يا كبيكج

يا الله

يا حفيظ

كتبه محمد [illegible]

T. C.
MİLLİ [illegible]
RAGIP PAŞA [illegible]
[illegible]
Sayı: 462

من الكتب التي وقفها الفقير إلى ربه ذي المواهب محمد المدعو بين الصدور براغب

٥٩٦

29

590

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الا بالله

قال الشيخ الامام ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازى اطال الله
بقاه اما بعد حمد الله على تسابق الايه وتلاحق نعمائه والصلاة والسلام
على محمد سيد رسله وانبيائه وعلى اله وصحبه واوليائه فان شرف العلم
يظهر من عدة اوجه احدها شرف المعلوم ولا شك ان الغرض الاهم
والمطلوب الاعظم من علم الكلام معرفة ذات الله تعالى وصفاته وكيفية
افعاله ولا شك انه سبحانه وتعالى اشرف المعلومات فيجب ان يكون هذا
العلم اشرف العلوم وثانيها وثاقة البرهان ولا شك ان الادلة المستعملة
فى مباحث هذا العلم يجب ان تكون مؤلفة من علوم ضرورية تاليفا يعلم صحته
بالضرورة ويعلم بالضرورة لزوم المطلوب منه وذلك هو النهاية فى القوة والوثاقة وثالثها
شدة الحاجة اليه ولا شك ان اكتساب السعادة اهم المطالب واجل المقاصد
ثم ان السعادة الاخروية لا يمكن اكتسابها الا بالايمان بالله ورسله واليوم
الاخر الذى لا يمكن تحصيله كما ينبغى الا بهذا العلم واما السعادة الدنيوية فلا
يمكن تحصيل كمالها الا بانتظام احوال العالم وذلك مما لا يحصل الا بالرغبة فى
الثواب والرهبة من العقاب ورابعها احتياج العلوم الدينية اليه ومعلوم
ان ما عدا هذا العلم اما ان يكون دينيا او لا يكون اما الذى لا يكون دينيا
فنفعه مقصور على جلب منفعة او دفع مضرة فى الحال وذلك يجرى مجرى العلوم
بالحرف والصناعات ولا شك فى ان العلوم الدينية فايقة عليها فى المرتبة وزايدة
عليها فى المنقبة واما الدينية فصحتها كلها متوقفة على صحة هذا العلم لانه ما لم
يثبت ان للعالم صانعا حيا عالما قادرا كيف يمكن المفسر والمحدث والفقيه من

الشروع فى علومهم فاذن ما عدا هذا العلم من الامور الدينية محتاج اليه مع
استغنايه عنها وذلك يوجب زيادة شرفه على شرف غيره وخامسها وهو
ان شرف الشىء قد يستفاد بوجهها من خساسة ضده واذا كان الخطاء
فى هذا العلم كفرا او بدعة مع انهما من اقبح الاشيا وجب ان تكون اصابة
الحق فيه من اشرف الاشيا فثبت بهذه الوجوه ان هذا العلم اجل العلوم
واعلاها واشرفها وابهاها ثم ان جماعة من الافاضل الذين لا توجد
امثالهم الا على تباعد الاعصار وتوارد الادوار لما طال فراقهم
لدىّ وكثر الحاحهم على فى تصنيف كتاب فى اصول الدين مشتمل على نتايج
الافكار العقلية وغاية المباحث العلمية صنفت بتوفيق الله تعالى هذا الكتاب على
ملتمسهم واوردت فيه من الحقايق والدقايق ما لا يكاد يوجد فى شىء
من كتب الاولين والاخرين والسابقين واللاحقين من الموافقين والمخالفين
وان كتابى متميز عن ساير الكتب المصنفة فى هذا الفن بامور ثلاثة اولها
الاستقصاء فى الاسولة والجوابات والتعمق فى بحار المشكلات على وجه
يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابى هذا ربما كان اكثر من انتفاعه
بالكتب التى صنفها اصحاب ذلك المذهب فانى اوردت من كل كلام
زبدته ومن كل بحث نقاوته حتى انى ذا لم اجد لاصحاب ذلك المذهب كلاما
يعول عليه او يلتفت اليه فى نصرة مذهبهم وتقرير مقالتهم استنبطت
من نفسى اقصى ما يمكن ان يقال فى تقرير ذلك المذهب وتحرير ذلك المطلب
وان كنا بالعاقبة نرد على كل راى ونزيف كل رؤية سوى ما اختاره
اهل السنة والجماعة ونبين بالبراهين الباهرة والادلة القاهرة
ان ذلك هو الذى يجب له الانقياد بالسمع والطاعة وثانيها استنباط
الادلة الحقيقية والبراهين اليقينية المفيدة للعلم الحقيقى واليقين التام
لا الالزامات التى منتهى المقصود من ايرادها مجرد التعجيز والافحام و
ثالثها الترتيب العجيب والتلفيق الانيق الذى يوجب لتراصه على ملتقيه
ايراد جميع مداخل الشكوك والشبهات والاجتناب عن الحشو والاطناب
وهذا كتاب لا يعلمه الا من تقدم تحصيله لاكثر كلام العلما وتحقق ووقف
على مجامع مباحث العقلاء من المحققين والمبطلين والموافقين والمخالفين
حتى يمكنه بعد ذلك فهم ما فيه من الادلة القطعية والشكوك العويصة
القوية فانى قلما تكلمت فى المبادى والمقدمات بل اكثر العناية كان مصروفا

الى تلخيص النهايات والغايات ولما خرج الكتاب على هذا الوجه سميته
نهاية العقول في دراية الاصول ليكون الاسم مطابقا للمسمى واللفظ
موافقا للمعنى وجعلته خالصا لوجه الله تعالى وطلبا لمرضاته والفوز
بعظيم ثوابه والهرب من اليم عقابه وسالته ان يعظم الانتفاع به لي
وللمسلمين في الدارين ويجعله سبب السعادة في المنزلين انه قريب
مجيب ورتبته على عشرين اصلا **الاصل الاول في المقدمات وفيه**
سبعة فصول الاول في الغرض من هذا الاصل اعلم ان من عقل حقيقة
فاما ان يحكم عليها بحكم او لا يحكم فان حكم عليها بحكم فاما ان يكون الحكم
عليها بثبوت او بعدم والفرق بين عدم الحكم على الشيء وبين الحكم على
الشيء بالعدم ظاهر مما ذكرناه فاذا عرفت ذلك فتعقل الحقائق من حيث
هي هي لا من حيث انها حكم عليها بالنفي والاثبات يسميه بعضهم معرفة
وبعضهم تصورا واما تعقلها مع الحكم عليها بالنفي والاثبات فان
قوما يسمونه علما وآخرون يسمونه تصديقا تسمية لما يحتمل شيئا باسم
ذلك الشيء ثم ان الحال في المعارف والعلوم مع انقسامها الى قسمين
لا تخلو عن اقسام ثلاثة فاما ان يكون كل واحد من احاد القسمين
غنيا عن الاكتساب او محتاجا الى الاكتساب او يكون كل واحد من القسمين
ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون غنيا عن الاكتساب والاخر ان يكون
محتاجا اليه والقسم الاول ظاهر الفساد لان علمنا بحقيقة الملك والجن
والروح وعلمنا بكون العالم محدثا وكون الله تعالى واحدا غير غني عن
الاكتساب **والقسم الثاني** ايضا باطل لان المعارف لو تكتسب لا بمعارف
تسبقها والعلوم لو تكتسب لا بعلوم تسبقها فلو كانت المعارف والعلوم
باسرها مكتسبة لزم استناد كل واحد منهما الى غيره فيلزم التسلسل
اما في موضوعات متناهية وهو الدور او في موضوعات غير متناهية
وهو المسمى بالتسلسل المطلق وهما محالان وكل ما يتوقف حصوله
على ما يمتنع حصوله كان ممتنع الحصول فكان يجب ان لا يحصل المعرفة
والعلم بشيء اصلا وهو ظاهر الفساد ولما بطل القسمان تعين الثالث
وهو ان يقال من المعارف ما هو غني عن الاكتساب ومنها ما هو غير غني
عنه وكذلك من العلوم ما يكون غنيا عن الاكتساب ومنها ما هو غير
غني عنه **بقي ههنا بحث** وهو انه هل يجب في كل ما لا يكون مكتسبا

ان يكون كاسبا او يجوز وجود معارف وعلوم لا تكون كاسبة ولا
مكتسبة والاظهر جوازه وان كان تحقيق الحق فيه مما لا يهمنا في هذا
الموضع واذا عرفت ذلك فنقول مقصودنا من هذا الاصل بيان المعارف
والعلوم الغنية عن الاكتساب وبيان انها كيف تكون كاسبة للمعارف
والعلوم المكتسبة على وجه لا يقع الغلط فيها حتى يمكننا ان نخوض بعد
ذلك في المعضلة من المسائل على وجه لا يقع الغلط فيها والله اعلم **الفصل**
الثاني في تقسيم الحقائق اعلم ان الحقائق اما ان تكون مركبة او لا تكون
والمعنى بالمركب ما تلتئم حقيقته من اجتماع عدة امور ثم من الظاهر انه
لا يمكن ان يكون كل حقيقة كذلك لان الذي يلتئم حقيقته من اجتماع امور
لا بد وان يكون فيه امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا لكانت الحقيقة
مركبة من امور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها ومع ذلك
فانه لا بد من الاعتراف بالحقيقة الغير المركبة لان كل كثرة متناهية كانت
او غير متناهية فان الواحد فيها موجود لان الكثرة عبارة عن مجموع
الوحدات وما لم يحصل الشيء لم يحصل انضمامه الى غيره واذا عرفت ذلك
ظهر لنا بالضرورة حقيقة غير مركبة وانه لا استحالة في وجود حقيقة
مركبة **فنقول** الحقيقة المركبة لا شك ان تحققها لا بد وان يكون متوقفا
على حصول امور كل واحد من تلك الامور التي منها التأمت تلك الحقيقة
وكل ما تحققه يتوقف على اجتماع امور كثيرة فان عدم اي واحد فرض
من تلك الامور يكون سببا مستقلا حينئذ لاقتضاء عدم تلك الحقيقة
فاذن اجزاء الحقيقة سابقة عليها في الوجود والعدم ثم ان تلك
الحقيقة اذا ثبت في نفسها فربما كانت مقتضية لامور اخر تكون تلك
الامور متوقفة التحقق على تحقق تلك الحقيقة واذا عرفت ذلك فنقول
ان قوما اصطلحوا على تخصيص اسم الذاتي بجزء الحقيقة وما لا يكون
جزءا منها فانه سواء كان بين الثبوت للشيء او لم يكن فانهم لا يسمونه
ذاتيا ومن الناس من اطلق لفظ الذاتي على كل ما يكون بين الثبوت للشيء
سواء كان جزء الحقيقة او لم يكن ومنهم من عنى به امرا اعم منه وهو الذي
يمتنع زواله عن الشيء سواء كان بين الثبوت للشيء او لم يكن وقد طالت
الخصومة في ذلك وهي مما لا يعجبني لانها نزاع في امر لفظي فان لكل احد
ان يفسر لفظة الذاتي بما شاء ولا يمكن وقوع النزاع فيها الا من جهة

اللغة نعم من فسر اللفظ بتفسير وجب عليه رعاية ذلك التفسير لان
يحترز عن الغلط الواقع بسبب الاشتراك **الفصل الثالث في اقسام
تعريفات الحقايق** المعارف المكتسبة لا يمكن ان يكون كاسبها نفسها لان
الكاسب معلوم قبل المكتسب والشيء يمتنع ان يعلم قبل ان يعلم بل اكتساب
المعرفة بالحقايق اما ان يكون بامور داخلة في تلك الحقايق وبامور
خارجة من تلك الحقايق او بما تركب من قسمين ولا مزيد على هذه الثلاثة
اما الاول وهو تعريف الحقيقة بامور داخلة فيها فمن المعلوم ان ذلك
انما يكون اذا كانت الحقيقة مركبة لانها اذا لم تكن مركبة لم يكن لها جزء
وما لا يكون له جزء لا يمكن تعريفه بجزئه فثبت ان هذا القسم من التعريف
لا يصلح الا للحقايق المركبة ثم ان استعماله لتعريف الحقايق المركبة ايضا
على وجهين فانه اما ان تذكر جملة اجزاء الحقيقة او بعضها فان ذكرت
جملة اجزاء الحقيقة فحينئذ تصير الحقيقة معلومة على الوجه الذي لا يمكن
ان يزداد العلم بها وهذا القسم مما لا نزاع في اطلاق اسم الحد عليه
واما ان كان المذكور بعض اجزاء تلك الحقيقة فلا يخلو اما ان يكون
ذلك المذكور مفيدا تميز تلك الحقيقة عن غيرها او لا يكون فان افاد
كان ذلك في افادة معرفة حقيقة الشيء دون القسم الاول لا محالة
وقد اختلفوا في اطلاق اسم الحد عليه وهو نزاع لفظي واما ان لم
يفد التميز فهو غير مقبول بالاتفاق **القسم الثاني من التعريفات** تعريف
الحقايق بالامور الخارجة عنها وقد خص قوم اسم الرسم بالناقص
بذلك وهذا النوع من التعريف صالح للحقيقة سواء كانت مركبة او غير
مركبة فهذا القسم اعم من الاول وان كان الاول اتم منه ومن شرط
هذا القسم ان يكون المعرف ممتنع الزوال عن جملة افراد المعرف في
جميع الازمنة وممتنع الحصول لغيره وان يكون اعرف عند العقل منه
فمتى اجتمع في الشيء هذه الخصال كان صالحا للمعرفية **القسم الثالث من
التعريفات** تعريف الحقيقة بمجموع امور بعضها داخل فيها وبعضها خارج
عنها وهذا القسم ايضا لا يصلح الا في الحقايق المركبة وهو ايضا على قسمين
فانه اما ان يكون بين تلك الامور عموم وخصوص او لا يكون والاول
على قسمين فانها اما ان يكون العام ذاتيا والخاص عرضيا واما بالعكس
والاول من هذين القسمين هو المسمى بالرسم التام عند الجمهور فان قيل

ليس ان من جملة التعريفات المثال وهو خارج عن تقسيمكم قلنا هذا المثال
مخالف للممثل من وجه ومشارك له من وجه فمن الوجه الذي اختلفا فيه
لا يكون المثال مفيدا معرفة الممثل واما من الوجه الذي اشتبها فيه فيفيد
معرفته ولكن تلك المشابهة من لوازم تلك الحقيقة فكان التعريف بالمثال
داخلا في القسم الثاني فهذا اضبط انواع التعريفات **ثم ههنا اشكال على هذه
الاقسام** فان لقائل ان يقول ان تعريف الحقيقة بمجموع اجزائها غير معقول
لان معرف تلك الحقيقة اما ان يكون هو كل واحد من تلك الاجزاء واما
ان يكون هو مجموعها عند الاجتماع والاول باطل لوجهين اما اولا فلما
سيأتي في ان الجزء الواحد من الحقيقة لا يمكن ان يكون معرفا لتمام الحقيقة
واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لوقع الاستغناء بذكر كل واحد منها عن
ذكر كل واحد منها والثاني ايضا باطل لان مجموع اجزاء الحقيقة اما ان
يكون هو عين الحقيقة او جزءا منها او امرا خارجا عنها فان كان الاول
لزم تعريف الشيء بنفسه وقد ابطلتم ذلك وان كان الثاني لزم ان يكون
مجموع اجزاء الشيء بعضا لاجزائه وهذا محال وان كان الثالث
كان مجموع اجزاء الحقيقة امرا منفصلا عن الحقيقة وهو باطل بالبديهة
وبتقدير تسليمه كان ذلك التعريف تعريفا رسميا من القسم الثاني وفيه
اعتراف بفساد القسم الاول لا يقال انا لا نعرف هيئة الاجتماع العارضة
لتلك الاجزاء الا بتلك الاجزاء او بالعكس لانا نقول ان الهيئة الاجتماعية
احد اجزاء تلك الحقيقة المركبة وهي خارجة عن ماهيات معروضاتها و
بالعكس فتعريف ذلك العارض بمعروضاتها وبالعكس يكون تعريفا بالامور
الخارجية وهو غير القسم الذي نحن الآن فيه وتوجيه هذا الاشكال
على عبارة المنطقيين ان يقال تعريف حقيقة الشيء بجنسها وفصلها
اما ان يكون المراد منه تعريفها بكل واحد من هذين الامرين او بمجموعهما
والاول باطل لان الجنس وحده لا يفيد معرفة تمام الحقيقة وكذا الفصل
وحده والثاني باطل لان مجموع الجنس والفصل هو الحقيقة فان عرفتموها
بمجموع الجنس والفصل لزم تعريف الشيء بنفسه وهو محال واما تعريف
الحقيقة ببعض اجزائها ففيه ايضا اشكال لان تلك الحقيقة عبارة عن
مجموع ذلك الجزء وساير الاجزاء وذلك الجزء قد يستحيل ان يكون معرفا
لنفسه لاعترافكم بفساد هذا القسم فاذن يكون معرفا لساير الاجزاء الكل

كل واحد من اجزا الماهية خارج عن ماهية سائر الاجزا وان كان داخلا في ماهية تلك الحقيقة فيكون كل واحد من تلك الاجزا معرفا لغيره يكون تعريفا رسميا وذلك غير القسم الذي نحن الآن فيه وسنورد عليه الشبهة ايضا فظهر ان جزء الحقيقة يستحيل ان يكون معرفا للشيء من اجزائها واذا كان كذلك استحال كونه معرفا لتلك الحقيقة واما تعريف الحقيقة بلوازمها ففيه ايضا اشكال لانا اذا قلنا في حقيقة مخصوصة انها التي يلزمها اللازم الفلاني فالامر الذي نطلب معرفته اما يكون هو خصوصية تلك الحقيقة في نفسها او كونها ملزومة لذلك اللازم والاول باطل لان العلم بكونها مؤثرة في اللازم الفلاني لا يقتضي العلم بخصوصيتها فان الاشيا المختلفة في الحقيقة يجوز اشتراكها في لازم واحد ومع هذا التجويز لا يمكن القطع بحصول تلك الماهية المخصوصة عند حصول العلم بكونها مؤثرة في ذلك اللازم بل قد يكون اللازم بحيث لا يوجب الا لملزوم واحد لكن ذلك الاختصاص لا يعرف الا بعد معرفة الملزوم ودلالة الحس والبرهان على اختصاصه بذلك اللازم وحينئذ تكون معرفة الملزوم سابقة على معرفة ذلك الاختصاص فلا يمكن ان يستفاد من ذلك اللازم لامتناع الدور والثاني ايضا باطل لان كونها مؤثرة في ذلك اللازم هو الذي فرضناه معرفا فلو جعلناه نفس المطلوب لكان ذلك تعريفا للشيء بنفسه وانه محال واعلم انه لا خلاص من هذه الشبهات الا اذا قلنا ان التعريفات الحدية والرسمية عبارة عن تفصيل ما دل الاسم عليه على الاجمال ولكن يلزم عليه شيء اخر وهو ان لا يبقى فرق بين الحد والرسم لان الاسم انما يوضع بازا ما يعقل فاذا وضع الواضع اسم العلم بازاء امر ما مؤثر في الغاية فمن ذكر في تعريف العلم هذا القدر فقد فصل ما دل عليه الاسم بالاجمال وهو اسم العلم فيلزم ان يكون ذلك حدا وهذا مما قد التزمه بعض المحققين وان كان ايضا فيه غموض الفصل الرابع في احكام التعريفات وهي ثلاثة الاول ان جملة التعريفات مشتركة في وجوب ان تكون مميزة للحقيقة المعرفة عن غيرها وتحصيل هذا القدر اسهل من تحصيل الحد الحقيقي من وجه واصعب من وجه اما وجه السهولة فلان هذا المقصود يحصل من الحد الحقيقي والناقص والرسم والمعرفة التامة لا تحصل الا بطريق واحد وهو الحد الحقيقي والشيء الذي يمكن تحصيله بطرق كثيرة اسهل مما لا يمكن تحصيله الا

بطريق واحد واما وجه الصعوبة فلان العلم بامتياز الشيء عن غيره يتوقف على العلم بحقيقة كل واحد من الامرين المحكوم عليهما بالامتياز لان من لا يعرف الشيء كيف يعرف ان الشيء الفلاني متميز عنه فاذن العلم بان الحقيقة الفلانية متميزة عما عداها من الحقائق متوقف على العلم بما عداها من الحقائق وما من الحقائق لا نهاية لها وذلك محال وعلى العلم بتلك الحقيقة في نفسها فيلزم الدور لان من استفاد معرفة الحقيقة من التمييز الذي يتوقف معرفته على معرفتها فانه لا بد وان يلزمه الدور فظهر ان القانعين في التعريفات بذكر المميزات ليسوا واجدين للمطلوب الثاني اتفق المتكلمون على ان العالم بالحد يجب ان يكون عالما بالمحدود والجاهل به يجب ان يكون جاهلا بالمحدود وهذا صحيح اذا اريد بالحد ما سميناه بالحد الحقيقي واما اذا اريد به الحد الناقص والرسم فلا وهذا مبني على الفرق بين الحد والرسم الثالث الحد لا يمكن منعه لان المنع انما يتوجه نحو الخبر والدليل لا يصح الا الخبر والحد ليس فيه خبر بل الحد كما بيناه اشارة الى تفصيل ما دل الاسم عليه بالاجمال وحاصله يرجع الى تعيين حقيقة متصورة تصورا تفصيليا من غير ان يحكم على تلك الحقيقة المتصورة بالنفي والاثبات ومعلوم ان المنازعة في تلك الحقيقة المتصورة من حيث انها متصورة غير ممكنة بل يمكن النزاع في اطلاق تلك اللفظة على تلك الحقيقة المتصورة ولكنه لا يكون حقا اما اولا فلانه نزاع لغوي واما ثانيا فلان النزاع ما وقع في نفس المعرفة الناتجة بل في الحكم بجواز اطلاق تلك اللفظة على تلك الحقيقة المتصورة فيكون الابطال والاثبات عند التحقيق واقعين في التصديق لا في التصور فان قيل اليس ان الحاد يدعي ان حد الانسان مثلا الحيوان الناطق وذلك منه انما هو دعوى فلم لا يجوز ان يطالب بالدليل المصحح لدعواه قلنا قولنا في الانسان هو حيوان ناطق يمكن ان يذكر على وجه لا دعوى فيه ويمكن ان يذكر على وجه يكون دعوى وحينئذ يمكن منعه اما الاول فهو ان يكون مراد القائل بقوله الانسان حيوان ناطق الاشارة الى هذه الماهية المتصورة من غير حكم عليها بالنفي ولا بالاثبات وعند هذا لا يمكن ان يمنع ولا ان يطالب بالدليل واما الثاني فهو ان يكون مراده ان ذات الانسان محكوم عليها بالحيوانية والناطقية وحينئذ يتوجه عليه المنع والمطالبة ولا يكون ذلك حدا بل دعوى فان قيل فعلى ما ذكرتموه وجب ان لا يتوجه النقض والمعارضة على الحد

و قد اتفق النظار على توجيههما قلنا الحق عندنا ان الحد ما لم ينضم اليه
شي من الدعاوى فانه لا يتوجه عليه النقض مثاله من حد العلم بانه
ما يصح من المتصف به احكام الفعل فاذا قيل له هذا منقوض بالعلم
بالواجبات والمحالات فان ذلك علم مع انه لا يفيد صحة الاحكام فهذا
النقض انما يتوجه لاجل تسليمه وجود العلم المتعلق بالمحالات فلما سلم ذلك
واعترف به لا جرم توجه النقض على حده ولو قدرنا عدم تسليم هذه الدعوى
لم يمكن توجه النقض على ذلك الحد وحده وكذلك المعارضة لا يمكن القدح
بها في الحد الا عند تسليم الدعوى والا فالحقايق غير متعاندة في ماهياتها
فان من عارض هذا الحد بانه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فليس
بين هاتين الحقيقتين تعاند فان حقيقة امر يقتضي للمتصف به صحة الاحكام
من حيث انها هذه الحقيقة لا تنافي حقيقة اعتقاد يقتضي سكون النفس
من حيث انها هذه الحقيقة واذا لم يكن بين الحقايق منافاة لم تتحقق المعارضة
في الحدود **الفصل الخامس في تعديد المعارف الغنية عن الاكتساب**
الحقايق التي تكون معرفتها مستغنية عن الاكتساب هي التي تكون معرفتها حاصلة
عند الانسان من غير طلب منه لها وهي اما محسوسة او غير محسوسة اما
المحسوسات فلا يمكن تعريفها لان تعريفها لو امكن لكان لا بد وان يكون بامور
هي اعرف منها ولسنا نجد في العقل امورا اعرف من المحسوسات حتى نعرفها
بها فيظهر من هذا فساد سعي من حاول تعريف هذه المحسوسات ولنذكر منها
مثالين اما المثال الاول فقالت الفلاسفة الحرارة هي التي من شانها ان
تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات والبرودة هي التي من شانها ضد
ذلك وهذا باطل لانه ان كان المراد من ذلك بيان ان هذه الكيفية
المحسوسة التي نسميها بالحرارة موجبة لهذه الاثار فذلك دعوى تحتاج
الى برهان والدعوى غير الحد وان كان الغرض منه بيان تعريف المسمى
بلفظ الحرارة فذلك تعريف لغوي ولا شك ان اهل اللغة لم يخطر ببالهم
عند اطلاقهم لفظ الحرارة الامور التي ذكروها وان كان الغرض منه
تعريف هذه الكيفية المخصوصة التي ندركها بحسنا لنار فمعلوم
ان تلك الكيفية اعرف عند الكل من هذه الامور التي ذكروها لان العوام
كلهم يميزون بين الحرارة من حيث هي حرارة وبين غيرها والتمييز بين
الشي وغيره لا يمكن الا بعد معرفة الشي فاذن العوام يعرفون حقيقة

الحرارة وان لم يخطر ببالهم كونها جامعة للمتماثلات ومفرقة للمختلفات
واما الخواص فانهم لا يعرفون كون الحرارة كذلك الا بحجة ان تسخن و
كيف والعلم باستناد هذا الاجتماع والافتراق الى البرودة والحرارة لا يحصل
الا بعد العلم بعدم استنادهما الى فاعل مختار يوجد هذه الاثار عقيب
ملاقاة الحار والبارد وذلك لا يثبت الا بالقدح في الفاعل المختار و
حدوث العالم وكل عاقل يعلم بالضرورة ان علمه بالحرارة وبالبرودة
لا يتوقف على القطع بقدم العالم ونفي الفاعل المختار المثال الثاني ذكروا
في حد الصوت انه كيفية تحدث من تموج الهوا المنضغط بين قارع و
مقروع انضغاطا بعنف وهذا ايضا من الطراز الاول لان الصوت
ليس الا نفس هذه الكيفية المسموعة وانه لا يمكن تعريفها الا بشي اعرف
منها والذي ذكروه فهو اشارة الى سبب حدوثه ولا يمكن تصحيح ذلك
الا بعد اتعاب الخاطر وبنا ذلك على المقدمة المذكورة فكيف يمكن تعريف
الصوت بذلك وهكذا القول فيما يذكرونه من تعريف الالوان وقولهم
السواد لون قابض للبصر والبياض لون مفرق للبصر فان هذه التعريفات
اخفى بكثير من المعرفات واقول قولا كليا ان احدا لا ينكر ان العلم بتمييز
الحار عن البارد والرطب عن اليابس والحلو عن المر والطيب عن المنتن
والاسود عن الابيض علم لا يحتاج الى الاكتساب اصلا فانه حاصل للعوام
بل للاطفال والمجانين بل للبهائم فانها تميز بين هذه الامور ومن المعلوم
ضرورة ان العلم بتمييز امر عن امر يستدعي العلم بحقيقة كل واحد من الامرين
المتميزين والسابق على غير المكتسب اولى ان يكون غنيا عن الاكتساب فاذن
العلم بحقايق هذه المحسوسات حاصل وغني عن الاكتساب والعجب من الفلاسفة
حيث اتفقوا على استغنا القضايا المحسوسة عن البراهين ثم حاولوا تعريف
الحقايق المحسوسة وكيف صار الاحساس في احد البابين مغنيا عن الكسب
دون الثاني فهذا هو القول في المحسوسات واما الامور التي لا تكون محسوسة
فكلما كانت حقايقها مدركة بالنفس فالاشتغال بتعريفها خطا وضلال
ولنذكر منها مثالين الاول الخصومة العظيمة الواقعة بين الناس في تحديد
العلم وذلك لانهم حاولوا تحديد ما لا يمكن تحديده وليس عسر تحديده لخفاء
حقيقته بل لبلوغ حقيقته في الوضوح الى حيث لا يمكن تعريفها وبيانه
من وجهين الاول ان كل ما عدا العلم فانه انما تنكشف حقيقته بواسطة

العلم فما يكون كاشفا لكل ما عداه كيف لا تكون حقيقته منكشفة بنفسها
الثاني انا نعرف وجود نفسنا بالبديهة ومن علم شيئا بالبديهة امكنه
ان يعلم بالبديهة كونه عالما بذلك الشي والعلم بكونه عالما بالشي مسبوق
بالعلم بحقيقة العلم فاذن العلم بحقيقة العلم سابق على علمنا البديهي بوجود
نفسنا والسابق على البديهي اولى ان يكون بديهيا فالعلم بحقيقة العلم
بديهي المسائل الثاني ان بعض الناس حاول تحديد الوجود والعدم والوجوب
والامكان والامتناع والوحدة والكثرة ثم انهم وقعوا في خبط عظيم
يشتمل على شرحه كتبهم وعندنا ان ذلك الخبط وقع لامتناع تعريف هذه
الامور لوضوحها واستغنائها عن التعريف والدليل عليه انا نعلم بالبديهة
ان الشي يستحيل خلوه عن العدم والوجود معا ويجب اتصافه باحدهما
لا بعينه ويمكن اتصافه بايهما كان على التعيين وهذا العلم لا محالة مسبوق
بتصور الوجود والعدم والوجوب والامتناع والامكان لان من لم
يتصور المفردات لا يمكنه ان يحكم ببعضها على بعض فاذن هذه التصورات
بديهية وايضا العلم البديهي بان الوجود والعدم لا يجتمعان مسبوق بالعلم
بكون الوجود مغايرا للعدم والمغايرة عبارة عن الاثنينية التي العلم بها مسبوق
بالعلم بالوحدة فيكون تصور الوحدة والكثرة غنيا عن الاكتساب فظهر ان
تعذر تعريف هذه الامور ليس لخفائها بل لوضوحها ويجب ان يكون مقررا
عندك ان كل تصور يتوقف عليه تصديق بديهي ابتداء فان ذلك التصور
يكون غنيا عن الاكتساب وبعد ان فرغنا عن اعطاء ما يليق بهذا الكتاب من
قوانين اكتساب المعارف فلنعط ما يليق به ايضا من قوانين اكتساب العلوم
وبالله تعالى التوفيق الفصل السادس في اقسام الادلة اعلم ان كل ما يلزم
من العلم به العلم بشي اخر كان دليلا على ذلك الشي وهو لا يخلو اما ان يمتنع
خروجه عن كونه دليلا او لا يمتنع والقسم الاول هو الدليل العقلي ولا بد فيه
من مقدمتين لا ازيد ولا انقص اما انه لا بد فيه من مقدمتين فلان كل مطلوب
فلا بد فيه من موصوف وصفة والمطلوب هو حصول تلك الصفة لذلك
الموصوف واذا كان ذلك الحصول مجهولا فلا بد من ثالث يكون نسبته اليه
انتسابا معلوما لتصير تلك النسبة المجهولة بواسطة النسبتين المعلومتين
معلومة وحينئذ يحصل من انتسابهما اليه مقدمتان واما انه لا يمكن الزيادة
على المقدمتين فلانا متى وجدنا شيئا يجب نسبته للصفة والموصوف اليه انتسابا

يلزم من العلم به العلم بذلك الاتصاف فحينئذ يحصل المطلوب لا محالة
وان لم يحصل لم تكن المقدمتان الحاصلتان مقدمتين قريبتين لانتاج المطلوب
بل ربما كانتا مقدمتين بعيدتين وذلك مما لا نزاع فيه وهذا في الاقيسة الحملية
واما الشرطية فانها راجعة اليها واذا عرفت ذلك فلا بد من البحث عن امرين
احدهما حال تلك المقدمات والثاني حال تركيبها النظر الاول في المقدمات وهي
قريبة كانت او بعيدة فلا بد وان تكون معلومة الصحة بالبديهة او لازمة
من البديهيات لزوما بديهيا اما بواسطة واحدة او بوسائط كثيرة وحال
كل واحدة منها كذلك النظر الثاني في كيفية تركيبها وهو على خمسة وجوه
الاول ان تكون الصفة المجهولة الثبوت للموصوف معلومة الثبوت لكل الثالث
او معلومة الانتفاء عن كل الثالث وذلك الثالث يكون معلوم الثبوت لكل
الموصوف او لبعضه وهذه اقسام اربعة وعندنا علم بديهي ان الثابت لكل الشي
او المنفي عن كل الشي الثابت لغيره يجب ان يكون ثابتا لذلك الغير او منفيا
عن ذلك الغير فعند هذا تصير النسبة المجهولة للصفة الى الموصوف معلومة
بواسطة المعلومات التي ذكرناها الثاني اذا راينا شيئين وجب اتصاف
احدهما بامر يمتنع اتصاف الاخر به علمنا كون احدهما مسلوبا عن الاخر
اذ لو لم يكن كذلك لكان الامر الحاصل لاحدهما حاصلا للاخر
مثاله كل جسم مولف ولا شي من القديم بمولف فلا شي من الجسم
بقديم الثالث انا راينا شيئين يحصلان في ثالث فحينئذ يحصل بينهما التقا
في ذلك الشي الثالث وبسبب ذلك استحق الايجاب الجزئي ثم من المحتمل ان
يكون وجودهما خارج ذلك الموضوع لا يتلاقيان فحينئذ الالتقا الكلي
يكون مجهولا والالتقا الجزئي حاصل على كل حال فلا جرم يحصل النتيجة
جزئية مثاله كل سواد عرض وكل سواد لون فبعض العرض لون الرابع
طريقة التلازم فانه اذا كان شيئان يكون احدهما لازما للاخر امكن الاستدلال
بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم والا بطل
اللزوم ولكن لا يمكن الاستدلال بعدم الملزوم على عدم اللازم وبوجود
اللازم على وجود الملزوم لاحتمال كون اللازم اعم من الملزوم الخامس
التقسيم المتردد بين النفي والاثبات فانه يلزم من اثبات ايهما كان نفي الاخر
ومن نفي ايهما كان اثبات الاخر فهذه المناهج الخمسة تركيبات يقينية
وعليها شكوك سنذكرها في المسائل التي ستاتي بعد ذلك واما السمعية

فهي قول النبي صلى الله عليه وسلم وما يستند اليه ثم ان للمتكلمين طرقا
سوى ما ذكرناها وهي غير مفيدة لليقين فلنذكرها لتبيين وجه ضعفها
وبالله التوفيق الفصل الثاني في تزييف الطرق الضعيفة فالاول انهم
متى حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا انه لا دليل عليه
وكل ما لا دليل عليه وجب نفيه اما بيان انه لا دليل عليه فذلك انما يثبتونه
بنقل ادلة المثبتين لذلك الشيء ثم بيان فسادها وضعفها وقد يقيمون
الدلالة على حصر وجوه الادلة ثم يكتفون في بيان انتفائها بعدم وجدانهم
لها والاول اولى لانه اذا كان لا بد في اخر الامر من التعويل على عدم الوجدان
فلان يتمسك به ابتداء حتى يسقط عن انفسهم مؤنة بيان حصر وجوه الادلة
اولى واما بيان ان ما لا دليل عليه وجب نفيه فهم يثبتونه من وجهين
الاول ان تجويز ما لا دليل عليه يلزم منه القدح في العلوم الضرورية
والعلوم النظرية وما ادى اليه يكون فاسدا بيان ادائه الى القدح في
العلوم الضرورية انا اذا جوزنا اثبات ما لا دليل عليه يلزمنا تجويز
ان يكون بحضرتنا جبال شامخة واصوات هائلة ونحن لا ندركها لان الله
تعالى خلق في عيوننا مانعا عن ادراكها ولعل لكل واحد منا الفراس
الا انه قام بالعين ما يمنع عن ادراك ما عدا الواحد منها وان لم يقم دليل
على اثبات المانع وبيان ادائه الى القدح في العلوم النظرية لانا اذا استدللنا
بدليل على شيء فاذا جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فلعل في مقدمات ذلك الدليل
غلطا لم نقف عليه لا نحن ولا غيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين
فاذن لا بد من دفع هذا التجويز ودفعه لو كان بدليل اخر كان الكلام فيه
كالكلام في الاول فيلزم منه حاجة كل دليل الى دليل لا الى نهاية وذلك
محال فاذن لو لم نقطع بنفي ما لا دليل على ثبوته لم يمكننا ان نجزم بصحة الدليل
فثبت ان تجويز ثبوت ما لم يقم دليل على ثبوته يؤذن بالقدح في الضروريات
والنظريات والثاني ان الامور التي لم يدل الدليل على ثبوتها غير متناهية
فلو جاز اثبات ما هذا شانه لزم تجويز اثبات امور لا نهاية لها وذلك
محال فهذا تمام تقرير هذه الحجة وهي عندي ضعيفة جدا بيانه ان قولكم في
المطلوب المعين انه لا دليل عليه اما ان تعنوا به انكم لم تعرفوا دليل ثبوته
او تعنوا به انه في نفس الامر ليس عليه دليل فان عنيتم به الاول كان حاصل
كلامكم ان الشيء الفلاني لم نعرف على ثبوته دليلا وكل ما لا نعرف على

ثبوته دليلا وجب نفيه وعلى هذا التقدير تكون المقدمة الاولى حقة
لكن المقدمة الثانية تكون ظاهرة الفساد لانه لو كان عدم علم الانسان
بدليل ثبوت شيء دليلا على عدم ذلك الشيء لزم من هذا ان يكون العوام
كلهم جازمين بنفي الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها ولزم كون
المنكرين لوجود الصانع والتوحيد والنبوة والحشر عالمين لكونهم غير
عالمين بادلة ثبوت هذه الاشياء بل يلزم ان يكون الانسان كلما كان اقل
معرفة بالدلائل ان يكون اكثر علما وفساد ذلك اظهر من ان يحتاج فيه الى
الاطناب وان عنيتم به الثاني كان حاصل كلامكم ان الشيء الفلاني لا
دليل على ثبوته في نفس الامر وكل ما كان كذلك وجب نفيه وعلى هذا
التقدير تكون هذه المقدمة صحيحة لكن المقدمة الاولى لا تتقرر بتزييف
ادلة المثبت له لانه من الجائز ان يكون على ثبوت ذلك الشيء دليل وان لم
يقف المثبت له على ذلك الدليل وبالجملة لا يلزم من فساد الوجوه التي تمسك
بها المثبت في اثبات ذلك الشيء ان لا يكون على اثبات ذلك الشيء دليل غير معلوم
للمثبت ثم ان سلمنا انه لا دليل عليه في الحال ولكن من الجائز ان يوجد بعد
ذلك ما يدل عليه وهو اخبار الشرع عنه ومعلوم ان خبر الشارع عن ثبوت
الشيء يفيد العلم به اذا لم يتوقف العلم بكون الشارع صادقا على العلم به
فما دام يبقى احتمال ان يخبر الشارع عن ثبوته استحال الجزم بعدمه ولولا
صحة هذا الطريق للزمنا ان نقطع بعدم وقوع الممكنات التي لا طريق الى
العلم بوقوعها الا اخبار الشرع نحو مقادير السموات والكواكب واحوال
الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب وحضور الملائكة والجن عندنا
ثم ان سلمنا انه لا دليل على ثبوته في الحال والاستقبال فلم قلتم ان كل
ما كان كذلك وجب نفيه قوله لانه يلزم من تجويزه القدح في العلوم
الضرورية قلنا العلم بعدم الجبل بحضرتي وبعدم الرؤوس الكثيرة للشخص
الواحد اما ان يكون متوقفا على العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه
او لا يتوقف عليه فان كان متوقفا عليه لم يكن حصول العلم بانه لا جبل
بحضرتي الا بعد العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه ويلزم من ذلك
محذوران احدهما انه اذا كان العلم بعدم كون الجبل بحضرتي متوقفا على
العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه وهذا القائل قد بنى قوله ان ما لا
دليل عليه وجب نفيه على ان القدح فيه يفضي الى تجويز كون الجبل بحضرتي

فحينئذ يلزم الدور وثانيهما انا انما كان العلم بعدم الجبل بحضرتي
موقوفا على العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه فحينئذ يكون العلم
بعدم الجبل بحضرتي علماً نظرياً مستفاداً من دليل فلا يلزم من القدح
فيه القدح في العلم الضروري واما ان لم يكن العلم بعدم الجبل بحضرتي
موقوفا على العلم بان ما لا دليل عليه وجب نفيه لم يلزم من عدم العلم
بان ما لا دليل عليه وجب نفيه زوال العلم بانه لا جبل بحضرتي فان ما لا
يتوقف حصوله على حصول غيره لم يلزم من عدمه عدمه واما قوله يلزم
منه القدح في العلوم النظرية لاحتمال ان يكون هناك غلط غير معلوم لنا
قلنا قد بينا ان الدليل انما يفيد العلم اذا كانت مقدماته بديهية ابتدا
او تكون بديهية اللزوم عن البديهي ابتدا فعلى هذا انما نحكم بصحة النتيجة
عند العلم بصحة المقدمات لا عند عدم العلم بفسادها فاين احدهما من
الآخر واما قوله ان ما لا دليل على ثبوته لا نهاية له فلو جاز اثبات ما هذا
شانه لزم اثبات ما لا نهاية له قلنا ان قام دليل قاطع على استحالة وجود
ما لا نهاية له لم يلزم من الجزم بعدم ما قام الدليل على امتناع حصوله الجزم
بعدم ما لم يقم الدليل على امتناع حصوله لظهور الفارق وان لم يقم
دليل على امتناع حصوله لم يمكننا القطع بعدم حصوله فالحاصل انهم
قاسوا عدم حصول الشيء على عدم حصول ما لا نهاية له ونحن نقدح في
هذا القياس اما باظهار الفارق وبمنع الحكم في الاصل ثم ان سلمنا
ما ذكروه يقتضي ان ما لا دليل عليه وجب نفيه ولكنا نقول لو لزم من
نفي دليل الثبوت الجزم بالعدم للزم منه ايضاً الجزم بالوجود وذلك
متناقض وما ينتج المتناقض كان باطلا فاذن هذه الطريقة باطلة بيان
ما ذكرنا من وجهين الاول هو ان جزم النافي بالنفي امر ثبوتي فاما ان
يلزم من عدم الجزم بالنفي الجزم بالثبوت اولا فان لزم فنقول كما لم يوجد
ما يقتضي ثبوت المطلوب لم يوجد ما يقتضي ثبوت الجزم بالنفي فليس
الاستدلال بعدم دليل ثبوت الشيء على ثبوت الجزم بانتفائه اولى من
الاستدلال بعدم دليل ثبوت الجزم بالنفي على ثبوت المطلوب فاما ان
يحصل الدلالتان معاً فحينئذ يلزم منه الجزم بالثبوت وبالعدم وهو
محال واما ان لا يحصل واحد منهما فيكون ذلك اعترافاً بان عدم دليل
الثبوت لا يقتضي الجزم بالنفي واما ان كان لا يلزم من عدم الجزم بالنفي

الجزم بالثبوت فذلك انما يكون اذا كان بينهما واسطة وان كان كذلك
لا يلزم من عدم ما يقتضي الجزم بالثبوت الجزم بالنفي لاحتمال القسم الثالث
وهو عدم الجزم اصلا وحصول التوقف الثاني سلمنا هذا ولكن ان جاز
ان يستدل بعدم دليل الثبوت على النفي جاز ان يستدل بعدم دليل النفي
على الثبوت فيلزم من ذلك الجزم بالنفي والاثبات معاً وهو محال لا يقال
الفرق بينهما من وجوه اربعة احدها وهو ان دليل النفي اما ان يعني به
عدم دليل الثبوت او يعني به وجود دليل النفي فان عني به الاول كان
عدم دليل النفي عبارة عن عدم عدم دليل الثبوت وهو نفس دليل الثبوت
فيكون حاصله الحكم بالاثبات لوجود دليل الثبوت وذلك لا نزاع فيه وان
عني به الثاني لم يلزم من عدم ما ينفي وجود الشيء حصول ذلك الشيء لاحتمال
حصول عدمه بالطريق الاول وهو عدم المثبت وثانيها ان دليل كل شيء
على حسب ما يليق به فدليل الثبوت يجب ان يكون ثبوتياً ودليل النفي يجب
ان يكون عدمياً وثالثها اذا لم نجد على انسان ما يدل على نبوته قطعنا انه
ليس بنبي وليس اذا لم نجد عليه ما يقدح في نبوته نقطع بكونه نبياً ورابعها
انا لو نفينا ما لم يوجد دليل على ثبوته لزمنا نفي امور غير متناهية وهو
غير ممتنع اما لو اثبتنا ما لم يوجد دليل على عدمه لزمنا اثبات ما لا نهاية له
وذلك ممتنع فظهر الفرق لانا نقول اما الاول فهو معارض بمثله لان من قال
في الشيء المعين انه لا دليل على ثبوته فيقال له ان دليل الثبوت قد يراد
به عدم دليل العدم وقد يراد به ما يقتضي نفس الثبوت فان عنيت الاول
كان معنى قولك لم يوجد دليل الثبوت انه قد عدم دليل الثبوت وذلك
هو نفس وجود دليل العدم فيكون حاصله الحكم بالنفي لوجود ما يقتضي
ذلك النفي وذلك غير هذه الطريقة وان عنيت الثاني لم يلزم من عدم ما
يقتضي الثبوت ان لا يكون الثبوت حاصلاً لاحتمال ان يحصل بواسطة
الطريق الثاني وهو عدم دليل العدم اما قوله دليل كل شيء على حسب ما
يليق به قلنا هذا كلام اقناعي ثم انه باطل لانا توافقنا على انه يجوز الاستدلال
بوجود شيء على عدم شيء اخر فاذا جاز ذلك فليجز ايضاً الاستدلال بعدم
شيء على ثبوت شيء اخر بل ذلك هو الحق فانه يلزم من ارتفاع احد النقيضين
القطع بحصول النقيض الاخر قوله اذا لم نجد على الانسان ما يدل على نبوته
قطعنا انه ليس بنبي قلنا لا نسلم بل انما نقطع بذلك لقيام الدلالة القاطعة

على انه لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وعلى آله ولولا ذلك لما قطعنا
به قوله لو نفينا ما لم يوجد دليل على ثبوته لزمنا نفي ما لا نهاية له
ولو اثبتنا وجود ما لا دليل على نفيه لزمنا اثبات ما لا نهاية له قلنا نحن
لا ندعي ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم بل
نقول انه لا فارق في العقل بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي
وبين الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت ولكن ذلك محال لوجوه
منها ما ذكرتموه من انه يلزم منه اثبات ما لا نهاية له فيكون ما ذكرتموه
باطلا وهذا انما يتمشى لو دللنا على انه يلزم من احدهما ما يلزم من الآخر
اما لو لم يدل عليه فههنا الكلام غير جيد وفي هذا الموضع مزيد نظر
وبالله التوفيق والثانية وهي القياس وهو يستدعي اركانا اربعة الاصل
والفرع والعلة والحكم فانه متى ثبت ان الحكم في محل الوفاق معلل بعلة
ثم وجدنا تلك العلة في محل النزاع لزم لا محالة ثبوت الحكم فيه ورد
الغائب الى الشاهد ورد الشاهد الى الغائب احد انواع القياس والمقام
المشكل في تقرير هذه الحجة بيان كون الحكم في الاصل معللا بالعلة الموجودة
في الفرع وهم في بيان ذلك طريقان الاول الطرد والعكس مثل ما قالته
المعتزلة ان الاضرار من غير جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد
ثم لما تاملنا وجدنا ان الفعل متى كان واقعا على هذه الوجوه كان قبيحا
ومتى زال عنه احد هذه القيود زال قبحه فلما دار القبح مع هذه الاعتبارات
وجودا وعدما علمنا ان قبح الظلم معلل بهذه الاعتبارات واذا ثبت
ذلك فلو صدر مثل هذا الفعل من الله تعالى وجب ان يحكم بقبحه لوجود
علة القبح فيه فاذا قيل لهم لم لا يجوز ان يكون القبح وان كان دائرا
مع هذه الوجوه والاعتبارات وجودا وعدما ولكنه لا يكون معللا بها
بل بامر آخر كان جوابهم عنه من وجوه اربعة احدها انه لا دليل على
المقارن فوجب نفيه وثانيها انا متى علمنا هذه الوجوه علمنا قبحها وان
لم نعلم شيئا غيرها ومتى لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم القبح وان علمنا سائر
الاشياء فلو كانت علة القبح غير هذه الوجوه لما كان يلزم من مجرد العلم
بهذه الوجوه العلم بالقبح وثالثها انه ان جاز مع دوران القبح مع هذه
الوجوه وجودا وعدما اسناد القبح الى غيرها لزم تجويز اسناد المتحركية
الى غير الحركة وان كانت تدور معها وجودا وعدما وذلك يفتح باب

التشكيك في العلل والمعلولات ورابعها ان ذلك المقارن ان امكن انفكاكه
عن هذه الاعتبارات او امكن انفكاك هذه الاعتبارات عنه لم يكن القبح
دائرا مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما وان لم يكن انفكاك ذلك
المقارن عن هذه الاعتبارات ولا انفكاكها عن ذلك المقارن فحيث
حصلت تلك الوجوه حصل ذلك المقارن فكانت علة القبح حاصلة وذلك
يفيد المطلوب هذا غاية هذه الطريقة وهي عندي ضعيفة من وجهين
احدهما ان تعليل الحكم الواحد وحدة نوعية بعلتين مختلفتين اما ان
لا يكون جائزا او يكون فان لم يكن كان الانعكاس في العلل واجبا واذا
كان كذلك فكما ان المعلول يدور مع العلة وجودا وعدما فالعلة تدور
مع المعلول وجودا وعدما فان لزم من مجرد هذا الدوران الحكم بعلية
لزم الحكم بكون المعلول علة لعلته وهو محال وان كان تعليل الحكم الواحد
بعلتين جائزا لم يكن اعتبار العكس في العلل فحينئذ لا يمكن توقيف معرفة
علية العلة على الطرد والعكس الثاني ما ذكرناه من احتمال ان يكون المؤثر
في القبح ليس الوجوه المذكورة بل امر مقارن لها فاما قوله لا دليل على ذلك
المقارن فوجب نفيه قلنا الكلام عليه ما مضى من تزييف هذه الطريقة
واما قوله انا متى علمنا هذه الوجوه علمنا القبح وان لم نعلم شيئا غيرها
ومتى لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم القبح وان علمنا سائر الاشيا قلنا هذا
باطل بالامور العادية فان كثيرا من الاشيا المستعقبة لمسبباتها بمجرى
العادة متى علمناها علمنا المسبب وان لم نعلم شيئا آخر مع الاتفاق على
انها غير مؤثرة مثل ما اذا علمنا ملاقاة النار القطن علمنا الاحتراق و
ان لم نعلم شيئا آخر ومتى علمنا ان البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا
حصول الشبع وان لم نعلم شيئا آخر مع اتفاقنا على ان الاحتراق والشبع
يحصلان بفعل الله تعالى ابتدا ثم ان سلمنا سلامة ما ذكرتموه عن النقض
لكن لا نسلم انه لما وجب عند العلم بكون الفعل ظلما العلم بكونه قبيحا وان
لم نعلم سائر الاشيا انه يجب ان يكون كونه ظلما علة في كونه قبيحا ولا نسلم
انه لما لم يجب من العلم بالاعتبارات المغايرة لكونه ظلما العلم بكونه قبيحا
انه يمتنع ان يكون سائر الاعتبارات علة لكونه قبيحا اما الاول فان
الابوة متى عقلت وجب ان تعقل البنوة وان لم يعقل مع الابوة شي آخر
وكذلك القول في جميع الاضافات ثم انه لم يلزم من ذلك ان يكون

بعض الاضافيات علة للبعض فثبت ان ذلك لا يدل على العلية واما الثاني
فلان القول بانه لما لم يجب العلم بكون الفعل قبيحاً عند عدم العلم بكونه
ظلماً وان كان ساير الاعتبارات معلومة انما يوجب ان لا يكون شيء من
الاعتبارات علة لكونه قبيحاً لو ثبت ان العلم بالعلة من حيث هي علة يقتضي
العلم بالمعلول لا محالة لكنا سنبين ان شاء الله تعالى في مسئلة العالمية
في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالماً بالكليات ضعف هذه
القاعدة قوله لو جاز فيما يدور مع الشيء وجوداً وعدماً اسناده الى
غيره جاز اسناد المتحركية الى غير الحركة قلنا المتحركية هي نفس الحركة
عندنا فانا لا نقول بالعلة والمعلول ثم ان سلمنا ذلك فالفرق ظاهر
لانا لا نريد بالحركة الا الامر المؤثر في المتحركية فاذا قيل لنا جوزوا اسناد
المتحركية الى غير الحركة فكانه قيل لنا جوزوا ان يكون المؤثر في المتحركية
غير ما هو المؤثر فيها وفساد ذلك ظاهر قوله ذلك المقارن اما ان يكون
ملازماً او غير ملازم قلنا لم لا يجوز ان يقال ان ذلك المقارن يمتنع
حصوله عند عدم تلك الوجوه وان صح حصول تلك الوجوه عند عدم
ذلك المقارن وذلك مثل ان الاضرار بالغير من غير جناية سابقة ولا
عوض لاحق انما قبح لمجرد ما به امتاز الشاهد عن الغايب وهو كونه مخلوقاً
مملوكاً او يكون ذلك ماخوذاً في المقتضي وان لم يكن تمام المقتضي فبهذا
التقدير يفسد ما قالوه الطريق الثاني في اثبات علة الاصل في الاقيسة
العقلية السبر والتقسيم وهو ان يذكر اقساماً غير منحصرة مثل ما يقال السواد
انما رؤي لانه موجود والله تعالى موجود فيكون مرئياً ثم يحتج على ان علة
صحة رؤية السواد هو الوجود بان علة هذه الصحة اما كونه سواداً او
لوناً او عرضاً او محدثاً او موجوداً فاذا بطلت الاقسام سوى الوجود
ثبت ان علة صحة الرؤية هي الوجود واعلم ان مدار هذه الطريقة على ان
ما لا دليل عليه وجب نفيه فانه اذا قيل لم لا يجوز ان تكون العلة امراً اخر سوى
ما عددتموه فعند ذلك يقولون انه لا دليل على وجود قسم اخر فوجب نفيه
وقد سبق الكلام عليه والثالث الالزامات وهي بالحقيقة من انواع القياس
وذلك يكون تارة على صورة قياس العكس وتارة على صورة قياس الطرد
اما الذي على صورة قياس العكس فذكر منه مثالين الاول استدلال
الاشعرية في خلق الاعمال بان العبد لو كان قادراً على الايجاد لكان قادراً

على الاعادة قياساً على الباري تعالى فانه تعالى لما كان قادراً على الايجاد كان
قادراً على الاعادة ولما لم يكن العبد قادراً على الاعادة وجب ان لا يكون
قادراً على الايجاد وربما يتركون القياس على الباري تعالى ويقولون الاعادة
نفس الايجاد ثانياً فلما كانت الاعادة متعذرة على العبد دل على تعذر
الايجاد عليه الثاني استدلالهم ايضاً على ان الاستطاعة لا تتقدم الفعل
بان قالوا لو جاز تقدم القدرة في حقنا على المقدور بوقت واحد جاز
تقدمها عليه باوقات قياساً على قادرية الله سبحانه تعالى فانها لما تقدمت الفعل
بوقت واحد جاز تقدمها عليه باوقات فلما لم يجز تقدم قدرة العبد
على الفعل باوقات لم يجز تقدمها عليه بوقت واحد وربما يتركون القياس
على الباري تعالى فيقولون اذا جاز تقدمها عليه بوقت واحد لم يكن تجويز
ذلك بحسب وقت واحد اولى من تجويزه بحسب وقتين وذلك يفضي الى
جواز التقدم باوقات كثيرة واعلم ان هذين المثالين من القياس هو المسمى
برد الشاهد الى الغايب واما الذي على صورة قياس الطرد فتارة تكون
في الاثبات وتارة تكون في النفي اما في الاثبات فذكر منه مثالين الاول
استدلالهم على ان الله تعالى عالم بالعلم بان قالوا اجمعنا على ان الله تعالى
مريد بالارادة فليكن ايضاً عالماً بالعلم الثاني استدلالهم على ان القابل
للضدين يمتنع خلوه عنهما بان قالوا اجمعنا على ان القابل للضدين يمتنع
خلوه عنهما بعد اتصافه بهما فليمتنع خلوه عنهما مطلقاً واما في النفي
فكاستدلالهم على ان النظر لا يولد العلم بان قالوا اجمعنا على ان تذكر
النظر لا يولد العلم فوجب في نفس النظر ان لا يكون مولداً واعلم ان هذا
النوع من الحجة لا يصلح لافادة اليقين وذلك ظاهر ولا لافحام الخصم
ايضاً وبيانه هو ان للخصم ان يقول انى انما اعترفت بالحكم في محل الوفاق
لعلة غير موجودة في محل النزاع فان صحت تلك العلة بطل القياس
لظهور الفارق وان بطلت تلك العلة منعت الحكم في محل الوفاق
وبالجملة فهذه الحجة دايرة بين منع الحكم في الاصل وبين ظهور الفارق
بينه وبين الفرع وعلى كلا التقديرين تبطل الحجة ولنحقق هذا الكلام
في الامثلة التي اوردناها فنقول ان للمعتزلة ان يقولوا انى انما منعت من
اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد في الايجاد وذلك لان العبد لو
قدر على الاعادة لكان اقتداره عليها اما بالقدرة التي كانت متعلقة

بايجاد ذلك الشيء او بقدرة اخرى والاول باطل لان تلك القدرة لها
بحسب كل وقت مقدور على حدة فلو تعلقت في بعض الاوقات باعادة
ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر كانت القدرة
الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك
يقتضي تعلق تلك القدرة بمقدورات لا نهاية لها لانه ليس عدد اولى
من عدد وذلك يقتضي بطلان التفاوت بين القادر والاقدر وهو
باطل واما ان كانت القدرة المتعلقة بالاعادة غير القدرة المتعلقة
بالايجاد فحينئذ تكون القدرتان متعلقتين بمقدور واحد ولو صح
ذلك لصح قيام كل واحد من القدرتين بشخص واحد وحينئذ يلزم
وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتقدت
صحتها ساقتني الى الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة وهي غير موجبة
للحكم بامتناع اقتداره على الايجاد ثم انها ان كانت صحيحة ظهر الفرق بين
الايجاد والاعادة وان فسدت منعنا الحكم في الاصل وجوزنا اقتدار
العبد على الاعادة وهكذا القول في قولنا لما كان مريدا بالارادة وجب
ان يكون عالما بالعلم فانهم يقولون انما حكمنا بتعليل المريدية بالارادة
لان عندنا المريدية صفة جايزة والصفة الجايزة معللة والعالمية
صفة واجبة والواجب لا يعلل فان صحت هذه الاصول ظهر الفرق
وان فسدت منعنا كون المريدية معللة بالارادة وهكذا القول في قولنا
لما امتنع خلو القابل للضدين عنهما بعد اتصافه بهما وجب ان يمتنع ذلك
الخلو مطلقا فانهم يقولون الاعراض عندنا على قسمين منها ما تبقى ومنها
ما لا تبقى اما التي لا تبقى فانه يصح خلو المحل عنها بعد اتصافه بها واما
الباقية فانها لا تزول عن المحل الا بضد يعدمها فلهذه العلة يستحيل
خلو المحل عنها بعد اتصافه بها فان صح هذا المأخذ ظهر الفارق والا
منعنا الحكم في الاصل وهكذا الكلام في قولنا تذكر النظر لما لم يكن مولدا
للعلم وجب ان لا يكون نفس النظر مولدا له لانهم يقولون التذكر عبارة عن وجود علمين
احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والاخر العلم بانها كانت مفضية الى تلك العلوم وليس احد العلمين
بالتوليد اولى من الاخر فيلزم ان يكون كل واحد منهما مولدا لذلك العلم
وهو محال فان صح هذا المأخذ وهو غير موجود في اصل النظر كان الفارق
ظاهرا والا منعنا الحكم واعلم ان هذا السؤال دافعا واحدا وهو ان

يقال الحكم في الاصل مجمع عليه بين الامة فالرجوع عنه يكون خرقا
للاجماع وانه غير جايز ولكن هذا ايضا انما يتم في الاصل الذي اتفقت
الامة عليه وذلك قل ما يوجد فان القدماء من المتكلمين كثيرا وقل
ما يوجد احتمال في مسألة من المسائل الا وهو مذهب لبعض المتقدمين
ومن اراد الوقوف عليه فعليه بمطالعة كتب المقالات وايضا فتخرج
الحجة من ان تكون عقلية بل تصير سمعية فانه لا فرق بين ان يكون اصل
الحجة سمعيا وبين ان يكون مقدمة من مقدماتها سمعية فلنتكلم الان في
انه هل يجوز التمسك بالادلة السمعية في العقليات ام لا والرابعة في
التمسك بالسمعيات فنقول المطالب على اقسام ثلاثة منها ما يستحيل حصول
العلم بها بواسطة السمع ومنها ما يستحيل حصول العلم بها الا من جهة السمع
ومنها ما يصح ان يعلم من السمع تارة ومن العقل اخرى اما القسم الاول
فكل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته استحال تصحيحه بالسمع وذلك
مثل العلم بوجود الصانع وكونه مختارا وعالما بكل المعلومات ومرسلا للرسل
وصدق قول الرسول واما حدوث العالم فذلك مما لا يتوقف العلم بصحة
السمع على العلم به لانه يمكننا ان نثبت الصانع المختار بواسطة حدوث الاعراض
او بواسطة امكان الاعراض على ما سيأتي تفصيل القول فيه ثم نثبت كونه
عالما بكل المعلومات ومرسلا للرسل ثم نثبت باخبار الرسول حدوث ذات
العالم وبهذا يتبين خطأ قول من زعم ان اول الواجبات هو القصد الى النظر
الصحيح المفضي الى العلم بحدوث العالم واما القسم الثاني فهو ترجيح احد
طرفي الممكن على الاخر اذا لم يجد الانسان من نفسه ولم يدركه بشيء من
حواسه فان جلوس غراب على قلة جبل قاف اذا كان جايز الوجود والعدم
مطلقا وليس هناك ما يقتضي وجوب احد طرفيه اصلا وهو غايب
عن النفس والحس استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق واما القسم
الثالث وهو معرفة وجوب الواجبات او امكان الممكنات او استحالة
المستحيلات التي لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجوبها وامكانها
واستحالتها مثل مسألة الرؤية والصفات والوحدانية وغيرها واذا عرفت
هذا التفصيل فنقول اما ان الادلة السمعية لا يجوز استعمالها في القسم
الاول فهو ظاهر والا وقع الدور واما انه يجب استعمالها في القسم الثاني
فهو ظاهر مما سلف واما القسم الثالث ففي جواز استعمال الادلة السمعية

فيه اشكال وذلك انا قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف
ما اشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف بين اهل التحقيق انه يجب
تاويل الدليل السمعي لانه اذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى
دليل العقل فاما ان نكذب العقل او نأول النقل فان كذبنا العقل
مع ان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل فان الطريق الى اثبات الصانع
ومعرفة النبوة ليس الا بالعقل فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما
يجوز فساده وبطلانه فحينئذ لا يكون النقل مقطوع الصحة فحينئذ
تصحيح النقل برد العقل يتضمن القدح في النقل وما ادى ثبوته الى نفيه
كان باطلا ولما بطل ذلك تعين تاويل النقل فاذاً الدليل السمعي لا
يفيد اليقين بوجود مدلوله الا بشرط ان لا يوجد دليل عقلي على خلاف
ظاهره فحينئذ لا يكون الدليل النقلي مفيدا للمطلوب الا اذا ثبت انه
ليس في العقل ما يقتضي خلاف ظاهره ولا طريق لنا الى اثبات ذلك الامر
الا من وجهين اما بان نقيم دلالة عقلية قاطعة على صحة ما اشعر به
ظاهر الدليل النقلي وحينئذ يصير الاستدلال بالنقل فضلا غير محتاج
اليه واما بان نزيف ادلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل وذلك
ضعيف لما بينا انه لا يلزم من فساد ما ذكروه ان لا يكون هناك معارض
اصلا والقسم الا ان نقول انه لا دليل على هذا المعارض فوجب نفيه
ولكنا زيفنا هذه الطريقة او نقيم دلالة قاطعة على ان المقدمة العقلانية
غير معارضة لهذا النص ولا المقدمة العقلانية الاخرى وحينئذ
نحتاج الى اقامة الدليل على ان كل واحدة من المقدمات التي لا نهاية
لها غير معارض لذلك الظاهر فثبت انه لا يمكن حصول اليقين لعدم
ما يقتضي خلاف الدليل النقلي وثبت ان الدليل النقلي يتوقف افادته
اليقين على ذلك فاذاً الدليل النقلي يتوقف افادته اليقين على مقدمة
غير يقينية وهي عدم دليل عقلي يوجب تاويل ذلك النقل وكل ما
يبتني صحته على ما لا يكون يقينيا لم يكن هو ايضاً يقينياً فثبت ان ذلك
الدليل النقلي في هذا القسم لا يكون مفيداً لليقين وهذا بخلاف الادلة
العقلية فانها مركبة من مقدمات لا يكتفى فيها بان لا يعلم فسادها بل
لا بد وان يعلم بالبديهة صحتها او يعلم بالبديهة لزومها مما علم بالبديهة
ومتى كان كذلك استحال ان يوجد له ما يعارضه لاستحالة التعارض

في العلوم البديهية فان قيل ان الله تعالى لما اسمع المكلف الكلام
الذي يشعر ظاهره بشيء فلو كان في العقل ما يدل على بطلان ذلك الشيء
وجب عليه تعالى ان يخطر ببال المكلف ذلك الدليل والا كان ذلك تلبيساً
من الله تعالى وانه غير جائز قلنا هذا بناء على قاعدة الحسن والقبح وانه
يجب على الله تعالى شيء ونحن لا نقول به ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم انه
يجب على الله تعالى ان يخطر ببال المكلف ذلك الدليل العقلي بيانه ان الله
تعالى انما يكون ملبساً على المكلف ان لو اسمعه كلاماً يمتنع عقلاً ان يريد به
الا ما اشعر به ظاهره وليس الامر كذلك لان المكلف اذا سمع ذلك الظاهر
ثم انه يجوز ان يكون هناك دليل عقلي على خلاف ذلك الظاهر وبتقدير
ان يكون الامر كذلك لم يكن مراد الله تعالى من ذلك الكلام ما اشعر به
ظاهره فعلى هذا اذا اسمع الله تعالى المكلف ذلك الكلام فلو قطع المكلف
بحمله على ظاهره مع قيام الاحتمال الذي ذكرناه كان على ذلك التقدير
التقصير واقعاً من قبل المكلف لا من قبل الله تعالى حيث قطع لا في موضع
القطع فثبت انه لا يلزم من عدم اخطار الله تعالى ببال ذلك المكلف الدليل
العقلي المعارض للدليل النقلي كونه ملبساً فخرج مما ذكرناه ان الادلة النقلية
لا يجوز التمسك بها في المسائل العقلية ولعله يمكن ان يجاب عن هذا
السؤال بما يجاب به عن تجويز ظهور المعجزات على يدي الكذابين نعم
يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لافادة اليقين كما في مسئلة الاجماع
وخبر الواحد وتارة لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية وبالله التوفيق
ولنختم هذا الفصل من هذا الاصل بذكر مقدمتين مشهورتين فيما بين
المتكلمين يفرعون عليهما كثيراً من المسائل العظيمة المقدمة الاولى وهي
انهم اذا ارادوا نفي عدد متناه او اثبات عدد غير متناه قالوا انه ليس
عدد اولى من عدد فلزم اما اثبات عدد لا نهاية لها او نفي العدد
اصلا ونحن نذكر بعض المسائل التي يستعملون هذه المقدمة في دلائلها
اما في جانب نفي العدد فمنها انهم احتجوا على وحدانية الله تعالى بان قالوا
الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق فاما اثبات الاله الثاني فليس باولى
من اثبات الثالث والرابع واذا لم يكن عدد اولى من عدد لزم اثبات
الهة غير متناهية وذلك محال فاذاً القول بالعدد افضى الى هذا المحال
فيكون محالا ومنها انهم احتجوا على ان العلم الحادث الواحد لا يتعلق باكثر

من معلوم واحد بان قالوا لو تعلق بمعلومين لم يكن تعلقه بذلك اولى
من تعلقه بثلاثة معلومات او اربعة فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها
و ذلك محال ومنها انهم احتجوا على ان القدرة الواحدة في الوقت الواحد
في المحل الواحد من الجنس الواحد لا تتعلق الا بمقدور واحد بانها لو تعلقت
بمقدورين لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بما لا نهاية له من
المقدورات وذلك محال واما في جانب الاثبات فقد قالوا ثبت ان الله تعالى
عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته بالمعلومات امر واجب فلم يكن بان
يجب كونه عالما ببعض المعلومات اولى من ان يجب عالميته بغيره فاما ان
لا يكون عالما باكثر من معلوم واحد وهو محال او يكون عالما بكل ما صح ان
يعلم وهو المطلوب ومنها اثباتهم كونه تعالى قادرا على ما لا نهاية له من
المقدورات بهذا الطريق وهذه المقدمة عندي ضعيفة من وجهين
الاول ان قولهم ليس عدد اولى من عدد اما ان يريدوا به انه ليس عند
العاقل دليل يعلم به ان بعض تلك الاعداد اولى من بعض واما ان يعني
به انه لا يمكن ان يختص احد العددين في نفسه بما لاجله يكون اولى من
عدد آخر والاول حق ولا نزاع فيه لكن لا يلزم من عدم العلم بالمرجح عدم
المرجح اللهم الا ان يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه لكن الكلام عليه
قد سبق وان ارادوا به انه لا يمكن ان يكون احد العددين ممتازا عن الآخر
بما لاجله يكون وجوده اولى من وجود الآخر فهذه دعوى لا بد من تصحيحها
بالدليل فلم لا يجوز ان يكون وجود الثاني حاصلا مع انه يكون وجود
الثالث محالا وان كنا لا نعرف ما لاجله لم يمتنع وجود الثاني وامتنع وجود
الثالث لا يقال الثالث مثل الثاني وحكم المثلين التساوي في كل الاحكام
اللازمة فلو صح حصول الاول صح حصول الآخر لانا نقول ان كان ما
قلتموه حقا فيلزم من وجوب الاول وجوب الثاني لكون الثاني مثلا للاول
فان لم يلزم ذلك لم يلزم ما ذكرتموه وتحقيقه وهو ان يقال لا ذاتي وجود
علم خاصيته التعلق بمعلوم واحد على التعيين جاز ايضا وجود علم خاصيته
التعلق بمعلومين معينين فقط وصريح العقل لا يستبعد ذلك بل يؤكده
وهو ان العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض لا بد وان يكون بعينه
متعلقا بهما والا لكان المتعلق هو مجرد المضادة وليس كلامنا فيها بل في
مضادة السواد والبياض فقد وجدنا علما متعلقا بمعلومين مع انه لا

يجب

يجب ان يتعلق بجميع المعلومات واذا ثبت ذلك بطل قولهم انه يلزم
من وجوب عدد معين وجوب اعداد لا نهاية لها وايضا العالم يصح تقديم
احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وثلاثة
اوقات وهلم جرا مع انه لا يصح تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه
باوقات لا نهاية لها فعلمنا انه لا يلزم من صحة وجود ما يكون ازيد من
الواحد صحة وجود ما لا نهاية له هذا السؤال اذا تمسكوا به في جانب
الثبوت اما اذا تمسكوا به في جانب الانتفا فيتجه سؤال آخر وهو ان
وجود ما لا نهاية له اما ان يكون محالا او لا يكون فان كان محالا فقيام
اعداد متناهية لم يقم الدليل على امتناعه فلا يلزم من تجويز ما لم يقم
الدليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه وان لم يكن محالا
لم يكن اللازم من تجويز عدد مخصوص امرا محالا فحينئذ لا تستقيم الحجة
وهذا السؤال انما يتعذر في الحقيقة بالسؤال الاول لانهم لو قدروا
على بيان انه يلزم من اثبات امور اكثر من الواحد اثبات امور لا نهاية لها
اندفع عنهم هذا السؤال المقدمة الثانية وهي قريبة من الاولى استدلالهم
بتساوي الشيئين في بعض الوجوه على تساويهما مطلقا ولنذكر لذلك سبعة
امثلة الاول قول المعتزلة لو قدرنا قيام صفة قديمة بذات الله تعالى
لكانت الصفة مساوية للذات في القدم وكل شيئين متساويين في
القدم يجب تساويهما في جميع الوجوه فيلزم ان تكون الذات مثلا للصفة
وان يكون كل واحدة منهما مثلا للاخرى وحينئذ لا يكون قيام الصفة بالذات
اولى من العكس الثاني قولهم لو كان الله تعالى عالما بالعلم لكان ذلك العلم
متعلقا بما يتعلق به علم الواحد منا فحينئذ يكونان متساويين في كون
كل واحد منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيلزم تساويهما مطلقا ثم يلزم
من قدم علمه قدم علمنا ومن حدوث علمنا حدوث علمه لتساويهما الثالث
قول كثير من المتكلمين في ابطال قول الفلاسفة في ان العالم قديم وله
علة قديمة ان العلة والمعلول اذا كانا قديمين لم يكن احدهما بان يكون
علة للآخر اولى من العكس فاما ان يكون كل واحد منهما علة للآخر فيكون
دورا وهو محال او لا يكون واحد منهما علة للآخر وفيه ابطال ما قالوه
الرابع استدلال كثير من المتكلمين على ان الله تعالى واحد بان قالوا لو وجد
الهين قديمين غير جسمين لم يتميز احدهما عن الآخر بالمكان ولا بالزمان

ولا بالوجوب والامكان فاذا كانا متماثلين فى نفى الزمان والمكان
والوجوب والامكان لزم تساويهما من كل الوجوه حتى يكون تعين
كل واحد منهما حاصلا للاخر وحينئذ يكون كل واحد منهما نفس
الاخر الخامس استدلال المتكلمين على نفى النفس الناطقة التى تقول
بها الفلاسفة بان النفس اذا لم تكن متحيزة ولا قايمة بالمتحيز وقد
جعلوها محل العلوم الكلية كانت النفس مساوية للعلم القايم بها
فى عدم الاختصاص بالحيز والمكان واذا كانا كذلك كانا متساويين
فلم يكن حلول العلم فى النفس اولى من العكس وهو محال السادس
استدلال المعتزلة على نفى الصفات عن البارى تعالى اذا لم يكن حاصلا
فى الحيز والمكان كانت ذاته مساوية لصفاته فى هذا المعنى فحينئذ
لا يكون قيام الصفة بالذات اولى من العكس السابع استدلال المتكلمين
على نفى الهيولى بانهم قالوا اذا لم تكن الهيولى متحيزة لم يكن كونها محلا
للصورة اولى من كون الصورة محلا لها والنظير مما ذكرناه واعلم ان هذه
المقدمة عندى ضعيفة جدا لان المتمسك بها اما ان يدعى ان المشتركين
فى امر واحد يجب ان يكونا مشتركين من كل الوجوه او لا يدعى ذلك
فان ادعى ذلك ظهر كذبه فان الانواع المندرجة تحت جنس واحد
لا يلزم من اشتراكها فى الحقيقة الجنسية تماثلها مطلقا بل الاشيا
المختلفة تكون متشاركة فى كون كل واحد منها مخالفا للاخر فلو لزم
من الاشتراك من بعض الوجوه التماثل لزم وجوب كون المختلفين متماثلين
وهو ظاهر الفساد واما ان سلموا انه لا يلزم من اشتراك الشيئين من
بعض الوجوه تماثلهما فعند ذلك تسقط هذه الادلة باسرها فانه
لا يلزم من كون الصفة مساوية للذات فى القدم تماثلهما مطلقا
فان صريح العقل لا يستبعد وجود شيئين لا اول لكل واحد منهما ثم
ان حقيقة كل واحد منهما تكون مخالفة لحقيقة الاخر وكذلك لا يستبعد
ان يكون علم الله تعالى مخالفا فى حقيقته وماهيته لعلم الواحد منا
وان كانا متشاركين فى كون كل واحد منهما علما متعلقا بذلك المعلوم
وكذلك ليس بمستبعد ان يكون العالم وعلته مع تساويهما فى القدم
تتخالفان فى الحقيقة وحينئذ تكون الحقيقة المخصوصة التى لاحدهما
تقتضى كونه محتاجا الى الاخر والحقيقة التى للاخر تقتضى الاستغنا

عن الاول وكذلك ليس بمستبعد ان يكون الالهان مع تساويهما فى
نفى المكان والزمان والوجوب والامكان يتخالفان بالحقيقة والماهية
وكيف لا نقول ذلك والعرضان اللذان يحلان محلا واحدا متساويان
فى اتحاد المحل والزمان والمكان ولا يلزم من ذلك تساويهما فاذا
لم يلزم من الاشتراك فى ثبوت هذه الصفات التماثل فلان لا يلزم من
الاشتراك فى نفيها التماثل كان اولى لان كل حقيقتين لا بد وان يكونا
متشاركين فى سلب ما عداهما عنهما وكذلك ليس بمستبعد ان يكون ذات
الله تعالى وصفاته وان كانتا متساويتين فى سلب الحيز والجهة الا
ان احديهما تكون مخالفة فى حقيقتها الاخرى فلاجل ذلك يكون احدهما
اولى بالموصوفية من الاخرى وكذلك القول فى امثال هذه الامثلة فقد
ذكرنا فى هذا الاصل من القوانين ما لو تيقنتها لقدرت على نقد الحدود
والادلة المذكورة فى الكتب الكلامية وتمييز الصحيح منها من الفاسد و
لنقتصر على هذا القدر ولنشرع فى المسائل المقصودة وبالله التوفيق
الاصل الثانى فى النظر وفيه ثلاث مسائل المسئلة الاولى فى الرد
على السوفسطائية اعلم انهم ثلاث فرق واسلمهم طريقة اللاادرية التى
تقول انا لا نعرف ثبوت شى ولا انتفاءه بل نحن متوقفون فى كل الاشيا
ومحصول ما يتمسكون به من الشبه اربع الشبهة الاولى قالوا انا لما تاملنا
المذاهب وجدنا فى كل واحد منها امورا يدعى اربابها فيها الضرورة مع
ان خصومهم يكذبونهم فى تلك القضايا فضلا عن المساعدة على ان العلم
بها ضرورى وذلك يقتضى القدح فى الضروريات وانما قلنا وجدنا فى
كل واحد من المذاهب امورا يدعى اربابها فيها الضرورة مع ان خصومهم
يكذبونهم فيها لاربع عشرة مسئلة منها ان المعتزلة ادعوا الضرورة
فى العلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار والظلم وايلام البرى
من الجرائم من غير عوض والاشعرية والفلاسفة اتفقوا على ان هذه
قضايا غير اولية بل هى مشهورة صحيحة فى بعض الصور دون بعض ومنها
ان بعض المعتزلة ادعى العلم الضرورى بكون العبد موجدا لافعاله مختارا
بين الفعل والترك والاشعرية والفلاسفة كذبوا هذه القضية وقابلوا
دعواهم الضرورة بدعوى ضرورة اخرى وهى ان فاعلية العبد للحركة
يمنة دون الحركة يسرة امر جائز فلا بد من استنادها الى امر واجب وهو

ارادة الله تعالى وزعموا ان استناد الجائز الى الواجب ضروري
ومتى ثبت استناد هذه الفاعلية الى ارادة واجبة لم يبق للمتكلم الا اختيار
ومنها ان المعتزلة والفلاسفة ادعوا العلم الضروري باستحالة رؤية
الاعمى في ظلمة الليل بقة بالاندلس وهو بالصين مع استحالة ان البصير
لا يرى في ضياء النهار الجبال العظيمة الحاضرة عنده وادعوا ايضا العلم
الضروري باستحالة رؤية ما لم يكن مقابلا ولا في حكم المقابل والاشعرية
جوزوا ذلك وكذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن ان يعلم ذلك
الامتناع بالضرورة ومنها ان جمهور العوام يضطرون الى العلم ببقاء
الالوان وساير الاعراض التي يستمر وجودها على طريقة واحدة مع ان
الاشعرية وكثيرا من المعتزلة ذهبوا الى امتناع بقائها ومنها ان الجمهور
ادعوا الضرورة في بقاء الاجسام والنظام انكر ذلك ومنها ان المجسمة
ادعوا العلم الضروري بان ما لا يكون مختصا بجهة ولا يكون متصلا بالعالم
ولا مباينا له فليس بموجود وجمهور الموحدين يكذبون هذه القضية فضلا
عن ان يدعى العلم الضروري بصحتها ومنها ان مثبتي الخلاء يدعون العلم
الضروري بان كل جسم ينتهي اما الى ملاء او الى خلاء ونفاة الخلاء يكذبون
هذه القضية ومنها ان القايلين بقدم الزمان يدعون العلم الضروري
بان كل حادث فلا بد وان ينتهي وجوده في الوهم الى وجود زمان سابق
وجمهور القايلين بالحدوث يكذبونهم في ذلك ومنها ان جمعا من الفلاسفة
يدعون العلم الضروري باستحالة حدوث الشيء لا من الشيء والمتكلمون
يكذبونهم في ذلك ومنها ان الفلاسفة يدعون العلم الضروري بان الممكن
لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والمتكلمون يكذبونهم في هذه القضية
في حق القادر فانهم يقولون فيه القادر يجوز ان يرجح احد مقدوريه
على الاخر لا لمرجح ومنها ان جمهور المتكلمين اتفقوا على ان اول العلوم
الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه ثم
ان الفلاسفة اتفقوا على ان المدرك للالم واللذة والجوع والعطش
ليس هو نفس الانسان بل المدرك لها قوى جسمانية هي من توابع النفس
الناطقة الانسانية التي هي الانسان بالحقيقة ومنها ان المتكلمين
باجمعهم ادعوا العلم الضروري بان الانسان هو المبني بهذه البنية المخصوصة
والفلاسفة باجمعهم كذبوا هذه القضية وجعلوا حقيقة الانسان شيئا

غير متحيز ولا قائم به ومنها ان الفلاسفة ادعوا العلم الضروري
باستحالة اعادة المعدوم وجمهور المتكلمين جوزوا ذلك ومنها
ان الاشعرية ادعوا العلم الضروري باستحالة كون الميت بل المعدوم
فاعلا والمعتزلة جوزوا ذلك في المتولدات فثبت بهذه المسايل
ان ارباب هذه المذاهب يدعون العلم الضروري بصحة بعض القضايا
مع ان خصومهم يكذبونهم فيها وانما قلنا ان ذلك يقدح في البديهيات
لان هذه القضايا التي ادعوا فيها ان صحتها معلومة بالضرورة اما
ان تكون في نفسها ضرورية الصحة او لا تكون فان كانت ضرورية
فالمنكرون لها منكرون للضروريات مع ان ذلك المنكر يعتقد انه
في ذلك الانكار على الحق فقد اشتبه الضروري عليه بغير الضروري
وان لم تكن ضرورية فالمعتقد فيها انها من الضروريات قد اشتبه عليه
غير الضروري بالضروري فعلى كلا التقديرين الضروري مشتبه بغيره واذا كان
كذلك لم يكن جزم الذهن مفيدا لكون المجزوم به ضروريا وبالعكس
فاذا لا بد من تمييز الباطل منها عن الحق بالدليل لكن الدليل انما يتركب
من المقدمات الضرورية فيتوقف كل واحد منها على الاخر فيكون دورا
لا يقال انه ليس الطريق الى تمييز الضروريات عن غيرها الاستدلال و
مطلق جزم العقل بذلك بل ان يفرض الانسان نفسه خالية عن جميع
الهيئات النظرية والعملية من العقايد والاديان والرقة والجنسية
والالف والعادة فكلما يجزم به العقل حينئذ فهو ضروري وما لا فلا
لانا نقول هذا باطل من وجوه ثلاثة احدها ان الهيئات الاعتقادية
ملكات مستقرة في النفس وهي لا تزول عندما نحاول زوالها واذا
تعذر زوالها فهي مانعة من الجزم بمقتضى حكم العقل فحينئذ لا نثق
بشيء من احكام العقل وثانيها هب انها ممكنة الزوال بمحاولتنا الا انها
لكن من الجائز ايضا ان يبقى في النفس هيئة لا نشعر بها على التفصيل في
تلك الحالة فحينئذ لا نشتغل بازالتها وان كنا قد ازلنا ساير الهيئات
ومع هذا الاحتمال لا يمكن الوثوق بها وثالثها هب انا نقطع بزوال جميع
الهيئات ولكن في هذه الحالة قد نجد العقل جازما بامور مختلفة الصحة
فانا لا يمكننا ان نتصور الاجسام وانتهاءها لا الى خلاء ولا الى ملاء ولا
ايضا نتصور انتهاء الزمان ولا جملة الحوادث الى ما لا يفرض فيه قبلية

وبعدية زمانية ايضاً ولا وجود شي غير مختص بالجهة ولا مختص بما
يختص بالجهة لا يقال الحاكم بهذه القضايا بديهة الوهم لا بديهة العقل
وبديهة الوهم كاذبة بدليل تصديقها بما يلزم منها بالضرورة نقايض
هذه القضايا ولو كانت صادقة لما صدقت بما ينتج نقايض ما حكمت
بصحتها لانا نقول هذا يقتضي توقيف معرفة صحة البديهيات على هذا الدليل
الذي ذكرتموه وحينئذ يعود الدور وايضاً فاذا توقفنا في الوثوق بحكم
البديهة على ان لا تكون جازمة بما ينتج نقايضها وجب علينا في كل
قضية بديهية ان نتفحص انه هل في مجزومات البديهة ما ينتج نقايضها
وذلك مما لا سبيل الى معرفته لان غاية ما يفيدنا التفحص ان لا نجد
شيئاً يناقض حكم البديهة وعدم الوجدان لا يكون دليلاً على عدم
الوجود على ما مر فثبت فساد ما ذكرتموه الشبهة الثانية قالوا لزوم
النظريات عن الضروريات اما ان يكون ضرورياً او لا يكون فان لم
يكن ضرورياً كان نظرياً فيحتاج في اثبات ذلك اللزوم الى نظر آخر
فيفضي الى التسلسل وهو محال وبتقدير التسليم فالمقصود حاصل
لان تلك الوسطيات التي لا نهاية لها لا بد وان يكون كل واحد منها
ملاصقاً للاخر والا لم يكن شي منها متصلاً بالاخر فلم يكن شي من العلوم
مفيداً لشي من العلوم واذا كان كل واحد منها ملاصقاً لشي آخر فلزومه
عن ملاصقه لا بد وان يكون بالضرورة والا لكان لا بد من متوسط
آخر فلا يكون الملاصق ملاصقاً هذا خلف فثبت ان لزوم النظريات
عن الضروريات واجب بالضرورة وحينئذ نقول ان كانت الضروريات
حاصلة للكل لكانت النظريات حاصلة للكل لكن التالي ظاهر الفساد
فيلزم ان لا تكون الضروريات حاصلة للكل فاذا كانت هذه العلوم
التي يدعون كونها ضرورية قد تكون حاصلة وقد لا تكون ومتى
لم تكن حاصلة فانها لا تحصل الا بالكسب والطلب ولا معنى للعلم
النظري الا ذلك فاذا صارت العلوم الضرورية نظرية فيلزم افتقارها
الى علوم اخرى سابقة عليها لا الى نهاية وذلك محال الشبهة الثالثة
ان هذه العلوم الضرورية اما ان يكفي في حصولها مجرد الفطرة
الانسانية او لا يكفي فان كفت لزم حصول هذه العلوم للانسان
من ابتداء وجوده حتى يكون الجنين عالماً بامتناع اجتماع النفي والاثبات

وبان الاشيا المساوية لشي واحد متساوية وان لم تكف فلا بد
من طريق اخر تكتسب به هذه العلوم فتكون هذه العلوم مكتسبة
لا بديهية لا يقال ان هذه العلوم انما تحصل من استقراء المحسوسات
فان الانسان اذا احس بامور جزئية تنبه حينئذ لمشاركات بينها و
مباينات ينتزع منها هذه العلوم البديهية لانا نقول اما اولاً فلا نسلم
ان الاحساس يفيد اليقين وسياتي بيانه ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان الاحساس
يمكن ان يكون مبدا لهذه العلوم البديهية بيانه ان نفرض الكلام
في قولنا الاشيا المساوية لشي واحد متساوية فنقول لا يمكن ان يستفاد
ذلك من الحس لوجوه ثلاثة احدها انه ليس شي من الجزئيات المحسوسة يعلم
كونها متساوية على التحقيق لشي واحد لان الحس لا يضبط ذلك وثانيها
ان الاستقراء لو افاد هذا العلم لكان ذلك من حيث انا لما احسسنا
بثبوت هذا الوصف في الخشب والحجر والحديد علمنا ان ثبوته في الخشب
ليس لكونه خشباً ولا لما ثبت في الحديد ولا بالعكس وحينئذ نعلم انها
انما كانت كذلك لانها متساوية لشي واحد ولكن هذه الطريقة لا تتم
الا بعد مقدمات كلية منها ان كل صفة انتفت مع وجود الحكم فليست
علة له وهذه المقدمة كاذبة ومنها انه لا بد من الحصر ومنها ان العلة
اذا حصلت حصل معها معلولها حتى يعلم انه يلزم من كون تلك الامور
متساوية لشي لواحد حصول المعلول وهو متساوياتها ومنها ان القدر
المشترك بين هذه الصور ليس الا كونها مشاركة لشي واحد وظاهر
ان العلم بان الاشيا المساوية لشي واحد متساوية اظهر من كل واحد
من هذه المقدمات وثالثها ان هذا العلم يستفاد اما من الاحساس بكل
الجزئيات واما من الاحساس ببعضها والاول باطل لتعذره ولاجل
ما يعلم ان العلم بالاشيا المساوية لشي واحد متساوية قد يحصل
دون استقراء كل الجزئيات ولاجل ان الاحساس انما يفيد الحكم في الجزئيات
المحسوسة لا في الجزئيات الوهمية التي لا نهاية لها التي يتوقف صدق القضية
الكلية على ثبوت الحكم فيها باسرها وبهذا بطل ان يكون المفيد هو استقراء
بعض الجزئيات فثبت بما ذكرناه انه لا يمكن استفادة هذه العلوم البديهية
من استقراء المحسوسات وهي ايضاً ما كانت حاصلة في ابتدا الخلقة فلم
يبق الا ان يكون طريق تحصيلها الكسب وذلك يوجب التسلسل

وَامّا الدّور وهما محالان وذلك يقدح في حصول العلم الشبهة
الرابعة ان الجزم بالبديهيات ليس اقوى من الجزم بالمحسوسات ثم انه لا
اعتماد على الجزم بالمحسوسات لبيت مسائل منها ان العلم الضروري حاصل
بان زيدًا المشاهد ضحوة النهار هو الذي شوهد بالبكرة مع الاتفاق
من المتكلمين على ان الله تعالى يجوز ان يكون قد خلق شخصًا مثل زيد من
جميع الوجوه فمع هذا التجويز لا يكون ذلك الجزم صحيحًا ومنها ان الواحد
منا اذا خرج من داره فانه يجوز من الله تعالى ان يقلب ما فيه من الاواني
اناسًا فاضلين علماء ومع هذا التجويز كان ينبغي ان لا يحصل الجزم بعدم
ذلك فلما حصل كان ذلك الجزم باطلا لا يقال هذا انما يتوجه على الاشعرية
امّا على المعتزلة والفلاسفة فلا اما المعتزلة فلانهم يقولون ان تجويز
ذلك منه تعالى يقتضي ان لا يكون المعجز دليلا على الصدق وذلك يوجب
اشتباه النبي بالمتنبي وانه قبيح وهو غير جايز على الله تعالى واما الفلاسفة
فلانهم يقولون هذا انما يتوجه على من يثبت فاعلا مختارًا يفعل ما يشا
باختياره فاما القايل بالموجب فلا يلزمه ذلك لانا نقول هب انه
يمكنهم ابطال ذلك بما ذكروه من الدليل ولكن كان يجب ان يكون لا
قبل علمه بذلك الدليل غير قاطع بعدم هذه الاحتمالات وان لا يحصل له
الجزم الا لمن عرف ذلك الدليل ولما لم يكن الامر كذلك بطل ما ذكروه
وايضا فلان الفلاسفة لا يمكنهم القطع بانه لا يحدث في الفلك شكل
غريب نادر يقتضي ذلك واذا لم يمكنهم القطع بذلك بطل ما ذكروه ومنها
ان المبرسم والسوداوي يتخيلان صورًا واشخاصًا لا وجود لها في الخارج
بالاتفاق مع انهما جازمان بوجودها ومشاهدتها والانبياء والاولياء
يشاهدون صورًا واشخاصًا لا وجود لها في الخارج عند الفلاسفة
فاذا جاز ان يشاهد الانسان صورًا يجزم بوجودها في الخارج مع انه
لا يكون كذلك فكيف تكون مشاهدته لهذه الصور مفيدة للجزم بوجودها
ومنها ان النايم يشاهد صورًا يجزم بوجودها حال نومه ثم ينتقل
الى حالة اخرى يظهر له هناك ان الذي شاهده في الحالة الاولى كان
خيالا وباطلا فاذا جاز ذلك جاز ان يكون هناك حالة اخرى ينتقل اليها
وفيها يظهر له ان الذي شاهده حال اليقظة كان ايضًا خيالا باطلا
ومنها ان الانسان يرى القطرة النازلة خطًا مستقيمًا والذبالة التي

تدار دايرة مع ان القطرة والذبالة ليستا خطا ولا دايرة ومنها انا
قد نشاهد المتحرك ساكنًا كالظل الذي هو متحرك في نفسه ونحن نراه
ساكنًا وكذلك السفينة اذا سارت في البحر عند استوا الرياح واستوا
سطح الما فان سيرها يكون في غاية السرعة مع ان اهلها لا يحسون
بالحركة اصلًا وقد نرى الساكن متحركا كالذي في السفينة فانه يرى
الشط متحركا وقد نرى الكبير صغيرًا كما نشاهد الكواكب مع عظمها صغيرة
وقد نشاهد الصغير كبيرًا كما نرى العنبة في الما كالاجاصة وكما نرى نار
السراج من البعيد اكبر منها اذا شاهدناها من القريب وقد نرى المستقيم
منتكسًا كما نرى صورة الشجرة في الما منتكسة وقد نرى الواحد اثنين كما
اذا غمزنا على عين ونظرنا الى القمر فانا نراه قمرين وقد نحس بالشي على
خلاف ما هو عليه كما نرى السراب شرابًا وكل ذلك يرفع الامان من
المحسوسات وانما قلنا ان الجزم بالمحسوسات لما لم يفد اليقين وجب ان
لا يكون الجزم بالاوليات مفيدًا لليقين لان الجزم في البابين على السوا
فاذا ارتفع الامان عن احدهما فقد ارتفع الامان عن الاخر لا يقال
ان السوفسطائي المورد لهذه الشبهات هل يعترف بوجود نفسه وبصدور
هذه الاسولة عنه وبتوجهها علينا ام لا فان لم يعترف فقد سقطت
مكالمته وان اعترف بذلك بطلت سفسطته لانا نقول هذا الاشكال
انما يتوجه على العنادية الذين يقولون انا نجزم بنفي حقايق الاشياء واما
اللاادرية فهم يقولون الكلام الذي ذكرته انت لو خلا عن المعارض
الذي اوردته انا لكان يفيد الجزم ولكن لاجل تلك المعارضات
زال الوثوق فلا جرم لا قطع بشي اصلا لا بجزم ولا بعدم جزم فهذا
جملة ما تمسك به اللاادرية ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم
الذين يعاندون فيقولون نحن نجزم بانه لا موجود اصلا وشبهتهم
انما نشات من الاشكالات المتعارضة ونحن نذكر منها امثلة ثلاثة تنبيها
على الباقي فالاول لو كان في الوجود موجود لكان ذلك الموجود اما ان
يكون مشاركا في الوجود لموجود غيره او لا يكون لكن القسمان باطلان
فالقول بالوجود باطل وانما قلنا ان القول بكون الوجود مشتركا باطل
لانه ان كان السواد مثلا مشاركا للبياض في وجوده وهو مخالف له
في سواديته وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكونه سوادًا مغاير

لكونه موجودا لكن ذلك محال لان وجود الشي لو كان وصفا زايدا
عليه لكان ذلك الوجود اما ان يكون معدوما فيكون الشي موجودا
بوجود معدوم وهو محال او موجودا فيكون وجوده زايدا عليه فيتسلسل
وايضا فاتصاف الماهية بالصفة الثبوتية مسبوق بثبوت الموصوف
فلو كان الوجود صفة زايدة على الماهية لكانت الماهية موجودة
قبل كونها موجودة وذلك محال واما قلنا ان القول بكون الوجود
غير مشترك محال اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون المقابل للسلب امرا
واحدا بل امورا كثيرة فحينئذ يبطل الانحصار بين النفي والاثبات واما
ثانيا فلانا نعقل كون الشي موجودا لا يختلف باختلاف اعتبار كونه
سوادا او بياضا او جوهرا او عرضا ولولا ان الوجود امر مشترك بينهما
والا لما كان كذلك والثاني لو كان في الوجود موجود لكان ذلك الموجود
اما ان يكون ممكنا او واجبا والقسمان باطلان لما سياتي من الاشكالات
التي تقدح في الامكان وفي الوجوب فثبت انه لا موجود والثالث
لو كان الجسم موجودا لكان اما ان يتناهى قبوله للانقسام وهو باطل
لادلة نفاة الجزء او لا يتناهى وهو باطل ايضا لادلة مثبتي الجزء فاذا
الجسم ليس بموجود وظهر من هذا ان ماخذ شبهة هذه الفرقة القدح
في الاصول بالاشكالات المتوجهة على كل واحد من الاقسام والادلة
قد يتمسكون بذلك في بيان انه لا وثوق بحكم العقل فان مقدمات
هذه الاقيسة كلها جلية ولا يتاتى الطعن في شي منها الا بالتعسف
ثم نعلم مع ذلك انها باسرها ليست حقة ومنكروا النظر قد يتمسكون
بهذه الشبهة في بيان ان النظر لا يفيد العلم ومنهم فرقة اخرى تسمى
بالعندية وهم الذين يقولون ان حقايق الاشيا تابعة للاعتقادات
لا ان الاعتقادات تابعة للحقايق فمن اعتقد في العالم انه قديم كان
قديما في حقه وبالعكس واحتجوا على مذهبهم بان الصفراوي يجد السكر
في فمه مرا فدل ذلك على ان الحقايق تابعة للادراكات فهذه جملة
ما امكننا ان نقوله في تقرير مذاهب السفسطة والجواب ان العلما
اختلفوا في انه هل يجوز المناظرة معهم والمحققون اتفقوا على انها غير جايزة
لان المعنى من المناظرة استفادة العلم بالمجهول بواسطة امور معلومة
ثم لا يجوز ان يتوقف حصول العلم بكل شي على العلم بشي اخر لوجهين

اما اولا فلانه يلزم استناد كل علم الى علم اخر سابق عليه فيلزم اما
التسلسل واما الدور والفطرة شاهدة بان مناظرة الانسان في
نظره ليس كذلك واما ثانيا فلانا لو سلمنا صحة التسلسل والدور
لكن لا بد وان يفرض هناك علوم غير متناهية يلزم البعض عن البعض
فلزوم الشي عن ملزومه لا يكون بتوسط شي ثالث والا لم يكن الملزوم
ملزوما واذا لم يكن لزوم كل واحد منها عن ملزومه بواسطة شي
اخر كان العلم بلزوم كل واحد منها عن ملزومه غير موقوف على الدليل
بل يكون حاصلا بالضرورة فثبت ان المناظرة لا غنا فيها عن علوم
ضرورية لا يتوقف حصولها على الاستدلال واذا كان كذلك استحال
اثباتها بالنظر والاستدلال فثبت انه لا يجوز المناظرة مع السوفسطائية
نعم نعد عليهم امورا لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها حتى يظهر كذبهم
في انكارهم حقايق الاشيا وذلك مثل ان نقول لهم هل تميزون بين
الدخول في النار وبين الدخول في الما وهل تميزون بين الضرب وعدمه
وهل تميزون بين مذهبكم وبين ما ينافضه فان قالوا لا ظهرت مكابرتهم
فحينئذ لا يستحقون الا الايجاع والايلام وان اعترفوا بطلت سفسطتهم
واما الشبهة التي ذكروها فالصحيح انها لا تستحق الجواب ايضا لان الجواب
عبارة عن بيان الخطا الذي لاجله وقع الغلط في المطلوب ولما
استحال وقوع الغلط في المطلوب لم تكن الشبهة مستحقة للجواب
ومع ذلك فانا نشير الى ماخذ الاجوبة عن الشبه المذكورة اما قولهم
كل واحدة من الفرق ادعت الضرورة فيما كذبها فيه خصمها وذلك
يقدح في صحة البديهيات قلنا انا نعني بالبديهي ما يكون مجرد تصور
حقيقة الموصوف وحقيقة الصفة كافيا في جزم الذهن باثبات احدهما
للاخر ومثل هذه القضايا لا يقع الاختلاف فيها نعم الخلاف انما
يقع لعدم تحصيل المفهوم من الطرفين ولتحقق ذلك في بعض الصور
التي ذكروها اما الاختلاف في حسن الصدق وقبح الكذب والظلم
فذلك لعدم تحصيل مفهوم الحسن والقبح فان الحسن والقبح قد يراد
بهما ما يلايم النفس وما ينافرها وبهذا المعنى حسن العدل وقبح الظلم
ضروري وقد يراد بهما كونه بحال يترتب على فعله او على تركه الثواب
والعقاب وكل احد يعلم ان هذا المعنى غير ضروري وهكذا القول في

سائر الصور التي ذكروها على ما سيأتي تحقيق كل واحد منها في الموضع اللائق به من هذا الكتاب ان شا الله عز وجل قوله العلوم النظرية لازمة للعلوم الضرورية فيستدل بعدم العلوم النظرية على عدم العلوم الضرورية قلنا لا نزاع في ان عدم حصول العلم النظري لعدم حصول شي من العلوم الضرورية المنتجة له ولكن لم قلتم ان العلم الضروري اذا امكن عدم حصوله فانه يصير نظريا بيانه ان العلم الضروري بنسبة امر الى امر بالنفي او الاثبات مشروط بحصول حقيقة المنسوب والمنسوب اليه في الذهن لان التصديق لا محالة مشروط بالتصور وحصول تلك التصورات غير واجب في الذهن فلا جرم قد يكون الانسان ذاهلا عن العلوم الضرورية كما يكون ذاهلا عن العلوم النظرية نعم الفرق بين العلم الضروري والعلم النظري ان في العلم الضروري متى حصل تصور ما فيه من المفردات وجب حصول التصديق وفي العلم النظري لا يجب ذلك مثال العلم الضروري ان من تصور حقيقة الواحد والاثنين والنصف استحال منه ان لا يحكم بكون الواحد نصف الاثنين ومثال العلم النظري ان من تصور حقيقة العالم والحادث فمجرد هذين التصورين لا يكفي في الجزم بكون العالم حادثا فالحاصل ان العلم الضروري والعلم النظري يشتركان في جواز ذهول الانسان عنهما ويفترقان في ان الضروري يكون التصديق فيه لازما للتصور وفي النظري لا يكون كذلك واذا ثبت ذلك لا يلزم من جواز الذهول عن العلوم الضرورية حاجتها الى النظر لان المحتاج الى النظر هو الذي لا يكون تصديقه لازما لتصوره فان قيل قد سلمتم جواز الذهول عن العلوم الضرورية فهل تجوزون ان يحصل للانسان اعتقادات مناقضة لها قلنا لا لان التي تكون مناقضة للقضية الاولية لا بد وان تكون مساوية لها في موضوعها وصفتها ونحن قد بينا ان حضورهما في الذهن علة لحصول التصديق واذا استحال حصول تلك التصورات مع عدم ذلك التصديق فلان يمتنع حصولها مع ما يناقضها كان اولى فظهر انه وان جاز الذهول عن العلوم الضرورية لكن لا يجوز وقوع الخطا فيها فان قيل كما ان اصحاب الحق لا بد وان ينتهي تحليل دليلهم الى مقدمات علم صدقها ابدا فكذلك اصحاب الشبهة لا بد وان ينتهي تحليل

شبههم الى مقدمة ما اخطأوا فيها ابتدا لا بسبب خطا سابق والا لزم اما التسلسل واما الدور فذلك الخطا الواقع ابتداء لا بد وان يكون واقعا في القضايا الضرورية لانه لو لم يقع الخطا في المقدمات الضرورية استحال وقوعه في النظريات لما ثبت ان النظريات لازمة للضروريات قلنا لا نسلم ان خطاهم لا بد وان يكون واقعا في القضية الضرورية بل لا بد وان يكون ذلك الخطا واقعا في قضية نظرية اعتقدوها اعتقادا خطا ابتدا ثم ترتب على ذلك الخطا سائر انواع الخطا الشبهة التي ذكروها قوله الفطرة اما ان تكون كافية في حصول هذه الضروريات او لا تكون قلنا انها غير كافية بل لا بد من استحضار تصور مفردات هذه القضايا الاولية ثم متى حصلت تلك التصورات وجب حصول التصديق وتلك التصورات انما تستفاد من الحواس ولا ندعي ان حصول هذه القضايا انما يكون بواسطة استقراء تلك الاحكام في الجزئيات حتى يتوجه علينا ما ذكرتموه بل الحس يفيد حصول صور هذه الماهيات في الذهن ثم ان تلك التصورات متى حصلت ترتب عليها حصول ذلك التصديق لا محالة قوله لا اعتماد على المحسوسات فيوجب ان لا يعتمد على الاوليات قلنا لا نسلم انه لا اعتماد على المحسوسات قوله اذا شاهدنا زيدا قطعنا بانه هو المشاهد بالامس مع القطع بجواز ان يكون هذا شخصا اخر مثله من كل الوجوه خلقه الله تعالى الآن قلنا المحسوس وجود هذا المشاهد وذلك لا شك فيه فاما ان هذا هو الذي شوهد بالامس فليس ذلك امرا محسوسا فالخطا فيه لا يكون خطا في المحسوس وهذا هو الجواب عن قوله انا اذا خرجنا عن الدار جوزنا ان ينقلب ما فيها من الاواني اناسا فاضلين فان هذا التجويز ليس تشكيكا في وجود شي محسوس بل في امر اخر غير محسوس فلا يكون ذلك طعنا في المحسوسات قوله النائم يجزم بما يشاهده ثم يتبين له عند اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا فجاز ان يكون الامر في اليقظة كذلك قلنا نحن نجد من انفسنا ان هذا الكلام لا يشككنا في علمنا بوجود انفسنا والامنا ولذاتنا ولا فرق اقوى مما يجده الانسان من نفسه واما ما ذكروه من الغلط في الرؤية فالبحث المستقصى فيها مذكور في كتاب المناظر ولا يتسع له هذا الكتاب واما شبهة العنادية فحاصلها يرجع

الى القدح فى الاصول بابطال جميع اقسامها فيكون الجواب عنها ببيان
ضعف ما ذكروه فى ابطال كل تلك الاقسام وذلك مما سيأتى ان شاء الله
واما شبهة العندية فساقطة لان الذى يختلف باختلاف الاشخاص
هو الامور الاضافية فاما حدوث العالم وقدم الصانع وغير ذلك
فهى امور حقيقية فيستحيل ان تختلف باختلاف الاشخاص قوله الصفراوى
يجد السكر فى فمه مرا قلنا لان فى فمه مرة بالطبع فاذا خالطها السكر
تغير طعمه بسبب ذلك فهذا جملة الكلام على السوفسطائية وبالله التوفيق
المسئلة الثانية فى بيان ان النظر يفيد العلم اعلم ان من عرف حقيقة النظر
الذى ندعى افضاءه الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك بياننا انا نعنى بالنظر
التفكر المتضمن مجموع علوم اربعة احدها العلم البديهى بالمقدمات
الحاصلة فى الذهن على الترتيب اعنى ان يحصل البعض عقيب البعض وثانيها
العلم البديهى بصحة ترتيب تلك المقدمات وثالثها العلم البديهى بلزوم
المط عن تلك المقدمات المترتبة التى علمت صحتها وصحة ترتيبها بالضرورة
ورابعها ان ما علم لزومه من الامور التى علمت صحتها بالبديهة كان صحيحا
فمرادنا بالنظر ذلك وكل عاقل يعلم ببديهة عقله ان من حصلت له هذه
العلوم الاربعة فانه لا بد وان يحصل له العلم بصحة المط فثبت ان من
تصور حقيقة النظر الذى ندعى افضاءه الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك
فان قيل نحن لا ننازعكم فى اطلاقكم اسم النظر على مجموع العلوم الضرورية
الاربعة التى ذكرتموها لان النزاع فى العبارات غير لائق بالعقلاء
ولكنا نقول ان النظر والفكر امر يجده الانسان من نفسه ويميز بينه
وبين العلوم الضرورية القائمة به والنزاع انما وقع فى ان النظر الذى
ندرك التفرقة بينه وبين العلوم الضرورية هل يفيد العلم ام لا فمرجع حقكم
ان تقيموا الدلالة فى محل النزاع لا فى غيره ثم ان سلمنا جواز تفسير النظر
بما ذكرتموه لكن لا نسلم ان تلك العلوم الضرورية تفيد العلم النظرى بيانه
ان العقلاء باسرهم اتفقوا على ان تلك العلوم الضرورية لا يجوز ان تفيد
علما نظريا وذلك لان الاشعرية اتفقوا على ان العلم النظرى انما يحصل
بخلق الله تعالى وانه لا تاثير للعلوم الضرورية فيها واما المعتزلة فعندهم
ان النظر جنس مغاير للعلوم وهم زعموا ان المولد للعلم النظرى ليس
هو تلك العلوم الضرورية بل هو الجنس الآخر فاما الفلاسفة فان عندهم

لا انظار اسباب معدة لصيرورة النفس الناطقة مستعدة استعدادا
تاما لتلك العلوم فاما حصول تلك العلوم فانما يكون من العقل الفعال
فثبت ان احدا من اصحاب المذاهب لم يجعل العلم النظرى معلول تلك العلوم
الضرورية فيكون ما ذكرتموه على خلاف اجماع العقلاء فيكون باطلا ثم ان
سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضى كون النظر بالمعنى الذى ذكرتموه مفيدا للعلم
الا ان ههنا شبها توهم نقيض ذلك وهى عشرة امور الاول النظر لو كان
مفيدا للعلم لكان العلم بكونه كذلك اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول
باطل لان الضرورى يجب اشتراك العقلاء فيه لكن العقلاء لم يتفقوا على كون
النظر مفيدا للعلم والثانى ايضا باطل لان ما كان طريقا الى معرفة شئ آخر
لا بد وان يكون معلوما قبل العلم بذلك المطلوب فلو اثبتنا صحة النظر بالنظر
لزم ان يكون صحة النظر معلومة قبل كونها معلومة لانها من جهة كونها مطلوبة يجب
ان لا تكون معلومة ومن جهة كونها طريقا يجب ان تكون معلومة لكن كون
الشئ معلوما قبل نفسه محال فتصحيح النظر بالنظر ايضا محال الثانى انا اذا
نظرنا وتفكرنا يحصل لنا عقيب النظر اعتقاد فاما ان يكون العلم بكون
ذلك الاعتقاد علما ضروريا او نظريا والاول باطل لان الضرورى يجب
اشتراك كافة العقلاء فيه وخصم ذلك الناظر غير معترف بان الاعتقاد الذى
حصل له عقيب نظره علم وان كان العلم بكون ذلك العلم الذى حصل له
عقيب النظر علما نظريا كان الكلام فيه كالكلام فى الاول فيفضى الى التسلسل
وهو محال الثالث ان الناظر طالب والطالب لا بد له من مطلوب وذلك
المطلوب اما ان يكون معلوما للناظر او لا يكون فان كان معلوما استحال
منه طلبه لاستحالة طلب تحصيل الحاصل وان لم يكن معلوما استحال منه
الطلب ايضا لانه اذا وجده كيف يعلم انه هو الذى كان مطلوبا له الرابع
انا نجد كثيرا من اهل الاديان يعتقدون مذهبا ويكونون جازمين بصحته
ثم انه يتبين لهم بعد حين فساد ذلك فاذا كان كذلك فكيف يأمن الواحد
منا من ان الذى يعتقد الآن صحته يكون صحيحا بل يحتمل ان يكون فاسدا
وانه سيظهر له بعد ذلك فساده ومع هذا التجويز كيف يحصل اليقين الخامس
انا نجد اهل العلم متفرقين الى فرق كثيرة كل واحد منهم اختار مذهبا وجزم
به ولم يخالجه ريب ولا شك ثم انهم اذا اجتمعوا على المناظرة كان كالسيف
يضارب به وكل من كان منهم احذق كان اقدر على ترويج مذهبه ثم ان الغالب

لانسان زيادة صار مغلوباً لانسان آخر فوقه في الذكاء والكياسة وايضاً
نرى انساناً يصنف كتاباً يعظم وقعه في القلوب والناس يتلقون كل
ما فيه بالقبول ويعتقدون انه ليس وراء ما فيه تحقيق وتدقيق ثم يجيء
بعده انسان آخر يستخرج وجوه ضعف ما في ذلك الكتاب وسخافته
حتى يتبين لكل منصف ان الذين كانوا يقولون بصحة ما في ذلك الكتاب
كانوا على الخطأ والضلالة واذا كان كذلك فما الذي يؤمننا من ان يكون
حالنا مع ما نحن فيه كذلك ومع هذا الاعتقاد كيف يحصل اليقين السادس
انا اذا استدللنا بدليل فاما ان نتوقف افادة النظر في ذلك الدليل
على العلم بكونه غير معارض بدليل آخر او لا نتوقف والثاني محال لان
بتقدير حصول المعارض اما ان نجزم بالاعتقادين معاً وهو محال او
نجزم باحدهما دون الآخر وهو ايضاً محال لانه ليس احدهما بالقبول والآخر
بالرد اولى من العكس او لا نقبل واحداً منهما فحينئذ تكون افادة النظر في
الدليل للعلم موقوفة على نفي المعارض لا يقال ان حصول المعارض للادلة
العقلية محال لانا نقول انه وان استحال حصول المعارض للدليل العقلي
حقيقة لكن لا يستحيل حصوله بحسب الظن وبهذا التقدير يرتفع الامان
عن كل واحد منهما الا ترى ان العلم الضروري بالفرق بين الحركات الجمادية
والحركات الحيوانية يقتضي اسناد افعال الحيوانات اليها والعلم الضروري
بافتقار الممكن الى المرجح يقتضي اسناد افعال الحيوانات الى غيرها وليس
احد الوجهين اظهر عند العقل من الجانب الثاني فالتعارض حاصل
عند العقل وان لم يكن حاصلاً في نفس الامر واذا كان كذلك فالانسان
اذا استدل بدليل فهو يجوز ان يحصل عنده ما لا يكون هو اولى بالرد
مما يتمسك به من الدليل وذلك يقدح في النظر واما ان قيل ان افادة
النظر للعلم تتوقف على نفي المعارض فالعلم بنفي المعارض ليس بضروري
فهو نظري لا محالة فلا بد من دليل يدل على نفي المعارض ثم الكلام في نفي
ما يعارض ذلك الدليل كالكلام في الاول فيفضي الى ان نتوقف افادة
النظر للعلم على ادلة لا نهاية لها وذلك محال السابع افادة النظر للعلم
اما ان تتوقف على الشعور بدلالة الدليل على ذلك المدلول او لا تتوقف
فان توقف لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول علم باضافة
امر الى امر والعلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فاذاً العلم بدلالة

الدليل

الدليل على المدلول موقوف على العلم بوجود الدليل ووجود المدلول
فلو استفيدنا العلم بالمدلول من العلم بوجه دلالة الدليل عليه لزم
الدور واما ان لم يتوقف افادة النظر للعلم على معرفة وجه دلالة
الدليل فهو باطل لان الدليل اذا اعتبر من غير وجه دلالته على المدلول
كان ذلك الوجه اجنبياً عن المدلول فينقطع التعلق عنه ونحن نعلم
بالضرورة ان ما لا تعلق له بالشيء لم يلزم من العلم به العلم بالشيء فلا
يكون النظر مفيداً للعلم الثامن النظر طلب للعلم بالمدلول وطلب الشيء
يمتنع حصوله عند حصول ذلك الشيء فالنظر يمتنع حصوله عند حصول
العلم فاذا كان حال وجود النظر يستحيل وجود العلم استحال ان يكون
النظر مؤثراً في العلم او ملزوماً له لاستحالة كون المعدوم مؤثراً او
ملزوماً للموجود فاذاً لو حصل العلم عند النظر لكان حصوله جارياً مجرى
حصوله مع سائر الاعراض وكما لا نقول في سائر الاعراض انها تفيد العلم
فكذلك يجب ان لا نقول في النظر انه يفيد العلم التاسع وهو انكم لما جعلتم
النظر عبارة عن مجموع علوم ضرورية لحصول العلم النظري عند حصولها
اما ان يكون واجباً او جائزاً فان كان واجباً وجب ان يكون حكم العلم
النظري مثل حكم العلم الضروري في الدوام وامتناع الزوال عند عروض
الشبهة والخروج عن القدرة والاختيار وعدم استحقاق المدح والذم
والامر والنهي لوجوب حصول اللازم عند حصول الملزوم والتوالي كاذبة
فالمقدم مثلها وان كان حصول العلم النظري عند حصول تلك العلوم
الضرورية غير جائز فحينئذ يمكن ان يحصل العلم الصحيح بكماله في الدليل
مع انه لا يحصل العلم بالمدلول فحينئذ يكون اعتقاد وجود المدلول في الحال
هذه اعتقاداً لشيء ليس له ما يوجبه ويقتضيه ولا معنى لاعتقاد المقلد
الا هذا فعلمنا ان العقائد الحاصلة عقيب استكمال النظر ليس شيء منها بعلم
العاشر ان النظر لو كان مفيداً للعلم لكان نظرنا لغيرنا في دلالتنا يفيده
العلم ولما لم يكن كذلك علمنا ان النظر لا يفيد العلم ثم ان سلمنا ان العلوم
الضرورية التي سميتموها بالنظر تفيد العلم ولكن ثبوت صحة اجتماع
العلوم الكثيرة في الذهن دفعة واحدة محال بيانه انا لما جربنا انفسنا
وجدنا انا متى وجهنا الذهن نحو العلم بشيء استحال منا توجيهه نحو العلم
بشيء آخر فعلمنا تعذر اجتماع العلوم الكثيرة في الذهن دفعة واحدة فاذا

كان المقتضي للعلم النظري هو مجموع العلوم الضرورية وقد ثبت
استحالة اجتماعها امتنع القول بكونها مفيدة للعلم النظري والجواب
عن هذه الاسولة من حيث الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو انا
نقول هذه الكلمات التي ذكرتموها تارة في الاعتراض وتارة في الاستدلال
هل افادكم علما بفساد مذهبنا وصحة مذهبكم ام لا فان افادتكم ذلك
فقد اعترفتم بان النظر قد افاد العلم في الجملة وذلك يناقض قولكم
انه لا يفيد العلم اصلا وان لم تفدكم شيئا فقد اعترفتم بسقوط كلامكم
بالكلية لا يقال غرضنا من هذا معارضة كلامكم الفاسدة بكلام آخر
فاسد حتى يتساقطا لانا نقول معارضة الفاسد بالفاسد هل افادتكم
علما بسقوطها ام لا فان افادتكم ذلك فقد اعترفتم بكون النظر مفيدا
للعلم وان لم يفدكم ذلك فقد اعترفتم بانه لا فائدة في شيء مما ذكرتموه
واما من حيث التفصيل فنقول قولكم النظر امر يجده الانسان من نفسه
ويميز بينه وبين العلوم الضرورية قلنا النظر حقيقة ليس الا مجموع علوم
ضرورية لا كيف كانت بل بشرط خاص وهو ان يكون حصولها على التعاقب
في ازمنة متوالية ويكون البعض تعلق بالبعض على وجه يلزم من حصول
تلك العلوم حصول العلم بشيء آخر فالعلوم او الظنون اذا كانت واقعة على
هذا الوجه سميت نظرا وانما اذا التفت اليها لا من هذا الاعتبار بل من
حيث انها علوم فهي لا تسمى نظرا والدليل على ان النظر ليس الا ما ذكرنا
انا اذا اجربنا انفسنا لم نجد للفكرة والنظر معنى الا ترتيب علوم او ظنون
ليتوصل بها الى علوم او ظنون ولا نجد شيئا وراء ذلك ثم لا معنى للترتيب
الا ما ذكرناه من حصول بعضها عقيب بعض في ازمنة متوالية قوله ان
احدا من ارباب المذاهب لم يذهب الى ان هذه العلوم الضرورية تفيد
العلم النظري قلنا لا نم فان الاشعري وان كان مذهبه ان حصول العلم
عقيب النظر باجراء العادة الا ان جمهور اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن
حصول العلم وفسروا التضمن بملازمة العلم النظري للنظر وفسروا النظر
بالترتيب في انحاء العلوم الضرورية فنحن نقول بهذه الملازمة وايضا فابو
الحسين البصري وهو الرجل في المعتزلة ذهب الى ان هذه العلوم الضرورية
توجب العلم النظري فثبت ان الذي اخترناه ليس مذهبا على خلاف الجمهور
وايضا فهب انه كذلك لكن الدليل لما ساقنا اليه وجب قبوله قوله العلم

بكون النظر مفيدا للعلم ضروري او نظري قلنا ضروري لانا بينا انا
نعني بالنظر تلك العلوم الاربعة وبينا ان اقتضاءها للعلم النظري ضروري
فاندفع عنا هذا الاشكال فاما الاصحاب فكلهم عولوا في ان النظر مفيد
للعلم على ان قالوا ان النظر لو كان فاسدا لكان العلم بفساده اما ان يكون
ضروريا وهو باطل لاختلاف العقلاء فيه او نظريا فيكون ذلك نفيا للشيء
بنفسه وهو متناقض ثم سألوا انفسهم فقالوا لو كان النظر مفيدا للعلم لكان
العلم بكونه كذلك اما ان يكون ضروريا فكان يجب ان يكون متفقا عليه
بين العقلاء او نظريا فيفضي الى اثبات الشيء بنفسه وهو محال ثم اجابوا
عنه بان قالوا نفي الشيء بنفسه متناقض لكن اثبات الشيء بنفسه غير متناقض
فظهر الفرق ولقائل ان يقول اثبات الشيء بنفسه متناقض لانه من حيث
انه مطلوب وجب ان لا يكون حاصلا ومن حيث انه آلة الطلب وجب
ان يكون حاصلا في الحال وذلك متناقض فظهر مما ذكرنا ان نفي كل النظر
بالنظر واثبات كل النظر بالنظر متناقض فاذن لا مخلص الا باحد الامرين
احدهما التوقف في الفساد والصحة والثاني دعوى الضرورة اما في
الصحة او الفساد لكنا اذا فسرنا النظر بما ذكرناه صح منا دعوى الضرورة
في كونه مفيدا للعلم اما من فسره بغير ما ذكرناه فانه لا يمكنه دعوى الضرورة
بل لا بد من الاستدلال وحينئذ يلزمه التناقض الحاصل من اثبات الشيء
بنفسه بحيث لا محيص عنه فثبت انه لا يمكن بيان كون النظر مفيدا للعلم
الا بالطريق الذي ذكرناه قوله كيف يعرف ان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
علم بالضرورة ام بالنظر قلنا بالضرورة لانا اذا عرفنا انه لازم عن العلوم
الضرورية وعرفنا بالضرورة ان اللازم عن الضروري يجب ان يكون
صحيحا فحينئذ يحصل اليقين بان اعتقاد ذلك اللزوم علم قوله الناظر
طالب والطالب اما ان يكون عالما بمطلوبه او لا يكون قلنا انه عالم بماهية
الموصوف والصفة والنسبة جاهل بان الحق هو ثبوت النسبة او انتفاؤها
فاذا قام الدليل على الثبوت او الانتفاء فحينئذ يميز بين مطلوبه وبين
غيره بالمفردات التي كانت متصورة له قوله نجد كثيرا من الناس جازمين
بصحة مذهبهم ثم يتبين لهم فساده قلنا كل من اتى بالنظر على الوجه الذي
بيناه استحال ان يبدو له فساده لان علمه الضروري بالمقدمات
اذا حصل استحال تطرق الخلل اليه وكذلك العلم الضروري بصحة الترتيب

وكذلك العلم الضروري باللزوم وان استحال تطرق الخلل الى كل واحد
من هذه العلوم استحال تطرق الخلل الى النتيجة فاما اذا ترتبت بالنظر
على هذا الوجه فهو النظر الفاسد ولا نزاع في انه لا يفيد العلم وهذا
هو الجواب عن قوله ان كل واحد من اهل العلم ذهب الى مذهب اخر ثم
نقول ان ذلك لانهم ما اتوا بالنظر على الوجه الذي ذكرناه وفائدة المناظرات
ليست الا مجادلة كل واحد من الخصمين تنبيه الاخر على مواضع الغلط قوله
ان النظر في الدليل لو افاد العلم لكانت تلك الافادة اما ان تكون
متوقفة على العلم بنفي المعارض او لا تتوقف قلنا تتوقف على العلم
بنفي المعارض قوله العلم بنفي المعارض اما ضروري او نظري قلنا انه
ضروري وذلك لان النظر اذا كان عبارة عن مجموع تلك العلوم الضرورية
المرتبة ونحن نعلم بالضرورة ان العلوم الضرورية لا تتدافع فحينئذ
نعلم بالضرورة ان الدليل الذي تمسكنا به ليس له معارض قوله افادة
النظر العلم اما ان يتوقف على الشعور بدلالة الدليل او لا يتوقف قلنا
انه لا يتوقف على العلم بدلالة الدليل على المدلول ولكن يتوقف على العلم
بوجه دلالة الدليل على المدلول وفرق بين نفس الدلالة ووجه الدلالة
مثاله دلالة العالم على الصانع كونه بحال يلزم من ثبوته ثبوت الصانع
وهذا امر اضافي فالعلم به لا محالة مسبوق بالعلم بالمضافين واما
وجه دلالته على الصانع فهو الامكان والعلم به غير مسبوق بالعلم
بالصانع بل يجب ان يترتب عليه العلم بالصانع وذلك لا يلزم منه
مح قوله النظر لا يوجد مع العلم فلا يكون مؤثرا فيه ولا ملزوما له قلنا
قد بينا ان النظر عبارة عن العلوم الضرورية بشرط ان تكون مترتبة
ترتيبا زمانيا فتلك العلوم حال حصولها على هذا الوجه تسمى نظرا ثم
انها بعد استقرارها واجتماعها لا تسمى نظرا والمؤثر في العلم النظري
هو مجموع تلك العلوم من حيث انها علوم لا من حيث ان حصولها واقع
على الترتيب الزماني وذوات تلك العلوم حاصلة مع العلم بالنتيجة
واما كون حدوثها واقعا على الترتيب الزماني فذلك غير حاصل مع العلم
بالنتيجة فما هو المؤثر في العلم بالنتيجة موجود مع العلم بالنتيجة وما هو غير
موجود مع العلم بالنتيجة فهو غير مؤثر في النتيجة فاندفع الاشكال قوله
العلم النظري اذا كان لازما لتلك العلوم الضرورية وجب ان يكون

حكمه حكمها قلنا ان حكمه حكمها الا في شيء واحد وهو ان الانسان لا يمكنه
ان يعتقد اعتقادا يناقض العلم الضروري ويمكنه ان يعتقد اعتقادا
يناقض العلم النظري والفرق ان العلم الضروري هو الذي يكون تصور
طرفيه موجبا للتصديق به والقضيتان المتناقضتان اذا اتحد موضوعهما
وصفتهما فاذا كان الموصوف والصفة في القضية المناقضة للعلم الضروري
يجب ان يكون نفس الموصوف والصفة في القضية الضرورية وقد ثبت
ان الموجب لذلك التصديق الضروري هو نفس ذلك الموصوف وتلك الصفة
لا جرم استحال حصولهما مع عدم ذلك التصديق فضلا عن التصديق
المناقض له فلاجل هذا يستحيل ان يوجد الاعتقاد المناقض للاعتقاد
الضروري واما القضية النظرية فليس الموجب للتصديق الذي فيها نفس
تصور طرفيها بل الموجب لذلك التصديق هو العلم الضروري بالمقدمتين
الضروريتين فعند الذهول عن تينك المقدمتين لا يبقى في القضية النظرية
ما يوجب التصديق فيها فلا جرم يصح ان يوجد الاعتقاد المناقض له
فلهذا السبب يصح ان يوجد الاعتقاد المناقض للاعتقاد النظري ولا
يصح ان يوجد الاعتقاد المناقض للاعتقاد الضروري فاما في سائر الامور
فلا فرق عندنا بين العلم الضروري والعلم النظري قوله لو كان النظر
في الدليل مفيدا للعلم لكان نظر المخالفين في دليلكم يفيدهم العلم قلنا
نظر المخالفين انما لا يفيدهم العلم لاعتقادهم ان بعض المقدمات التي
اوردناها في الدليل فاسدة فاما لو اعتقدوا صحة كل المقدمات استحال
منهم ان لا يعترفوا بالمطلوب قوله ما ذكرتموه بناء على صحة اجتماع العلوم
الكثيرة قلنا الجواب عنه يأتي في مسألة الحد وان شاء الله تعالى
المسألة الثالثة في وجوب النظر والدليل عليه ان معرفة الله تعالى
واجبة لاجماع الامة وتحصيل معرفته تعالى لا يمكن الا بالنظر وما لا يتأدى
الواجب المطلق الا به كان واجبا فيكون النظر واجبا **فان قيل** لا نم ان معرفة
الله تعالى يمكن ان تكون جائزة فضلا عن ان تكون واجبة **بيانه** تارة
بان نبين ان العلم مطلقا يستحيل ان يكون مأمورا به وتارة بان نبين
ان العلم بالله تعالى على الخصوص يستحيل ان يكون مأمورا به اما الاول
فبيانه من وجهين احدهما وهو ان الشخص لو كان مأمورا بتحصيل العلم
فلا يخلو اما ان يكون حال كونه مأمورا بذلك متمكنا من التمييز بين العلم

والجهل اولا يكون فان كان متمكنا من ذلك فمعلوم ان التمييز بين العلم والجهل انما يكون
اذا علم ان احد الاعتقادين مطابق للامر في نفسه والاخر غير مطابق للامر في نفسه والعلم بكون هذا
الاعتقاد مطابقا للمعتقد علم باضافة امر الى امر والعلم باضافة امر الى امر مسبوق بالعلم
بكل واحد من المضافين فاذا العلم بكون هذا الاعتقاد علما مسبوق بالعلم بذلك
المعتقد فاذا تمكن المامور من التمييز بين العلم وبين غيره مشروط بحصول
العلم اولا بذلك الشيء وذلك محال لان الكلام فيه كالكلام في الاول
ويفضي الى التسلسل وايضا فلان العلم السابق اذا كان حاصلا تعذر
تحصيل العلم الثاني لاستحالة الجمع بين المثلين واما ان قلنا انه لا يشترط
في الامر بتحصيل العلم تمكن المكلف من التمييز بينه وبين غيره كان تكليفه
بالعلم على التعيين تكليفا بالمحال وانه غير جائز فثبت بما قلناه ان وجود
المعرفة عند النظر يجري مجرى الاتفاق وكل ما كان كذلك فانه لا يدخل
تحت التكليف وهو مثل من يمشي في طريق فيقع اتفاقا في البئر ثم قد يقع
على الكنز وقد يقع على الروث والزبل وما هذا شانه لا يصح الامر به
الثاني وهو ان النظر عبارة عن ترتيب العلوم الضرورية على وجه يلزم
من حصولها حصول العلم النظري لا محالة واذا كان كذلك فمتى خلق الله
تعالى تلك العلوم الضرورية كان ذلك العلم النظري حاصلا لا محالة
لوجوب حصول اللازم عند حصول الملزوم ومتى لم يخلق الله تعالى
تلك العلوم الضرورية استحال حصول العلم النظري والا لكان ذلك حكما
بان حصول العلم النظري لا يتوقف على النظر وذلك يبطل دليلكم واذا
كان حصول العلم النظري دائرا مع حصول العلوم الضرورية وجودا
وعدما كان وجوده وعدمه عند وجود العلوم الضرورية وعدمها
ضروريا واجبا فلا يكون داخلا تحت التكليف والامر لا يقال هذا
الاشكال انما يرد على من يقول النظر عبارة عن ترتيب العلوم الضرورية
فاما من يقول النظر جنس اخر وراء هذه العلوم المرتبة فانه لا يلزمه هذا
الاشكال لانا نقول الذي يثبت النظر جنسا اخر وراء هذه العلوم المرتبة
اما ان يعترف بانه لا بد في حصول العلم النظري من هذه العلوم الضرورية
او لا يعترف بذلك فان لم يعترف بذلك فقد كابر لانا نعلم بالضرورة
ان الناظر لو لم يرتب في ذهنه مقدمات دليله فانه لا يحصل له العلم
النظري اصلا وان اعترف بذلك فنقول ان من علم بالحس ان هذا

الشخص فاعل وعلم بالضرورة ان كل فاعل حي فمع حصول هذين العلمين
اما ان يعترف انه يجب حصول العلم بان هذا الشخص حي او لا يعترف
بذلك فان لم يعترف به فقد كابر وايضا فالمقدمات الضرورية اذا كانت
بحيث لا يلزم من العلم بها العلم بالمدلول لم تكن صالحة للاحتجاج بها على
المطلوب وان اعترف بوجوب حصول العلم النظري عن تلك العلوم
الضرورية فحينئذ يتوجه عليه الاشكال فظهر ان هذا الاشكال وارد
سواء قلنا انه نفس هذه العلوم الضرورية المرتبة او اثبتنا امرا اخر
وراء ذلك لا يقال ان هذه العلوم الضرورية لا يلزمها حصول ذلك العلم
النظري مطلقا بل يعتبر في ذلك ثلاثة امور اخر اولها شعور الذهن
بارتباط تلك المقدمات بعضها بالبعض فانه قد يكون الانسان عالما بان
هذه بغلة وان كل بغلة عاقر ثم انه يراها منتفخة البطن فيظنها حاملا
وانما يكون كذلك حين ما لم يشعر بارتباط كل واحدة من المقدمتين
المذكورتين بالاخرى وثانيها اخلاء الذهن عن سائر الاعتبارات وثالثها
توجيه الذهن نحو اكتساب ذلك المطلوب وكل هذه الامور مقدورة للعبد
فلما توقف اقتضاء تلك العلوم الضرورية للعلم النظري على هذه الامور
المقدورة للعبد لا جرم صح كون العبد مكلفا بالعلم النظري لانا نقول
اما شعور الذهن بارتباط تلك المقدمات بعضها ببعض فاما ان يكون ضروريا
او نظريا فان كان ضروريا فهو لا يكون مقدورا للعبد وبطل كلامكم
وان كان نظريا افتقر في اكتسابه الى نظر اخر فلو احتاج ذلك النظر الاخر
الى ذلك الشعور لزم افتقار النظر الى الشعور بارتباط المقدمتين وافتقار
الشعور بذلك الارتباط الى نظر اخر فيكون دورا وهو محال واما اخلاء
الذهن فاما ان يكون عن العلوم الضرورية او النظرية اما عن العلوم الضرورية
فلا يمكن لانا نجد في انفسنا تعذر ذلك علينا واما عن العلوم النظرية فهو
ايضا محال لانها لازمة عن العلم الضروري ولازم الضروري لا يمكن ازالته
فثبت ان التكليف بالعلم غير جائز واما الذي يدل على امتناع الامر بمعرفة الله
تعالى خاصة فوجهان الاول وهو ان ذلك الامر اما ان يتوجه على من كان
عارفا بالله تعالى او على من لا يكون عارفا به والاول محال لان العارف
بالله تعالى لو امر بتحصيل المعرفة لكان اما ان يكون مامورا بتحصيل تلك
المعرفة الحاصلة او بمعرفة اخرى والاول باطل لاستحالة تحصيل الحاصل

والثاني باطل لاستحالة تحصيل المثلين دفعة واحدة ومحال ايضا ان يتوجه الامر على غير العارف به لانه حين ما لا يكون عارفا بالله تعالى استحال ان يكون عارفا بامره تعالى فكونه مامورا بامر يستحيل منه العلم بالامر والامر يكون تكليفا بما لا يطاق وانه غير جائز والثالث ان الشخص لو كان مامورا بمعرفة الله تعالى لكان لا يخلو اما ان يكون له في فعل المعرفة غرض او لا يكون فان لم يكن استحال منه فعل المعرفة لاستحالة ترجيح الفاعلية على تركها مع امكانها لا لمرجح هو الغرض وان كان ذلك لغرض فذلك الغرض ليس بدنيوي لان الانسان لا يكتسب بتحصيل معرفة الله تعالى نفعا ولا يدفع بها ضررا في العاجل وليس بديني لان ذلك اما لجلب الثواب او لدفع العقاب وذلك انما يكون مطلوبا بعد العلم بالاله المثيب المعاقب فيستحيل ان يكون ذلك مطلوبا قبل العلم بوجود الاله فثبت انه لا يمكن تحقيق غرض في فعل معرفة الله تعالى فلا يكون فعل المعرفة ممكنا فيستحيل ان يكون مامورا بها لا يقال الغرض دفع الضرر عن النفس لانا اذا جوزنا ان يكون له اله حكيم يعاقب على الترك حصل الخوف منه والنظر يدفع ذلك الخوف لانا نقول انه ايضا يجوز من ذلك الاله الحكيم ان يعاقبه على النظر بان يقول له لم تصرفت في ملكي بغير اذني واذا احتمل الامرين لم يكن النظر دافعا للخوف ثم ان سلمنا انه يمكن ان يكون معرفة الله تعالى مامورا بها فما الدليل على كونها مامورا بها ولا نسلم انعقاد الاجماع على الامر بتحصيل المعرفة بل ندعي انعقاد الاجماع على ان ذلك غير مامور وان الامر ما ورد الا بالاقرار والاعتقاد فقط وبيانه من وجوه اربعة الاول ان الاعرابي الجلف ربما وصل الى حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكلم بكلمتي الشهادة فالنبي عليه السلام كان يحكم باسلامه ونحن نعلم بالضرورة ان معرفة الله تعالى ومعرفة ما يجب ويجوز ويستحيل عليه ومعرفة شرائط المعجزات ما كانت حاصلة لذلك الاعرابي الذي حكم النبي عليه السلام باسلامه بل نعلم بالضرورة ان واحدا لو حاول تفهيمه صورة هذه المسائل لما تصورها فقط فهذا دليل قاطع على ان المعرفة غير مامور بها الثاني انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن الصحابة والتابعين والسلف الصالحين رضي الله عنهم اجمعين خوضهم في الادلة الدالة على حدوث العالم واثبات الصانع

وبيان كونه عالما بكل المعلومات ودلالة المعجزات على الصدق مع ان ايمانهم كان اتم من ايمان غيرهم لا يقال ان هذه الادلة كانت جلية ظاهرة وهم كانوا عالمين بها من غير بحث ونظر لانا نقول ان ذلك مكابرة من قائله فانا نعلم انه ليس يوجد في شيء من العلوم من الغوامض والمشكلات مثل ما يوجد في هذا العلم فكيف يمكن دعوى احاطة الصحابة والتابعين بها مع انه لم ينقل عن واحد منهم كلام فيها لا بالقليل ولا بالكثير الثالث انه لما ثبت انهم ما كانوا خائضين في هذه المباحث كان الخوض فيها بدعة وكل بدعة حرام بالاحاديث المشهورة الرابع انه عليه السلام شدد النكير على من خاض في هذه المباحث روي عنه عليه السلام انه خرج الى اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا وقال عليه السلام عليكم بدين العجائز واما انكار الصحابة والتابعين والمجتهدين على من خاض في الكلاميات فاظهر من ان يحتاج فيه الى الاطناب والشرح وكل ذلك يفيد انعقاد الاجماع على ان معرفة الله تعالى غير واجبة التحصيل وانا ما امرنا الا بالاقرار والاعتقاد وان سلمنا انه لا يجوز الاكتفاء بالاقرار والاعتقاد فلم لا يجوز الاكتفاء بالظن الغالب وبيانه من وجهين الاول ان ادلة المعارف غامضة والوصول بها الى عين الحق لا يحصل الا بعد صرف العمر اليه بالكلية فلو كنا مكلفين بنفس المعرفة لوجب ان لا نحكم بالايمان لشخص وشخصين في اخر عمرهما عندما نعلم احاطتهما بجملة اصول الدين ووقوفهما على الجواب عن جميع الشبه فان اليقين التام لا يحصل الا عند الاحاطة بكل الشكوك والشبه وحلها ولكنا نعلم بالضرورة ان ذلك ليس من دين محمد عليه السلام الثاني ان القول بكون المكلف مامورا بتحصيل المعرفة يفضي الى افحام الانبياء صلوات الله عليهم لان اليقين والمعرفة اذا كان لا يحصل الا بالوقوف على الادلة والجواب عن الشبه وليس ذلك بالامر السهل حتى يحصل في زمان قصير بل انما يحصل لو حصل عند صرف اكثر العمر اليه فاذا جاء النبي وادعى النبوة وكلفه باليقين فللمدعو ان يستمهله مدة يتمكن فيها من تحصيل اليقين ثم ان النبي لا يمكنه في وقت من الاوقات ان يرهقه الى قبول الدعوة فان له ان يقول انك كلفتني اليقين واليقين بعد غير حاصل لي والنبي

لا يمكنه ان ينسبه الى التقصير لما علم ضرورة من صعوبة تحصيل اليقين
فثبت ان الامر بتحصيل اليقين يفضي الى سقوط دعوة الانبياء
فهذا هو الكلام على ما ذكرتموه من الاجماع وان سلمنا ان تحصيل معرفة
الله تبارك وتعالى واجب فلم قلتم انه لا طريق الى تحصيلها الا بالنظر وما
الدليل على ذلك لا يقال طريق تحصيل العلم بالاشيا اما الحس او الخبر
او النظر اما الحس فيعلم بالضرورة انه ليس طريقا الى معرفة الله تعالى واما
الخبر فالمتواتر انما يفيد العلم اذا كان مستندا الى الحس واما الاحاد
فليس ايضا طريقا لانه ليس قبول قول انسان اولى من قبول قول غيره وبهذا
الطريق بطل القول بالتعليم ولما بطل ان يكون الحس والخبر طريقا الى
معرفة الله تعالى تعين النظر لانا نقول لا نسلم ان طريق تحصيل المعارف
بهذه الطرق الثلاثة فما الدليل عليه ثم انا نبين ان ههنا طريقا اخر
وهو تصفية النفس عن العلائق الجسدانية والهيئات البدنية فانها
متى خلت عن هذه الامور حصل لها عقائد يقينية وهذا هو طريق الصوفية
واصحاب الرياضة فانهم جازمون بما هم عليه من العقائد بالمعارف
الالهية واما اصحاب النظر فقلما يحصل لهم مثل هذا الجزم واذا كان
كذلك فالرياضة ان لم تتعين طريقا الى تحصيل معرفته تعالى فلا اقل
من ان تكون هي من جملة الطرق المفيدة لمعرفة الله تعالى واذا كان كذلك
بطل ما ذكرتموه من الحصر ثم ان سلمنا صحة الحصر فلم لا يجوز ان يكون
طريق معرفة الله تعالى خبر شخص واحد وهو المعلم الصادق قوله كيف
يعرف كونه صادقا قلنا الجواب عنه من وجهين احدهما المعارضة
بالنظر فان المعلم كما انه قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا فكذا النظر
قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا فان احتجنا في التمييز بين المعلم الصادق
والمعلم الكاذب الى معلم اخر لا الى نهاية فكذلك يجب ان نحتاج في التمييز
بين النظر الصحيح والنظر الفاسد الى نظر اخر لا الى نهاية وان جاز ان
ينتهي هذا النظر الى نظر اخر يعرف صحته بالضرورة فليجز انتهاء اقوال
المعلمين الى قول معلم يعرف صدقه بالضرورة الثاني ان هذا الاشكال
انما يندفع اذا عرف مذهب اصحاب التعليم فانهم لا يقولون ان قول المعلم
يفيد العلم من حيث انه انسان كيف كان بل انما يفيد قوله العلم لخصوصيته
التي بها امتاز عن سائر الناس بيانه هو ان نفوس الخلق ناقصة غير

متمكنة

متمكنة من ادراك الحقايق واما نفس النبي فانها كاملة متمكنة منتقشة
بادراك حقايق الاشيا ونفسه بالنسبة الى نفوس الخلق كنسبة الشمس
الى الابصار التي لا تقوى على ادراك المبصرات في الظلمة فاذا طلعت
الشمس تقوت الابصار بنور الشمس حتى قدرت على ادراك المبصرات
كذلك نفوس الخلق قاصرة عن ادراك المعارف الالهية فاذا انضموا الى
الامام استكملت عقولهم بعقل الامام حتى قدروا على ادراك المعارف
وكما ان الانسان متى استكمل بصره بنور الشمس حتى ادرك المبصرات فانه
يدركها ادراكا لا يرتاب فيها ويميز بين الشمس وغيرها في كونها مكملة
له فكذلك اذا انضم الطالب الى الامام قوي عقله حتى ادرك الاشيا
ادراكا لا يرتاب فيه ويميز بين الامام المكمل له وبين غيره تمييزا لا يرتاب
فيه ثم ان سلمنا انه لا طريق الى تحصيل معرفة الله تعالى الا بالنظر فلم قلتم
ان ما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب بيانه ان التكليف مشروط
بكون المكلف عالما قادرا ثم انه لا يجب عليه تحصيل تلك الشروط لان
منها ما هو غير قادر عليه وهو كونه قادرا وايضا يلزم التسلسل وايضا
فالزكاة لا تجب الا بالمال ثم انه لا يجب عليه تحصيل المال وكذلك القول
في جميع الشرائط الشرعية والعقلية ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل
على كون النظر واجبا ولكن ههنا شبه توهم نقيض ذلك وهي ثلاثة
الاولى ان النظر لو كان واجبا لكان العلم بوجوبه اما ان يكون ضروريا
او نظريا والاول باطل لان الضروري يجب اشتراك العقلا فيها والعقلا
غير مشتركين في العلم بوجوب النظر كيف والقائلون بان وجوبه انما
يثبت بالسمع قد زعموا انه قبل السمع غير واجب فضلا عن ان يدعى العلم
الضروري بوجوبه واما ان كان العلم بوجوب النظر نظريا فحينئذ يتوقف
علمه بوجوب النظر على ان ينظر فله ان يقول اني لا انظر حتى لا اعرف
وجوب النظر علي فحينئذ لا يمكن تحقيق الايجاب عليه الثانية ان الانسان
قد ينظر فيحصل عقيب نظره العلم تارة والجهل اخرى ثم ان الجهل قبيح محرم
فاذا اقدم الانسان في ابتدا الامر على النظر كان مقدما على ما يجوز ان
يتادى به الى القبيح والاقدام على ما يحتمل كونه موديا الى القبيح المحرم
قبيح محرم فيلزم ان يكون النظر قبيحا محرما واقل مراتب ذلك ان لا يكون
واجبا الثالثة ان النظر لا يوجد الا عند عدم المعرفة والامر بالشي يقتضي

الامر بلازمه فالامر بالنظر بمعرفة الله تعالى امر بعدم معرفته تعالى
وذلك باطل فيكون القول بكون النظر واجبا باطلا والجواب قوله
الامر بتحصيل المعرفة محال قلنا ما دل على وقوع الشيء كان دليلا ما يتضمن
على امكان وقوعه وقد بينا ان اجماع الامة يدل على وجوبها قوله
لو كان الشخص مامورا بالعلم لكان لا بد وان يكون متمكنا من التمييز بين
العلم والجهل وذلك يستدعي سابقة العلم بالمعلوم حتى نعلم ان الاعتقاد
المطابق له علم والاعتقاد الغير المطابق ليس بعلم قلنا لا نسلم ان الطريق
الى التمييز بين العلم والجهل انما يكون بما ذكرتموه فقط بل ههنا طريق
اخر وهو ان الاعتقاد الذي يكون لازما بالضرورة عن العلوم الضرورية
لا بد وان يكون علما والا لكان الباطل لازما للحق وما لزمه الباطل
فهو باطل فالحق باطل فاذا هذا محال واذا كان كذلك فمتى راينا النتيجة
لازمة عن المقدمات الحقة علمنا بالضرورة ان اعتقاد تلك النتيجة علم
فاندفع الاشكال قوله العلوم النظرية لازمة للعلوم الضرورية واللازم
للضروري ضروري فالعلم النظري ضروري قلنا لا شك ان مجرد حصول هذه
العلوم الضرورية غير كاف في حصول العلم النظري لان العلوم الضرورية
مشتركة بين العقلاء فلو كانت كافية في حصول العلم النظري لزم من اشتراك
فيها اشتراك جملة العقلاء في جملة العلوم النظرية ولما كان ذلك باطلا
علمنا ان اقتضاء العلوم الضرورية للعلم النظري يتوقف على شرط وذلك
الشرط اما ان يكون حصوله على حسب قصودنا ودواعينا او لا يكون فان
لم يكن وجب ان لا يكون حصول العلوم النظرية بحسب قصودنا ودواعينا
فيلزم اشتراك العقلاء في النظريات ايضا وهو باطل فتعين الاول واذا
كان كذلك فهذا القدر يكفي لصحة التكليف بالعلوم النظرية ولا يضرنا
انا لا نعلم ذلك الشرط على التعيين وهذا الجواب فيه صعوبة فليتامل
فيه قوله الامر بتحصيل المعرفة يتناول المكلف حال كونه عالما بالله او حال
كونه غير عالم قلنا بل حال ما لا يكون عالما قوله اذا لم يكن عالما بالله تعالى
لا يكون عالما بامره ومن شرط التكليف العلم بالامر والامر قلنا لا نسلم
ذلك بل من شرطه التمكن من العلم بذلك وههنا التمكن حاصل في الجملة لانه
اذا نظر وعرف الله تعالى فبعد حصول معرفة الله تعالى يعرف انه كان
مامورا بذلك واذا كان كذلك كان هذا التمكن كافيا قوله الفاعل لابد له

من غرض وليس في تحصيل المعرفة غرض قلنا انه لا يجب ان يكون تحصيل
كل شيء لاجل شيء اخر والا لزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما يكون
تحصيله لذاته فمن المحتمل ان يكون العلم بالاشياء مطلوبا لذاته ويكون
الغرض منه دفع الضرر المتوهم بتقدير ترك النظر قوله لا نسلم انعقاد
الاجماع على الامر بتحصيل المعرفة قلنا لا نزاع بين الامة انه لا بد من
الاقرار والاعتقاد بالدين الحق فلا يخلو اما ان يكون المامور به الاقرار
والاعتقاد بالدين سواء كان حقا او باطلا او المامور به الاقرار والاعتقاد
بالدين الحق والاول باطل بالاجماع لان المعلوم بالضرورة من دين محمد
عليه السلام انه ما كان يامرنا بالاقرار بدينه والاعتقاد له الا لكون هذا
الدين حقا واما القسم الثاني ففيه تسليم المطلوب لانا ما لم نعلم صحة
هذا الدين لا نعرف وجوب الاقرار به ولا اعتقاد صحته فثبت انه لا بد
من تحصيل المعرفة وبهذا الحرف نجيب عن قول من يقول الواجب هو الظن
لانا نقول التكليف ورد باي ظن كان او بظن صادق والاول ظاهر الفساد
والا لزم ان يكون اليهود والنصارى والدهرية كلهم معذورين اذا غلبت
على ظنونهم صحة اديانهم وذلك معلوم البطلان بالضرورة من دين محمد
عليه السلام وان كان المامور به هو الظن الصادق المطابق فما لم نعرف
حقيقة الشيء لم يمكننا ان نعلم ان هذا الظن صادق على انا ان سلمنا ان
التكليف انما ورد بالظن ولكن الظن لا يحصل ايضا الا بالنظر والفكر وقد
يفيد مظنونا فثبت وجوب النظر قوله كل من تكلم بكلمتي الشهادة في عصر النبي
عليه السلام فانه كان يحكم باسلامه قلنا لما ثبت بالدلالة القاطعة على انه
لا بد وان يكون المكلف مميزا بين الدين الحق والدين الباطل فنقول
لما حكم النبي عليه السلام باسلام اولئك فلا بد هناك من احد امرين اما
ان يكون عليه السلام قد علم من ذلك الشخص كونه عالما باوائل الادلة
في هذه الاصول وهذا القدر كاف في حصول اليقين ولا يلزم من عدم
اقتدارهم عن التعبير عن تلك المعاني ان لا يكونوا عالمين بها فان العامي
اذا راى تغير الهواء من الرعد والبرق فقال سبحان الله علمنا انه انما قال
ذلك لما تقرر في اعتقاده ان هذه الحوادث لما اختص حدوثها بالوقت
المعين مع جواز ذلك قبله او بعده استند ذلك لا محالة الى فاعل مختار
فهذا المعنى اذا كان منفردا في عقله كان عالما بالله تعالى بدليله ولا يضره

عدم الافتقار على بيان ذلك وشرحه وثانيهما ان ذلك الشخص قد علم
النبي عليه السلام من حاله انه غير مستعد لفهم هذه الاشيا فيكون
التكليف بذلك ساقطاً عنه لعدم قدرته عليه قوله لم ينقل عن واحد
من الصحابة والتابعين الخوض في الادلة التي تذكرونها قلنا لا نسلم بل
جملة اصول الادلة التي يذكرها المتكلمون في اثبات الصانع والمعاد
والنبوة مذكورة في القران وسنة الرسول عليه السلام واكثر الصحابة كانوا
عالمين بذلك نعم الخصوم في زمانهم كانوا قليلين فلا جرم استغنوا
عن البسط في تقرير هذه الادلة اما في زماننا لما كثرت الشبه والشكوك
احتجنا الى مزيد البسط والشرح قوله النبي والصحابة كانوا منكرين للخوض
في الادلة قلنا لا نسلم كيف واكثر كتاب الله تعالى مشتمل على هذه الادلة
ولنذكر من جملتها اية واحدة ليقاس بها الباقي قال الله تعالى اولم ير الانسان
انا خلقناه من نطفة الى اخر السورة حكى تعالى في هذا الموضع انكار المنكرين
للاعادة مقرونا بحكاية شبههم وهي ان العظام التي كانت رميمة متفتتة
كيف يمكن ان تصير حية وهو المراد من قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي
رميم ثم انه تعالى لما حكى عنهم شبهتهم احتج على صحة الاعادة بقوله قل
يحييها الذي انشاها اول مرة وهذا هو الذي يقوله المتكلمون من
ان الاعادة مثل الايجاد وحكم الشي حكم مثله فلما كان قادراً على الايجاد
وجب ان يكون قادراً على الاعادة واما قوله تعالى وهو بكل خلق عليم
فهو اشارة عن الجواب عن الشبهة التي حكاها عن نفاة الحشر وهي
ان العظام الرميم كيف يمكن احياها وهاهنا ان نفاة الحشر يتمسكون
بذلك من وجهين احدهما ان العظام والابدان اذا صارت رميمة
اختلطت الاجزا بعضها ببعض بحيث لا يمكن تمييز اجزا كل بدن عن اجزا
البدن الاخر فاجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بقوله وهو بكل خلق عليم
ومعناه والله اعلم انه تعالى لما كان عالماً بكل المعلومات امكنه تمييز اجزا
بدن كل حيوان عن اجزا الحيوان الاخر وذلك انما يتعذر على من لم يكن
عالماً بكل المعلومات وثانيهما ان الاجزا الرميمة تكون يابسة جدا والحياة
تستدعي رطوبة البدن فكيف يمكن جعل تلك الاجزا اليابسة حية فاجاب
الله تعالى عن هذه الشبهة بقوله الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا
انتم منه توقدون معناه والله اعلم انه لما جاز ظهور النار من الشجر

الاخضر مع ما بينهما من نهاية التضاد فلان لا يمتنع ظهور الحياة في تلك
الاجزا اليابسة مع ان التضاد هناك اقل كان اولى ثم ان لمنكري
الاعادة شبهة اخرى مشهورة وهي ان القول بالفنا على ما جاءت به الشريعة
محال لانه يتضمن اعدام هذا العالم الذي نحن فيه وايجاد عالم اخر وذلك
باطل لاصول كثيرة مقررة في الفلسفة فاجاب الله تعالى عن هذه الشبهة
بان يتسلم من المنكر كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض ومتى سلم
الخصم ذلك لزم تسليم كونه قادراً على اعدامها لان ما صح عليه العدم
في وقت صح عليه في كل الاوقات ولزمه ايضا تسليم كونه قادراً على
ايجاد عالم اخر لان القادر على الشي قادر لا محالة على مثله فظهر بما اشرنا
اليه انه سبحانه وتعالى جمع في هذه الايات بين الدليل على اثبات المعاد
وايراد كل شبههم وبين ذكر الجواب عنها بحيث لا مزيد عليه واما الايات
الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على منكريها
فاكثر من ان يعد ويحصى واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال ان الرسول
والصحابة كانوا منكرين للخوض في هذه الادلة ولا يمكن ان يقال انهم كانوا
منكرين للجدل لان النبي صلى الله عليه وسلم كان مامورا بالجدل في قوله تعالى
وجادلهم بالتي هي احسن فاذا ثبت ذلك ثبت ان النهي الوارد عن الخوض
في الكلام والمعقولات ما ورد مطلقا وانما ورد عن ترتيب الشبهات وتلفيق
الضلالات وذلك مما لا نزاع فيه وبهذا تبين الجواب عن سائر الوجوه
المذكورة في هذا المقام قوله الدليل على حصر المدارك في الحس والخبر
والنظر قلنا مدرك العلم اما ان يكون العلم بكونه مدركا ضروريا او لا
يكون فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلا باسرهم في العلم بكونه
مدركا والذي يعلم العقلا بالضرورة كونه مدركا الحس والخبر والنظر على
ما بيناه واما الذي لا يعلم بالضرورة كونه مدركا فلا بد من طلب العلم به
وذلك هو النظر على قول من يجعل العلم بكونه مدركا نظريا وما يستند
اليه على قول من لم يقل بذلك قوله لا يجوز ان تكون التصفية طريقا
الى اكتساب المعارف قلنا العقايد الحاصلة عند التصفية اما ان تكون
ضرورية او لا تكون ضرورية فان كانت فلا كلام لنا فيها فانا قد نسلم
ان النظريات يمكن ان تصير ضرورية وان لم تكن ضرورية فلا يخلو
اما ان تكون تلك العقايد بحال يلزم من زوالها زوال شي من العلوم

الضرورية او لا يلزم فان لزم فتلك العلوم انما حصلت مترتبة على
تلك العلوم الضرورية ولا معنى للعلم النظرى الا ذلك وان لم يلزم فتلك
العقايد ليست الا عقايد تقليدية ولا عبرة حينئذ بذلك فان امثال
تلك العقائد قد توجد لاصحاب الرياضة من المبطلين مثل اليهود والنصارى
والدهرية قوله لم لا يجوز حصوله بطريق التعليم قلنا لما مضى من انا
نحتاج فى التمييز بين المعلم المحق وبين المعلم المبطل الى مميز فلو كان ذلك
المميز معلما اخر لزم التسلسل قوله هذا معارض بالنظر قلنا الفرق ان
النظريات تنتهى الى الضروريات المغنية عما يعرف صحتها واما المعلمون فيمتنع
انتهاؤهم الى معلم يعلم صدقه بالضرورة فان الدعاوى والاقوال يمتنع
ترجح بعضها على البعض لا بحجة تنضم اليها وتوبيها وذلك هو المعرفة قوله
عقل الطالب ناقص وانما يكمل بعقل المعلم قلنا بعد صيرورة عقل الطالب
كاملا فتلك العقائد التى يحصل له اما ان تكون ضرورية او لا تكون فان
لم تكن فاما ان تكون بحال يلزم من زوالها زوال شى من العلوم الضرورية
او لا يلزم والاول دعوى لانقلاب العلوم النظرية فى زمان الامام
ضرورية وليس لان كلامنا فى صاحب العلوم الضرورية بل فيمن لم يكن
المعارف عنده ضرورية والثانى مساعدة على ما نريده بالعلم الضرورى
والثالث عبارة عن اعتقاد المقلد وقد بينا انه لا تعويل عليه قوله لم
قلت ان ما لا يتاتى الواجب الا به فهو واجب قلنا ان التكليف اذا
ورد بالشى مطلقا وعلى جميع الاعتبارات كان ذلك ايجابا لكل ما يتوقف
تحصيله عليه مما يكون مقدورا له وبهذا الحرف وقع الجواب عما ذكروه
من الاسئلة وسياتى الاستقصا فى تقرير ذلك فى مسئلة وجوب الامامة
قوله معرفة وجوب النظر اما ان تكون ضرورية او نظرية قلنا بل هى نظرية
قوله فللرجل ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب النظر قلنا قد بينا
ان وجوب النظر لا يتوقف على علمه بوجوب النظر عليه بل على تمكنه من
معرفة ذلك الوجوب وهذا المعنى حاصل ههنا فيكون ذلك كافيا فى
الوجوب قوله النظر قد يتادى الى العلم تارة والى الجهل اخرى فيكون
الاقدام عليه محرما قلنا الفرق بين النظر الصحيح والنظر الفاسد معلوم
حال الشروع فى النظر لان النظر الصحيح عبارة عن ترتيب العلوم الضرورية
او المستندة اليها استنادا ضروريا والنظر الفاسد ما لا يكون كذلك

فالناظر حال شروعه فى النظر يمكنه ان يميز بين العلوم الضرورية والمستندة
اليها على الوجه المذكور وبين ما لا يكون كذلك واذا كان كذلك كان
متمكنا من الاقدام على النظر الصحيح والاحتراز عن النظر الفاسد فلا يلزم
ما ذكروه قوله النظر لا ينفك عن عدم العلم بالمطلوب فالامر بالنظر يكون
امرا بعدم العلم بالله تعالى وانه غير جايز قلنا الامر بالنظر انما يتوجه عليه
بشرط كونه غير عالم الا انه حال كونه عالما توجه الامر عليه بالنظر والمحذور
انما يلزم من التقدير الثانى لا من التقدير الاول الاصل الثالث فى حدوث
الاجسام لنا فيه ثلاث مسالك الاول الطريقة المبسوطة المشهورة وهو
ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
فالاجسام حادثة بيان انها لا تخلو عن الحوادث انها لا تخلو عن الاكوان
والاكوان حادثة فالاجسام لا تخلو عن الحوادث بيان انها لا تخلو عن الاكوان
انما يتم ببيان امرين احدهما اثبات الاكوان ونحن فيه بين امرين اما
ان ندعى العلم الضرورى بكونها زايدة على ذات الجسم لان المفهوم من ذات
المتحيز مغاير للمفهوم من حصوله فى الحيز واما ان ندعى الاستدلال فيه
وذلك لان الجسم لم يكن متحركا ثم صار متحركا فتبدل الحالين عليه مع بقائه
مدرك بالحس والمتبدل غير المستمر الذى هو ذات الجسم وثانيهما بيان
امتناع انفكاك الجسم عن الاكوان وهو ايضا ظاهر لان الجسم متى كان
موجودا كان متحيزا ومتى كان متحيزا كان حاصلا فى الحيز فاذا يمتنع خلوه
عن الحصول فى الحيز ولا نعنى بالكون الا ذلك بيان ان الاكوان حادثة ان كل
كون فانه يصح عليه العدم وكل ما يصح عليه العدم امتنع عليه القدم بيان
ان كل كون يصح عليه العدم ان كل متحيز اختص بحيز فاما ان يكون اختصاصه
بذلك الحيز واجبا او جايزا فان كان واجبا فاما ان يكون ذلك الوجوب
لنفس الجسمية او لامر عارض للجسمية او لامر الجسمية عارضة له او لامر
غير عارض للجسمية ولا الجسمية عارضة له فان كان لنفس الجسمية وجب
اشتراك الاجسام كلها فى وجوب الحصول فى ذلك الحيز لاشتراكها
فى الجسمية ولوجوب اشتراك المتماثلات فى جميع اللوازم وان كان لامر
عارض للجسمية فذلك العارض اما ان يكون ممتنع الزوال او ممكن الزوال
فان كان ممتنع الزوال فاما ان يكون ذلك الامتناع لنفس الجسمية فيعود
اللازم المذكور او لغيرها فيكون الكلام فيه كالكلام فى الاول فيفضى

اما الى التسلسل او الى المحال المذكور وان كان ممكن الزوال فهو المقصود
واما ان كان لعروض الجسمية وهو القسم الثالث المذكور فهذا الكلام
فنقول ذلك محال لان المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات فلو كان ذلك
حالا في محل لكان ذلك المحل اما ان يكون له ذهاب في الجهات او لا يكون فان
كان الاول كان محل الجسمية جسما فجسمية ذلك المحل ان اقتضت محلا اخر لزم التسلسل
او لم يقتض محلا اخر فتكون الجسمية غير واجبة الحلول في محل فكل ما
يعرض لها بسبب ذلك المحل الممكن الزوال يكون ايضا ممكن الزوال فحينئذ
يكون ايضا حصول الجسم في حيزه المعين امرا ممكن الزوال وهو المقصود
وان لم يكن لمحله امتداد في الجهات لم يخل ذلك المحل اما ان يكون له اختصاص
بجهة او لا يكون فان كان فاما ان يكون على سبيل الاستقلال او على سبيل
التبعية والاول باطل بالبديهة لانا نعلم بالضرورة ان ما لا يكون متحيزا
استحال ان يكون له حصول في الجهة على سبيل الاستقلال واما الثاني
فانه يقتضي كون ذلك الشي حالا في الجسمية لان كل ما كان حصوله في الحيز
تبعا لحصول الجسمية فيه كان لا محالة حالا في الجسمية كالاعراض واما ان
لم يكن لمحل الجسمية اختصاص بالحيز اصلا لم يكن لوجود الجسمية الممتدة في
الجهات حلول في ذلك المحل لان من المعلوم بالبديهة ان احد الشيئين اذا
كان واجب الحصول في الجهة والاخر ممتنع الحصول فيها فان احدهما
لا يكون حالا في الاخر ولا مختصا به اصلا واما القسم الرابع وهو ان يكون
وجوب حصول الجسم في الحيز لامر غير حال في الجسمية ولا الجسمية فيه
حالة فذلك ايضا باطل لان ذلك الشي ان كان جسما او مختصا به بالحالية
او المحلية عادت المحالات وان لم يكن جسما ولا مختصا به كانت نسبته
الى جميع الاجسام المتساوية في صحة الحلول في ذلك الحيز واحدة فليس
اقتضاؤه حصول بعض الاجسام في ذلك الحيز اولى من الباقي فاما
ان يجب حصول الكل فيه وهو محال او لا يجب حصول شي منها فيه وهو
المطلوب وبيان ان كل ما صح عليه العدم امتنع عليه القدم لان القديم
لا يخلو اما ان يكون حقيقته قابلة للعدم او لا يكون فان لم تكن امتنع العدم
عليها وان كانت قابلة للعدم وهي ايضا موجودة احتاجت في وجودها
الى مرجح والا لم يكن الوجود بها اولى من العدم وذلك المرجح ان كان
ممكنا عادت الحاجة ولا ينقطع الا عند الانتهاء الى شي واجب وذلك

الواجب اما ان يكون موجبا او مختارا فان كان موجبا فاما ان يتوقف
ايجابه لذلك القديم على شرط او لا يتوقف فان توقف فذلك الشرط
اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فاما ان يكون واجبا او
ممكنا فان كان واجبا لزم من امتناع زواله وامتناع زوال علة ذلك
القديم امتناع زوال ذلك القديم وان كان ممكنا فالكلام فيه كالكلام
في الاول فيفضي الى التسلسل وهو محال او ينتهي الى ما هو واجب لذاته
فيعود المحال المذكور وان كان حادثا فاما ان يكون الشرط حادثا معينا
وهو محال لان القديم سابق عليه والتوقف على الشي لا يكون مشروطا به
واما ان يكون الشرط حوادث لا اول لها وسنبين بطلان ذلك وان لم
يتوقف لزم من ايجابه له وجوبه ثم يلزم من امتناع زوال الموجب امتناع
زواله هذا اذا كان المؤثر في وجود ذلك القديم موجبا واما ان كان
مختارا وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فيلزم ان يكون القديم
محدثا وهو محال فثبت ان كل كون فانه يصح عليه العدم وان كل ما صح
عليه العدم فهو حادث فاذا كل كون حادث وثبت ان الجسم لا يخلو
عن الكون فاذا الجسم لا يخلو عن الحوادث فنقول هذه الحوادث اما
ان لا يكون لها بداية او يكون والاول باطل من وجوه اربعة الاول وهو
ان كل واحد من الحوادث سبقه عدم لا اول له فاذا كان كل واحد منها
حادثا كان مجموع العدمات السابقة عليها حاصلا في الازل فلو وجد
في شي من الحوادث في الازل مع هذا الفرض مع ان عدمه كان حاصلا
في الازل لزم ان يكون وجود الشي حاصلا مع عدمه وانه محال فثبت
انه ليس شي من الحوادث موجودا في الازل فاذا لكل الحوادث اول و
بداية الثاني وهو ان الحوادث اما ان يكون قد وجد شي منها في الازل
او لم يوجد فان كان الثاني كان لكل الحوادث اول وهو المطلوب وان
وجد منها شي في الازل فهو محال اما اولا فلان الازلية تنافي المسبوقية
والحدوث يقتضي المسبوقية وبينهما تناف واما ثانيا فلان الذي وجد
منها في الازل ان كان مسبوقا بغيره لم يكن هو ازليا وان لم يكن مسبوقا
بغيره فهو اول الحوادث وهو المطلوب الثالث وهو ان كل الحوادث لا
شك في احتياجها الى المؤثر وذلك المؤثر يستحيل ان يكون موجبا لما مر
في بيان ان القديم المؤثر فيه لا يكون موجبا بل المؤثر فيه مختار وكل ما كان

فعلا لفاعل مختار فانه يجب ان يكون مسبوقا بالعدم فان جملة الحوادث
مسبوقة بالعدم وهو المطلوب الرابع انا اذا اخذنا الحوادث الماضية
من زمان الطوفان جملة والحوادث الماضية من زماننا هذا جملة
اخرى ثم طبقنا في الوهم بين النهايتين اللتين تليانا فلا يخلو اما
ان يظهر التفاوت من ذلك الجانب الاخر واما ان لا يظهر فان لم
يظهر من ذلك الجانب الاخر فهو محال لاستحالة ان يكون الشي مع غيره
كهو لا مع غيره وان ظهر فتكون الجملة الناقصة ذات بداية والزائدة
انما زادت عليها بمقدار ما بين زمان الطوفان الى زماننا والمتناهي اذا
ضم الى المتناهي يكون الكل متناهيا فاذن الحوادث لها بداية فثبت
ان الجسم لا يخلو عن الحوادث وثبت ان الحوادث لها بداية فيلزم
بالضرورة ان يكون للجسم اول وهو المطلوب فان قيل الكلام على ما
ذكرتموه من وجوه ثلاثة الاول ما يتعلق بالتصحيح في نظم هذا الدليل
وهو ان دليلكم مركب من مقدمتين والمقدمة الثانية ليست الا اعادة
الدعوى مع احتمال ضم دعاوى اخر اليها فلا يكون في ذكرها فائدة
فبقيت المقدمة الاولى وحدها ومعلوم انها وحدها لا تنتج المطلوب
بيانه ان المقدمة الثانية ليست الا اعادة الدعوى مع احتمال ضم دعاوي
اخر اليها ان قولكم وما لا يخلو عن الحوادث حادث معناه ان كل واحد
واحد مما يوصف بانه لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ومن جملة ما
يوصف بانه لا يخلو عن الحوادث الجسم فقولكم وما لا يخلو عن الحوادث
حادث معناه ان الجسم الذي لا يخلو عن الحوادث حادث وغيره لو كان
فهو ايضا حادث فظهر انه ليس في ذكر هذه المقدمة الا اعادة الدعوى
مع احتمال ضم دعاو اخر اليها والشي لا يصلح ان يكون دليلا على نفسه
من حيث انه يجب ان يكون الدليل معلوما قبل المدلول وامتناع كون
الشي معلوما قبل نفسه معلوم بالضرورة ثم ان سلمنا ان المقدمة الثانية
ليست اعادة الدعوى ولكن المنتج للنتيجة اما ان يكون احدى المقدمتين
او مجموعهما والاول باطل بالضرورة ولانه لو كان المنتج احدهما
لكان ذكرهما حشوا وان كان الثاني فهو باطل لانهما انما تكونان
منتجتين اذا وجدتا معا وذلك محال لان حصول علمين بمعلومين في
الذهن دفعة واحدة ممتنع والعلم بهذا الامتناع ضروري لانا نجد من
نفسنا انا متى وجهنا الذهن نحو العلم بشي تعذر علينا توجيهه نحو العلم بمعلوم اخر ثم سلمنا ان
امكان حصول العلمين في الذهن دفعة ولكن اذا كانت كل واحدة من
المقدمتين غير منتجة وجب ان لا يكون المجموع منتجا لان كل واحدة
منهما عند الانضمام الى الاخرى اما ان تبقى على ما كانت عليه حالة
الانفراد او لا تبقى فان بقيتا على ما كانتا عليه حالة الانفراد وهما
كانتا حالة الانفراد غير مؤثرتين فوجب ان لا تؤثرا حالة الاجتماع
وان لم تبقيا على ما كانتا عليه حالة الانفراد فحينئذ قد يحصل عند
اجتماعهما امر زائد فينتقل الكلام الى كيفية حصول ذلك الزائد وهو
ان المؤثر فيه اما ان تكون كل واحدة منهما وحدها او المجموع ويعود
التقسيم فان كان حصول ذلك الزائد لزائد اخر يتسلسل الى غير النهاية
لا يقال الموجب هو اجتماع المقدمتين لانا نقول الاجتماع اما ان يكون
امرا زائدا على ذات كل واحدة من المقدمتين او لا يكون فان كان الثاني
استحال جعله موجبا للنتيجة وان كان الاول فالموجب لذلك الاجتماع
اما ان يكون كل واحدة من المقدمتين وحدها او مجموعهما او شي ثالث
فان كان الاول لزم حصول النتيجة من كل واحدة منهما لاستقلال كل
واحدة منهما بما يوجب النتيجة وان كان الثاني كان الموجب لذلك
الاجتماع اجتماع اخر فلزم التسلسل وان كان الثالث فاقتضاؤه لحصول
تلك النتيجة ان لم يتوقف على هاتين المقدمتين لم يكن للمقدمتين اعتبار
اصلا في ذلك الانتاج وان توقف فاما ان تكفي المقدمة الواحدة
في صدور النتيجة عن ذلك المقتضي وحينئذ تحصل النتيجة عند حصول
المقدمة الواحدة وذلك محال او لا بد منهما فحينئذ يعود المحال المذكور
ثم سلمنا ان الامور التي لا يمكن ان يكون كل واحد منها وحده موجبا
لشي فان مجموعها يعقل ان يكون موجبا في الجملة ولكن في هذا الموضع
غير ممكن لانا اذا قلنا كل انسان حيوان والحيوان جنس فيلزم ان يكون
كل انسان جنسا فالمقدمتان صادقتان والنتيجة كاذبة وما ذاك الا
لان هذا النظم غير منتج ثم ان سلمنا استقامة هذا النظم في الجملة
لكن لا نسلم استقامته في هذا الموضع وبيانه من وجهين احدهما ان
كل مطلوب فله طرفان احدهما الموصوف والاخر الصفة واذا قلنا الجسم
محدث فالجسم هو الموصوف والمحدث هو الصفة ثم لا بد من شي متوسط

بينهما بحيث يكون له نسبة الى كل واحد منهما فهذا المتوسط ههنا
اما ان يكون قولنا لا يخلو عن الحوادث او قولنا لا يخلو عن حوادث
ذات بداية فان كان الاول صار الدليل هكذا الجسم لا يخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فحينئذ تصير المقدمة الثانية
كاذبة لانا لو قدرنا ان لا يكون للحوادث بداية فلا يلزم من عدم خلو
الجسم عنها حدوثه وان كان الثاني صار الدليل هكذا الجسم لا يخلو
عن حوادث لها بداية وكل ما كان كذلك فهو حادث فتصير المقدمة
الاولى عين المطلوب لان المعنى بقولنا الاجسام لا تخلو عن حوادث
لها بداية ان للجسم بداية فتكون احدى مقدمتا الدليل نفس المطلوب
وهو باطل الثاني وهو ان هذه الحجة ان كانت تقتضي حدوث الاجسام
فهي بعينها تقتضي قدمها وما يقتضي النقيضين كان باطلا بيان اقتضائها
للحدوث والقدم انه لو كانت استحالة خلو الاجسام عن كل الحوادث
يقتضي حدوثها وجب ان يكون استحالة لا خلوها عن كل الحوادث
مقتضية قدمها فان استحالة الخلو عن الكل يقابلها استحالة ان لا
خلو عن الكل فالشيء اذا اقتضى شيئا فمقابله يقتضي مقابل ذلك الشيء
مثل الحرارة فانها لما اقتضت التسخين اقتضت البرودة التبريد فكذا
ههنا لما كان امتناع الخلو عن الكل يقتضي الحدوث فامتناع ان لا خلو
عن الكل وجب ان يقتضي القدم لكن لما صدق عليه امتناع الخلو عن الكل
صدق عليه امتناع ان لا خلو عن الكل فيلزم ان يكون الجسم قديما
حادثا معا فعلمنا ان هذا النظم ههنا باطل السؤال الثاني في البحث عن
تلخيص محل النزاع فنقول ان سلمنا سلامة هذا النظم عن الخلل لكنا نقول
الاشتغال بالدليل انما يكون بعد تلخيص حكم المسئلة فلا بد من البحث عن
معنى كون العالم محدثا حتى يمكن الشروع بعده في الاستدلال ومتى لخصنا
محل النزاع علم على القطع امتناع القول بالحدوث وبيانه من وجهين
الاول ان نقول الحدوث اما ان يفسر بكون الشيء مسبوقا بالعدم او بكون
الشيء مسبوقا بوجود غيره والعبارات وان كثرت فلا يمكن ان يزيد حاصلها
على هذين الوجهين والقدم لكونه مقابلا للحدوث لا بد وان يفسر اما
بنفي المسبوقية بالعدم او بنفي المسبوقية بالغير واقسام التقدم خمسة احدها
التقدم بالعلية فان العقل يدرك ترتب وجود ضوء السراج على السراج

وان امتنع تاخر احدهما عن الآخر في الزمان فذلك الترتب المعقول هو
المسمى بالتقدم بالعلية وثانيها التقدم بالطبع كتقدم الشرط على المشروط
مثل تقدم الواحد على الاثنين والفرق بين هذا وبين الاول بعد اشتراكهما
في امتناع وجود المتاخر الا بعد وجود المتقدم ان في الاول يلزم من
وجود المتقدم وجود المتاخر وفي الثاني لا يلزم ذلك وثالثها التقدم
بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ورابعها بالمكان كتقدم الامام على المأموم
وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الشيخ على الشاب فهذا هو الذي نعقله من
وجوه التقدم فنقول من فسر حدوث العالم بكون وجوده مسبوقا بالعدم
فنقول اما التقدم بالعلية فهو باطل بالاتفاق لان العدم لا يكون علة
للوجود واما التقدم بالطبع فهو ثابت بالاتفاق لان العالم ممكن وكل ممكن
فله من ذاته لا استحقاقية الوجود وله من غيره الوجود وما بالذات اقدم
مما بالغير فاذا كونه غير مستحق الوجود اقدم من الوجود تقدما بالطبع و
معلوم ان ذلك متفق عليه بين الكل واما التقدم بالشرف فهو منفي بالاجماع
وكذا التقدم بالمكان ثم لو سلم التقدم باحد هذه الوجوه الاربعة فانه
ليس فيه ما يقتضي الحدوث الذي تريدونه بقي ههنا التقدم بالزمان
وذلك ليس بمجرد العدم والوجود لان العدم قد يحصل بعد الوجود والشيء
بهذا الاعتبار لا يكون حادثا بل انما يكون حادثا لاجل ان وجوده بعد العدم
وعدمه قبل الوجود وتلك القبلية امر زائد على ذات العدم ولا محالة
قبل كل قبلية قبلية اخرى فاذا ههنا قبليات لا بداية لها ولا نعني بالزمان
الا ما تلحقه القبلية والبعدية لذاته فاذا لا اول للزمان فاذا تفسير حدوث
العالم بتقدم عدمه عليه يقتضي قدم الزمان فاذا يلزم من تفسير حدوث
العالم بهذا التفسير قدمه واما ان فسرتم حدوث العالم بكونه مسبوقا بالغير
فنقول ان اردتم بذلك ان للعالم سببا يتقدمه بالعلية او بالطبع او بالشرف
فذلك مما لا نزاع فيه ولكنه لا يقتضي الحدوث الذي تريدونه واما التقدم
بالمكان فهو منفي بالاتفاق لان الله تعالى ليس بمكاني وبتقدير الثبوت
لا يحصل منه مقصودكم واما التقدم الزماني فهو باطل وبتقدير ثبوته
كان ذلك موجبا لقدم العالم اما بيان كونه باطلا فهو انه لو كان تقدم
الباري على العالم بالزمان لزم ان يكون الباري تعالى زمانيا وان يكون
الزمان زمانيا وهما محالان اما الاول فلكون الزمان من لواحق التغير

وامتنع ذلك على البارى واما الثانى فلامتناع التسلسل واما بيان
انه بتقدير ثبوته يوجب القول بالقدم فلانه اذا كان هذا التقدم
زمانيا ثم لا بداية لتقدم البارى على العالم لزم ان لا يكون للزمان
بداية ويلزم منه القدم على ما بيناه هذا اذا حاولتم تفسير حدوث العالم
بمسبوقيته بالعدم او بمسبوقيته بوجود غيره وسلمتم انحصار التقدم فى
الوجوه الخمسة التى ذكرناها واما ان حاولتم تفسير الحدوث بشئ اخر
سوى هذين التفسيرين فاذكروه لنتكلم عليه او فسرتموه باحد التفسيرين
ولكنكم ادعيتم قسما سادسا فيجب عليكم تلخيصه وتحقيقه حتى نتكلم
بعده فى الاستدلال الثانى وهو انكم اما ان تقولوا ان لصحة وجود العالم
بداية او تقولوا انه ليس لها بداية والاول باطل لوجهين اما اولا فلان
كون العالم ممكن الوجود فيما لا يزال امر واجب لان العالم نفسه يستحيل
ان لا يكون ممكن الوجود فيما لا يزال وهو قبل ان صار ممكن الوجود فقد
كان ممتنع الوجود لعينه واذا جوزتم ذلك لا يمكنكم الاستدلال بحدوث
العالم على اثبات الصانع لانه اذا جاز ان يقال ذلك الامكان كان ممتنعا
لعينه ثم انقلب واجبا لعينه جاز فى وجود العالم ذلك ايضا حتى يقال
انه قبل حدوثه كان ممتنعا لعينه ثم انقلب واجبا لعينه وعلى هذا التقدير
يجب استغناؤه عن الصانع واما ثانيا فلانه لو جاز انقلاب الممتنع لذاته
ممكنا لذاته لجاز ذلك فى كل الممتنعات فحينئذ لا نامن ان يصير اجتماع الضدين
ممكنا لذاته بعد ان كان ممتنعا لذاته وذلك مما يجر الى السفسطة واما
ان قلتم انه لا بداية لصحة وجود العالم فقد سلمتم ان العالم ممكن ان يكون
ازليا ومع الاعتراف بذلك لا يمكنكم دعوى امتناع القدم ووجوب الحدوث
لا يقال العالم مستحيل الوجود فى الازل لا لذاته ولكن لامتناع وجود شرطه
فى الازل او لوجوب وجود مانعه لانا نقول امتناع وجود شرطه ان كان
امتناعا ذاتيا وجب امتناع زواله ويلزم منه استمرار امتناع العالم فيما
لا يزال وان لم يكن ذاتيا كان لامتناع شئ آخر ولزم التسلسل وهكذا الكلام
فى وجوب المانع فانه ان كان واجبا لذاته امتنع زواله فامتنع زوال
امتناع العالم وان كان واجبا لغيره لزم التسلسل وانه محال السؤال
الثالث ان نتكلم على مقدمات الدليل فنقول لا نسلم ان الجسم لا يخلو
عن الحوادث قولكم لا يخلو عن الاكوان قلنا هذا بناء على ان الكون امر

زايد

زايد على ذات الجسم وذلك ممنوع ودعوى الضرورة فيه غير صحيحة
بيانه ان ادعاء الضرورة فيه فرع على تصور ماهية حصول الجسم
فى الحيز وذلك غير معقول لان الحيز الذى يقال الجسم حصل فيه ان كان
معدوما لم يعقل حصول الجسم فيه وبهذا سقط قول من قال انه امر مقدر
مفروض لان الامر المفروض الذى لا وجود له فى نفسه لا يعقل حصول
الجسم فيه وان كان موجودا فهو ان كان متحيزا لزم وجود المتحيز فى
متحيز اخر وهو محال ولان الحيز الواحد اذا وجد لزم ان لا يكون حاصلا
فى الحيز وان لم يكن متحيزا فان كان عرضا حالا فيه لم يعقل حصول المتحيز
فيه لاستحالة التداخل وان لم يكن حالا فيه ولا عرضا استحال حلول المتحيز
فيه وبالجملة فلا بد من تفسير الحيز وتفسير الحصول فى الحيز حتى يمكن ادعاء
انه هل هو حاصل ام لا فان كل ما نعقله من هذه الاقسام التى ذكرناها باطل
لا يقال المعقول من كون المتحيز فى الحيز كونه بحيث لو وجد متحيز اخر يصح
ان يقال لاحدهما انه قريب من الاخر او بعيد عنه لانا نقول هذا باطل اما اولا
فلان كونه كذلك اشارة الى تحيزه لا الى حصوله فى المحل والحيز وتحيزه امر
مستمر معه وانما الذى تريدونه فى هذا المقام هو حصوله فى الحيز وان
احدهما من الاخر والدليل على هذه المغايرة ان الجوهر ما دام موجودا كانت
تلك الحيثية باقية واما حصوله فى الحيز فانه غير باق عند خروجه عنه واما
ثانيا فهو ان القرب والبعد لا يفسران الا بكون احدهما حاصلا فى حيز قريب
من حيز الاخر وبعيد عنه فاذا لم نفسر القرب والبعد الا بالحصول فى الحيز
فلو فسرنا الحصول فى الحيز بهما لزم الدور وانه محال ثم ان نزلنا عن مقام
الاستفسار لكن لا نسلم ان الحصول فى الحيز امر زائد لان المعلوم بالضرورة
هو ان المفهوم من ذات الجسم ليس هو المفهوم من كونه حاصلا فى الحيز
ولا يلزم من التغاير فى المفهوم كونهما امرين وجوديين لاحتمال كونه قيدا
عدميا او امرا نسبيا لا وجود له فى الخارج ويدل عليه امور تسعة احدها
ان المعقول من كون الجسم جسما مغاير للمعقول من كونه ممكن الوجود مع ان
الامكان لا يمكن ان يكون وصفا وجوديا زائدا والا لكان له امكان اخر
فيتسلسل وثانيها ان المعقول من حقيقة الكائنية غير المعقول عن قيامها
بالمحل ثم انه لا يلزم ان يكون قيامها بالمحل عرضا زائدا عليه قائما به والا
لزم التسلسل وثالثها ان الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة

وكذا له الى كل مرتبة من مراتب الاعداد الغير المتناهية نسبة و
المفهوم من كونه واحدا مغاير للمفهوم من كل واحد من تلك النسب
مع انه لا يلزم ان يكون تلك النسب الغير المتناهية امورا وجودية
فكذا هنا ورابعها ان المفهوم من كون الجوهر ذاتا غير المفهوم من
كونه جوهرا ولا يلزم ان يكون كون الجوهر ذاتا وصفة والا لكان الكلام
فى اصل الذات عائدا ولزم التسلسل وخامسها ان المفهوم من كون
الجوهر غير العرض غير المفهوم من كونه جوهرا ثم لا يلزم ان تكون الغيرية
صفة ثبوتية زايدة على ذات الجوهر والا لزم التسلسل وكذا القول
فى المماثلة والمخالفة والتعين والتعدد وسادسها ان المعقول من ذات
الجوهر غير المعقول من كونه حادثا وباقيا ثم ان الحدوث والبقا لا يمكن
ان يكونا وصفين ثبوتيين والا لزم التسلسل وسابعها ان المعقول من
كون الانسان ليس بحجر غير المعقول من كونه ليس بشجر ثم ان هذه السلوب
ليست امورا ثبوتية والا لزم حصول صفات لا نهاية لها للشى الواحد مرة
واحدة بل مرارا لا نهاية لها فظهر من هذه الوجوه انه لا يلزم من التغاير
فى المفهوم اثبات الصفات المتغايرة فظهر فساد دعوى الضرورة واما
ما ذكرتموه من الاستدلال وهو انا ندرك الجسم متحركا بعد ان لم يكن كذلك
فتبدل الحالين عليه مع بقائه يدل على كون تلك الاحوال المتبدلة امورا
ثبوتية قلنا لا نسلم ان الجسم الذى كان ساكنا بقى وصار متحركا بل ذلك
الجسم عدم وحدث جسم آخر هو لذاته متحرك لان حدوث الشى غير زائد
على الشى بل هو نفسه والا لزم التسلسل ثم فى الزمان الثانى لا يبقى حدوثه
فوجب ان لا يبقى ذاته والا كان حدوثه مغايرا لذاته وهو محال لا يقال
ان مقصودنا من هذه الادلة حدوث الاجسام فانا سلمتم ذلك فقد
سلمتم المقصود لانا نقول هب ان ذلك مساعدة على المطلوب ولكنه
لا يبقى دليلكم الذى حاولتم تصحيحه مستقيما ثم ان سلمنا بقاء ذات الجسم
لكن لم قلتم ان تبدل الساكنية بالمتحركية يدل على وجودهما ويدل
عليه امران احدهما انكم لما اوجبتم حدوث العالم فلا بد وان تقطعوا
باستحالة وجوده فى الازل ولا بد من تبدل تلك الاستحالة بالامكان
فيما لا يزال فالتبدل ههنا حاصل مع انه لا يجوز ان يكون احدى الجانبين
اعنى الامتناع والامكان امرا وجوديا اما الامتناع فلانه لو كان امرا

وجوديا لكان الموصوف به لا محالة وجوديا فيكون الممتنع وجوده
موجودا وهو محال واما الامكان فلما بينا من قبل انه لا يمكن ان يكون
امرا وجوديا وثانيهما ان الشى حال حدوثه يكون حادثا وحال بقائه
لا يكون حادثا فقد تبدل الحدوث بالبقاء مع ان الحدوث والبقا لا يمكن
ان يكونا امرين وجوديين اما الحدوث فلانه لو كان صفة لكان تلك
الصفة حادثة فكان حدوثها زايدا عليها ولزم التسلسل واما البقا فلانه
لو كان صفة لتوقف امكان حصولها فى الجوهر على حصول الجوهر فى الزمان
الثانى وحصوله فى الزمان الثانى اما هو نفس البقا او معلول البقا فيلزم
اما توقف الشى على نفسه او على معلوله الذى يتوقف عليه وكلاهما
محالان لا يقال ان امكان الشى وامتناعه وحدوثه وبقاوه امور غير
مدركة بالبصر فيجوز ان تكون قضايا عقلية فلا يلزم من تطرق التبدل
اليها كونها امورا وجودية بخلاف المتحركية والساكنية فان وقوع
التبدل فيهما مدرك بالبصر فوجب ان تكون امورا وجودية لانا نقول
الساكنية والمتحركية غير مدركتين بالبصر لانا اذا قدرنا سفينة على موضع
من البحر غير مختلف الارتفاع والانخفاض فى وقت هبوب الرياح من جانب
واحد فقط فان السفينة حينئذ تتحرك باسرع حركة مع ان سكانها
يظنون ان السفينة قد سكنت ولو كانت الحركة والسكون امرا محسوسا
ما اشتبه احدهما بالاخر ثم ان سلمنا ان التبدل يقتضى الوجود ولكنه
يقتضى وجود كل المتبدلين او وجود احدهما ع م بيانه وهو ان تبقيه
ان يكون الشى خاليا عن وصف ثبوتى ثم يوجد فيه وصف ثبوتى او
بالعكس كان التغير حاصلا واذا كان كذلك فلا يلزم من تبدل المتحركية
بالساكنية كون كل واحد منهما امرا وجوديا بل يكفى كون احدهما امرا
وجوديا ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان الحصول فى الحيز امر زايد
على ذات الجسم ولكن معنا ما يدل على نفى ذلك وهى امور ثلاثة الاول
وهو ان الحصول فى الحيز امر نسبى والامور النسبية تستدعى وجود امرين
ليتحقق بينهما تلك النسبة فلو كان الحصول فى الحيز امرا ثبوتيا لزم ان
يكون الحيز امرا ثبوتيا وذلك باطل لانه لو كان موجودا لكان اما ان يكون
حالا فى الجسم او لا يكون فان كان حالا فى الجسم لم يكن الجسم حالا فيه فلا
يكون حيزا للجسم وان لم يكن حالا فيه فاما ان يكون ذا حيز او لا يكون

فالاول يقتضي التسلسل والثاني يبطل حصول الجسم فيه الثاني وهو
ان حصول الجوهر في الحيز نسبة مخصوصة له الى الحيز فلو كانت هذه
النسبة امرا وجوديا لكان ذلك الامر الوجودي حاصلا في المحل فيكون
له نسبة الى المحل فتكون تلك النسبة زائدة على الكائنية ولزم التسلسل
الثالث ان الحركة يمتنع دخولها في الوجود لان الحركة اما ان لا يكون
لها حضور في الحال او يكون فان لم يكن لها حضور في الحال لم يكن ماضيا
ولا مستقبلا لان الماضي هو الزمان الذي كان له وجود في وقت كان
هو فيه حاضرا والمستقبل هو الذي يتوقع فيه ذلك وان كان لها حضور
في الحال فالذي يكون منها حاضرا في الحال اما ان يكون محتمل الانقسام
او لا يكون فان كان محتمل الانقسام لم تكن الاجزاء المفترضة فيها قارة
بحيث يوجد احد الجزئين مع الآخر لان حقيقة الحركة لا يعقل الا مع التقضي
والمرور فاذا الاجزاء المفترضة في القدر الحاضر من الحركة غير موجودة
معا فلا يكون الحاضر من الحركة حاضرا وهذا محال واما ان كان الحاضر
من الحركة غير منقسم فعند فواته يحضر شيء آخر من الحركة هو ايضا غير منقسم
فتكون الحركة مركبة من امور كل واحد منها غير قابل للقسمة وهو ايضا
محال لان الجزء الذي لا يتجزى من الحركة اما ان يقع على مسافة منقسمة او
غير منقسمة والاول باطل والا لكان الواقع فيها في نصف تلك المسافة
نصف تلك الحركة فتكون تلك الحركة منقسمة وهذا خلف واذا كانت
المسافة غير منقسمة لزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وذلك باطل لوجوه
اليقها بهذا الموضع انه يلزم منه نفي الحركة لان المتحرك اذا تحرك من
احد الجزئين الى جزء يلاصقه فاما ان تكون الحركة موجودة عندما
يكون المتحرك ملاقيا لكلية الجزء الاول وهو باطل لانه حينئذ بعد لم
يتحرك او عندما يصير ملاقيا لكلية الجزء الثاني وهو باطل لانه حينئذ
قد انقضت الحركة او عندما يكون متوسطا بينهما وذلك يقتضي انقسام
الاجزاء وقد فرضناها غير منقسمة وهذا خلف فثبت ان القول بوجود
الحركة يفضي الى اقسام باطلة فهي اذا غير موجودة بل هي امر مفقود
مفترض في الذهن لا حقيقة لها في الخارج فاذا ثبت ان الحركة لا يمكن
ان تكون امرا ثبوتيا وجب ان لا يكون السكون ايضا ثبوتيا لانه لا فرق
بين الحركة والسكون الا بالدوام وعدم الدوام والحصول في الحيزين

ان استقر فهو سكون والا فهو حركة فاذا لم تكن الحركة امرا
وجوديا فالسكون كذلك اذ لا فرق بينهما الا بالدوام وجب ان لا يكون امرا وجوديا
ثم ان سلمنا ان الكائنية امر زائد على ذات الجسم لكن لا نسلم ان الجسم
لا يخلو عنها قولكم الجسم متى كان موجودا كان متحيزا ومتى كان متحيزا
كان حاصلا في الحيز قلنا لا نسلم انه متى كان موجودا كان متحيزا ولم
لا يجوز ان يقال الاجسام كانت موجودة في الازل لكنها كانت خالية
من صفة التحيز ثم انها اتصفت بالتحيز فيما لا يزال على ما هو مذهب
افلاطون والذي يدل عليه امور ثلاثة الاول انا قد دللنا على نفي الجزء
الذي لا يتجزى فيلزم ان يكون الجسم البسيط في نفسه شيئا واحدا ثم لا
شك انه قابل للانفصال والقابل للانفصال اما ان يكون هو الاتصال
او غيره والاول باطل لان القابل يبقى مع المقبول والاتصال لا يبقى مع
الانفصال فاذن القابل للانفصال ليس هو الاتصال بل ما هو قابل للاتصال
والانفصال هو الجسمية فاذن للجسمية قابل فاذن الجسم مركب من الجسمية
ومن قابل لها وذلك القابل هو الهيولى ثم ان الجسمية لما كانت حالة
في هذه الهيولى كانت محتاجة اليها لاحتياج الحال الى المحل واذا كان
كذلك امتنع احتياج الهيولى الى الجسمية لامتناع الدور واذا لم يكن الهيولى
حاجة الى الجسمية امكن خلوها عنها فثبت ان للمتحيزات هيولى غير متحيزة
يمكن انفكاكها عن التحيز الثاني ان ما ذكرتموه من الدليل على حدوث
الاجسام يدل على حدوث المتحيزات وكل محدث فانه مسبوق بامكان
حدوثه وامكان حدوثه ليس عائدا الى القادر لان القادر قادر على ايجاد
الممكنات وغير قادر على ايجاد المحالات فلولا امتياز الممكن عن المحال بامر عائد
اليه لما حصلت هذه التفرقة فثبت ان الامكان امر عائد الى الممكنات
وهو اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون وباطل ان لا يكون وجوديا
لانه لا فرق بين نفي الامكان وبين اثبات امكان منفي فاذن ذلك الامكان
امر وجودي يستدعي محلا مستقلا بنفسه فاذن الاجسام محتاجة الى مواد
توجد فيها امكاناتها السابقة على وجودها وذلك المحل لا يمكن ان يكون
متحيزا لامتناع قدم المتحيزات بدليلكم فهو اذن غير متحيز وذلك هو
هيولى الاجسام الثالث ان بداية العقول قاضية بان حدوث الشيء
لا من شيء غير معقول فاذا كان المتحيز حادثا فلا بد له من مادة غير متحيزة

متقدمة عليه ثم ان سلمنا ان الاجسام متى كانت موجودة كانت
متحيزة فلم قلتم انه يلزم من ذلك امتناع خلوها عن الكاينية قوله لانه
متى كان متحيزا كان حاصلا في الحيز ولا معنى للكون الا ذلك قلنا
كان هذا الكلام يدل على امتناع خلو الجسم عن الكاينية فههنا ما يدل
على جواز خلوه عنها وذلك من وجهين الاول ان اللازم للجسم اما ان
يكون جميع الكاينات او كاينة واحدة الاول ظاهر الفساد والثاني لا يخلو
اما ان يكون اللازم كاينة واحدة على التعيين او لا على التعيين والاول
ظاهر الفساد بالدليل الذي ذكرتموه في ابطال وجوب حصول شيء من
الاجسام في حيز معين والثاني ايضا باطل لان كون الشيء لازما لشيء فرع
على وجوده في نفسه فان ما لا وجود له في نفسه يمتنع ان يكون وجوده
لازما لغيره والكاينة المبهمة لا وجود لها في الخارج فان كل ما يوجد
في الخارج فلابد وان يكون معينا فاذا كل ما يوجد في الخارج معين
ولا شيء من المعين بلازم للجسم فلا شيء من الكاينات الموجودة في الخارج
بلازم للجسم واما المبهم الذي لا وجود له الا في الذهن فغير موجود في الخارج
ولا شيء مما هو غير موجود في الخارج بلازم للجسم في الخارج فاذن لا شيء
من الكاينات بلازم للجسم لا يقال ان الكاينة من حيث هي كاينة لها مفهوم
مشترك بين الكاينات الجزئية وذلك المفهوم المشترك هو اللازم للجسم
لانا نقول ذلك المشترك من حيث هو هو لا يوجد الا في الذهن وقد بينا
ان ما كان كذلك يمتنع ان يكون لازما للجسم في الخارج الثاني وهو
ان الجسم وكاينيته اما ان يكون احدهما علة لوجود الاخر او لا يكون
والاول باطل لانه ان فرض الجسم علة للكاينية فلابد وان يكون
علة لكاينية معينة فان المعين لا يقتضي مبهما وحينئذ يلزم اشتراك
الاجسام في الحصول في ذلك الحيز وان فرضنا الكاينية علة للجسم
فهو اظهر بطلانا فثبت انه ليس واحد منهما علة لوجود الاخر ثم لا
شك ان الجوهر شرط للكاينة فالكاينية لا تكون شرطا له لامتناع
الدور فاذن الكاينية ليست علة للجوهر ولا معلولة ولا شرطا له
فيلزم جواز خلو الجوهر عن الكاينية ثم ان سلمنا ان الجسم لا يخلو عن
الكاينية لكن لا نسلم ان الكاينة حادثة قولكم كل جسم فانه يصح
خروجه عن حيزه قلنا لا نسلم قولكم لو وجب حصول جسم في حيز لكان

ذلك الوجوب اما لاجل الجسمية او لعارضها او لمعروضها او لامر اخر
لا يكون عارضا لها ولا معروضا لها قلنا هذا التقسيم غير منحصر لانه من
الاقسام ان يثبت ذلك لا لامر والذي يبين صحة ذلك الاجمال و
التفصيل اما الاجمال فلانه لو وجب تعليل كل امر بعلة لزم تعليل تلك
العلية بعلة اخرى ولزم التسلسل واما التفصيل فمن وجهين الاول
ان الوجوب امر عدمي على ما سبق والامور العدمية لا تستدعي علة الثاني
انا لو سلمنا كونه امرا وجوديا لكن لا يمكن تعليله لان كل ما احتاج الى
العلة كان ممكنا لذاته فلو عللنا الوجوب لزم ان يكون الوجوب ممكنا
لذاته فينقلب الوجوب امكانا وهو محال ثم ان سلمنا كون الوجوب
ممكنا لذاته فلم قلتم ان الممكن لا بد له من مؤثر وتقريره سبق في مسئلة
اثبات العلم بالصانع ان شاء الله تعالى ثم ان سلمنا احتياج الممكن الى
المؤثر ولكن متى اذا كان الممكن حادثا ام اذا لم يكن م ع وسيأتي تقرير
ذلك فاذا لا يمكنكم بيان احتياج الكاينة الى المؤثر الا اذا بينتم حدوثها
وانتم بينتم بيان حدوثها على كونها محتاجة الى المؤثر فيلزم الدور ثم
ان سلمنا احتياجها الى المؤثر على الاطلاق فلم لا يجوز ان يكون ذلك
الوجوب لنفس الجسمية قولكم لانه يلزم منه حصول كل جسم في ذلك
الحيز قلنا لا نسلم قولكم ان الجسمية امر مشترك بين الاجسام والاشتراك
في العلة يوجب الاشتراك في الحكم قلنا لا نسلم ان الجسمية امر مشترك
بين الاجسام والذي يدل على ذلك انها لو كانت مشتركة بين افراد الاجسام
لكانت شخصية كل واحد من الاجسام زايدة على جسميته لان ما به الاشتراك
غير ما به الامتياز لكن يستحيل ان تكون شخصية الجسم المتشخص زايدة
على جسميته فان انضمام ذلك الزايد الى الجسمية في الخارج يتوقف على
حصول الجسمية في الخارج وحصول الجسمية في الخارج يتوقف على تشخصه
الذي هو عبارة عن انضمام ذلك الزايد اليه ويلزم من ذلك الدور
فثبت ان القول بكون الجسمية امرا مشتركا بين اشخاص الاجسام يؤدي
الى هذا المحال فيكون محالا لا يقال المعقول من الجسمية انما هو شغل الحيز
ومنع الغير عن ان يكون بحيث هو وهذا القدر مشترك لانا نقول ليس
الشغل والمنع نفس الجسمية بل حكمان من احكام الجسمية ولا يلزم من
الاشتراك في الاثر الاشتراك في المؤثر ثم ان سلمنا كون الجسمية مشتركة

لكن لا نسلم انه يلزم من الاشتراك في المؤثر الاشتراك في الاثر ويدل
عليه امور ثلاثة احدها ان الذات حالة الحدوث يجب افتقارها
الى الفاعل وحالة البقا يمتنع افتقارها اليه مع ان الذات واحد
في الحالتين ومعلوم ان التفاوت بين المثلين اكثر من التفاوت
بين الذات الواحدة في الحالتين فاذا جاز ان ينقلب الشي الواحد من
الوجوب الذاتي الى الامتناع الذاتي بحسب زمانين فلان يجوز ذلك
في المثلين كان اولى وايضا فلان الجوهر الحادث مثل الباقي ثم لا يلزم
من تماثلهما تساويهما في صحة المقدورية وامتناعها فكذا
ههنا وكذا العرض الذي لا يبقى يصح ان يحدث في زمان عدمه مثله
ولا يلزم من صحة حدوث مثله في ذلك الزمان صحة وجوده في ذلك
الزمان فكذا ههنا الثاني ان الممكن المعين محتاج الى موثر معين او
شرط معين وعلة تلك الحاجة هي الامكان لانا لو رفعنا الامكان بقي
اما الوجوب واما الامتناع وهما مغنيان عن المؤثر ثم ان الامكان
مشترك بين الممكنات ولا يلزم من اشتراكها في الامكان اشتراكها في
الحاجة الى ذلك الموثر المعين او الى ذلك الشرط المعين لان اكثر
الطوايف اثبتوا موثرا غير الله تعالى فان بعضهم زعم ان العبد موجد
وبعضهم اثبت معاني توجب احوالا وبعضهم اثبت طبيعة وعقلا ونفسا
ثم هب انه لا موثر الا الواحد ولكن لا نزاع في كثرة الشروط اذ الجوهر
شرط العرض والحياة شرط العلم وذلك مما لا خلاف فيه بين العقلاء
ومعلوم ان حاجة المشروط الى الشرط لامكانه والشرط علة لصحة المشروط
مع انه لم يلزم من احتياج صحة ذلك المشروط الى ذلك الشرط احتياج
كل صحة الى ذلك الشرط فثبت انه لا يلزم من الاشتراك في المقتضي الاشتراك
في الحكم ثم ان سلمنا ان الاشتراك في السبب يقتضي الاشتراك في الحكم
ولكن متى اذا فقد شرط او وجد مانع او اذا لم يكن كذلك ع م بيانه
هو ان الاشيا المماثلة في تمام الماهية لا بد وان تكون متمايزة بتشخصها
وتعيناتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاذا تشخص كل شخص يكون
زايدا على ماهيته ولان المتصور من الجسم مثلا امر يصح ان يكون محمولا
على كثيرين والمتصور من هذا الجسم لا يصح ان يكون محمولا على كثيرين
انا نعلم بالضرورة ان المتصور من الجسم داخل في المتصور من هذا

الجسم فعلمنا ان المتصور من هذا الجسم دخل فيه مفهوم زايد على المتصور
من الجسم واذا ثبت ذلك ظهر ان تعين كل شخص زايد على حقيقته واذا
كان كذلك فمن المحتمل ان يكون شخصية الشخص المعين من الاجسام المتماثلة
شرطا لاقتضا الجسمية للحصول في ذلك الحيز ويكون شخصية الجسم الاخر
مانعة من ذلك الاقتضا واذا كان كذلك لم يلزم من اشتراك الاجسام
في تمام الجسمية وكونها موجبة للحصول في الحيز المعين اشتراك كل الاجسام
في ذلك وبهذا التقرير تبين ان المقدمة المشهورة من ان المتماثلات
يجب استواؤها في جميع اللوازم مقدمة ضعيفة لا يقال التعين امر
عدمي فان معناه انه ليس غيره والقيد العدمي لا يصلح ان يجعل جزا
من المقتضي لانا نقول لا نسلم انه عدمي وبتقدير تسليمه فالمقصود ايضا
حاصل لانه لا نزاع بين العقلا في ان العدم يصلح ان يجعل شرطا الا ترى
ان عدم الضد شرط لصحة حلول الضد الاخر في المحل ثم ان سلمنا انه
لا يجوز ان يجب حصول الجسم المعين في الحيز المعين لاجل الجسمية فلم لا
يجوز ان يكون لشي من لوازمه قولكم الكلام في لزوم ذلك اللازم
كالكلام في الاول ولزم التسلسل والدور قلنا وما الدليل على استحالة
التسلسل والدور ثم ان سلمنا انه لا يجوز ان يكون لشي من عوارض
الجسم فلم لا يجوز ان يكون لشي من معروضاته وما ذكرتموه من الادلة
على ان الجسمية لا محل لها فالكلام عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون حصول
ذلك المحل في تلك الجهة تبعا لحصول الجسمية فيها وهذا لا ينافي كون
الجسمية صفة له الا ترى ان ذات الله تعالى موصوفة بالصفات او
الاحكام او الاحوال او السلوب والاضافات على اختلاف مذاهب
العقلا في ذلك مع ان ذاته تعالى غير حاصلة في الحيز اصلا وعلمنا ان
كون الشي صفة لغيره مغاير لحلوله في جهة المحل تبعا لحلوله فيه واذا
ثبت هذا التغاير فلم لا يجوز ان يقال الجسمية وان كانت حالة في المحل
الا ان حصول محلها في الحيز يكون تبعا لحصولها فيه ثم ان سلمنا ان ما
ذكرتموه يدل على نفي محل الجسمية لكنه معارض بما ذكرنا من ان للجسم
هيولى ثم ان سلمنا انه لا يجوز ان يكون لشي من معروضات الجسمية فلم
لا يجوز ان يكون لشي مباين عن الجسمية بحيث لا يكون جسما ولا جسمانيا
قولكم لان نسبته الى جميع الاجسام واحدة فلم يكن بان يجب لاجل حصول

بعض الاجسام في ذلك الحيز اولى من سائر الاجسام قلنا هذا باطل
بامرين احدهما ان الباري تعالى خصص خلق العالم بوقت معين مع
كونه مساويا لسائر الاوقات فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز هاهنا الثاني
ان صحة حدوث العالم وصحة محدثية الباري تعالى حدثتا في وقت
معين مع كونه مساويا للاوقات المقدرة التي قبله وبعده اذ لو لم
يكن لهاتين الصحتين بداية لم يصح قطعكم بوجوب حدوث العالم فاذا
جاز ذلك فكذا هاهنا ثم ان سلمنا ان كل جسم فانه يصح خروجه عن
حيزه فلم قلتم انه بتقدير الخروج عن الحيز لا بد وان تنعدم تلك الكاينة
ولم لا يجوز ان يقال انها تصير كامنة بعد ظهورها او تنتقل الى محل آخر
او الى لا محل ومع هذه الاحتمالات لا يمكن الجزم بالعدم ثم ان سلمنا ان
كل كاينة فانه يصح عليها العدم فلم قلتم ان ما صح عليه العدم يجب
ان يكون حادثا قولكم لان القديم اما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون
قلنا لم لا يجوز ان يكون واجبا لذاته قولكم لان ما يجب لذاته يمتنع عدمه
قلنا هذا منقوض بامتناع وجود العالم في الازل وامكانه فيما لا يزال
مع ان ذلك الامتناع قد زال والامكان قد تجدد فاذا عقل زوال امتناع
الممتنع لذاته فليعقل زوال وجوب الواجب لذاته ثم ان سلمنا انه لا
يجوز ان يكون واجبا لذاته فلم قلتم انه لا بد وان يكون واجبا لغيره
اذ من المحتمل ان يكون مع كونه قابلا للعدم يكون الوجود به اولى فلاجل
قبوليا لعدم لا يكون واجبا ولاجل تلك الاولوية يستغني عن السبب كما
ان الصوت والحركة العدم بهما اولى ولذلك لا يوجدان الا عند تعلق
القادر بهما مع انهما يصح الوجود عليهما ثم ان سلمنا ان قبوله للوجود
والعدم على السوا فلم قلتم انه لا بد له من سبب فان جهة الحاجة هي
الحدوث بدليل امرين احدهما استغنا البنا عن البنا حال استمراره
وكذلك الحجر المرمي الى فوق بالقسر فان حركته تبقى بعد مفارقة الرامي
والثاني ان الشي لو احتاج الى المؤثر حال بقايه لكان ذلك المؤثر اما
ان يكون له اثر او لا يكون له اثر فان لم يكن له اثر كان ذلك الشي في
ذلك الوجود غنيا عن ذلك المؤثر وان كان له اثر فاثره اما ان يكون
هو الوجود الاول او وجود آخر والاول باطل لان الوجود الاول
لما حصل مرة استحال تحصيله بعينه مرة اخرى والثاني ايضا باطل اما

اولا فلاستحالة ان يكون الشي الواحد موجودا مرتين واما ثانيا
فلانه بتقدير التسليم يكون المحتاج هو الوجود المتجدد لا الوجود الاول
فلا يكون للباقي حاجة الى المؤثر فثبت ان جهة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث
فاذا ما لم تبينوا ان الذي صح عليه العدم يجب ان يكون حادثا لا يمكنكم
ان تبينوا حاجته الى السبب ولو بينتم ذلك لاستغنيتم عن هذه الحجة
ثم هاهنا وجوه كثيرة تدل على ان الامكان لا يجوز ان يكون علة الحاجة
سيجي ذكرها في باب اثبات الصانع ثم ان سلمنا انه لا بد من سبب
فلم لا يجوز ان يكون موجبا قولكم يلزم من امتناع عدم ذلك الموجب
امتناع عدمه قلنا اذا جاز ان يتخلف الاثر عن القادر مع حصول جميع
جهات مؤثريته فلم لا يجوز ايضا ان يتخلف عن الموجب ثم ان سلمنا انه
لا يمكن ان يكون موجبا فلم لا يجوز ان يكون مختارا قولكم كلما كان
فعلا لفاعل مختار فلا بد وان يكون حادثا قلنا اولا نمنع ما ذكرتموه
ونطالبكم بالدلالة عليه وثانيا نقيم الدلالة على بطلانه من وجوه
اربعة الاول وهو ان القدم السابق ينافي وجود الفعل وفاعلية
الفاعل وما كان منافيا للشي لا يكون شرطا له فالعدم السابق
لا يكون شرطا لكون الفعل فعلا ولا يكون الفاعل فاعلا فاذن الفعلية
والفاعلية قد يتحققان عند عدم العدم السابق فاذن لا يجب ان يكون
فعل المختار حادثا الثاني ان المحدث له وجود حاصل وعدم سابق
وهو لذاته مسبوق بالعدم والمحتاج الى الفاعل ليس هو العدم السابق
لانه نفي محض فلا حاجة به الى المؤثر وليس هو مسبوقية الوجود بالعدم
لانها كيفية واجبة الحصول لذلك الوجود عند حصوله والواجب
غني عن المؤثر فبقي ان المحتاج هو الوجود الحاصل من جهة الحاجة اما
كونه وجودا وهو محال والا لزم احتياج فاعله الى فاعل آخر بل الى نفسه
لكونه موجودا واما كونه وجودا ممكنا فحينئذ ثبت ان جهة الحاجة
ليست هي الحدوث بل الامكان فاذا المحتاج في وجوده الى القادر لا يجب
ان يكون محدثا الثالث ان الممكن حال بقايه ممكن الوجود والا انقلب
اما واجبا او ممتنعا وكلاهما محال لاستحالة انقلاب لوازم الحقايق
واذا بقي ممكنا والامكان علة الحاجة فوجب ان يبقى حال بقايه محتاجا
الى المؤثر فاذا الباقي محتاج الى المؤثر فاذا ليس من شرط الحاجة الى المؤثر

الحدوث لا يقال الشي حال بقايه يصير اولى بالوجود وتلك الاولوية
تغني عن المؤثر لانا نقول تلك الاولوية ان كانت حاصلة له لذاته
لكانت حاصلة له حالة الحدوث فيجب الاستغنا عن المؤثر حال الحدوث
وان كان حصولها بواسطة مؤثر كان الباقي محتاجا في بقايه الى تلك
الاولوية بواسطة حاجته الى الاولوية وذلك قول بحاجة الباقي الى المؤثر الرابع ان
الحدوث عبارة عن مسبوقية الشي بالعدم وهي كيفية زايدة على
وجود الحادث فهو متاخر عن وجود الحادث المتاخر عن تاثير الفاعل
فيه المتاخر عن احتياج الحادث الى الفاعل المتاخر عن علة ذلك الاحتياج
فلو كانت علة الاحتياج هي الحدوث لزم تاخر الشي عن نفسه بمراتب
وهو محال واذا لم يكن الحدوث داخلا في الاحتياج لم يلزم ان يكون المحتاج
حادثا واعلم انا قبل هذا السؤال اوردنا سوالا ذكرنا فيه ان علة
الحاجة هي الحدوث لا الامكان وذلك انما ذكرناه على ما يليق بابتدا
من المطالبة بكل جانب من جوانب الاحتمال ولكن ذلك ليس مذهبا للقوم وانما
مذهبهم هذا الذي قررناه في هذا المقام وسترى من هذا النوع كثيرا
في هذا الكتاب وانما ننبهك عليه كيلا تعده من الغفلة ثم ان سلمنا
ان ما ذكرتموه يدل على امتناع العدم على القديم ولكن معنا ما يدل
على جواز ذلك وهو امور خمسة الاول ان حدوث العالم في الازل
ومحدثيته للباري له لو كانا ممتنعين فذلك الاستحالة ان كانت لعينها
مع انها قد زالت فلم لا يجوز زوال الواجب لذاته وان كانت لسبب
فيعود ما ذكرتموه من التقسيم مع انها قد زالت الثاني امكان العالم
فيما لا يزال اما ان يكون لذاته او لا لذاته فان كان لذاته فان كان
ثابتا في الازل فذلك ينافي قطعكم بوجوب حدوث العالم وان لم يكن
ثابتا في الازل مع انه قد تجدد فاذا جاز ان تحدث الامور اللازمة
لحقايق الاشيا جاز ايضا ان تزول بعد ثبوتها اذ لا فرق في العقل بين
الطرفين وان كان لسبب كان ذلك الامكان ممكنا في نفسه فيفضي الى
ثبوت امكانات غير متناهية وذلك محال ثم انها باسرها تستدعي سببا
وكل ما كان كذلك فهو لذاته ممكن فاذا ان لم يكن هاهنا امكان غني
عن الجعل امتنع جعل تلك الامكانات وان كان هاهنا امكان غني
عن الجعل فهو حاصل لذاته ويعود الكلام الاول الثالث صحة مؤثرية

الباري تعالى في العالم ان كانت لذاته فيلزم دوامها لدوام ذاته
ولا مر اخر ويعود التقسيم ولا ينقطع الا عند الانتها الى واجب الوجود
ومع ذلك فلم يجب دوام صحة تلك المؤثرية فانتقض ما ذكرتموه
الرابع ان الحادث لذاته يصح ان يكون مقدورا ثم انه حال البقا
يمتنع ان يصير مقدورا فقد تبدلت صحة المقدورية بامتناعها
فقد تبدل الواجب الذاتي وايضا فلانه كان من الازل الى الان
مقدورا للباري تعالى فاذا وجد فقد زالت تلك الصحة فقد عدم
القديم الخامس انا سنبين ان شا الله تعالى ان تعلق علم الباري تعالى
بان العالم سيحدث يزول عند حدوثه فذلك التعلق ان كان حادثا
فقد يكون قبل ذلك التعلق تعلق اخر لا الى اول فيكون هناك حوادث
لا اول لها والقول بتجويزه اعتراف بفساد المقدمة الثانية من اصل
دليلكم على حدوث الاجسام وان كان قديما فقد زال القديم
والقول به اعتراف بفساد المقدمة الاولى من اصل دليلكم ولا يقال
بان اقتضا ذاته تعالى لتلك العالمية مشروط بشرط عدم العالم فعند
وجود العالم زال الشرط فلا جرم يزول ذلك التعلق لانا نقول اذا
عقلتم زوال القديم لزوال شرط وجوده فاعقلوا مثله في سائر القدما
ثم ان سلمنا ان الجسم لا يخلو عن الحوادث ولكن لم قلتم ان لتلك الحوادث
بداية قولكم في الوجه الاول مجموع العدمات السابقة على الحوادث
لما كان حاصلا في الازل وجب ان لا يحصل في الازل وجود شي منها
قلنا هذا معارض بصحة حدوثها في الاوقات المقدرة فان صحة حدوث
الحادث المعين في الوقت المعين تقديرا كان ذلك الوقت او محققا
لا يحصل الا عند حصول ذلك الوقت التقديري او التحقيقي ثم ان ذلك
الوقت مسبوق باوقات لا بداية لها فان صحة حدوث الحوادث في ذلك
الوقت مسبوقة بعدم لا بداية له وهكذا الكلام في كل صحة تفرض
مختصة بوقت معين فاذا لا حادث الا وصحة حدوثه في الوقت المعين
مسبوقة بعدم لا بداية له فيلزم على سياق قولكم ان يكون لصحة كل
الحوادث بداية وانه محال لما سبق من انه يجر الى السفسطة والى نفي
الصانع وهذا هو الكلام على ما ذكرتموه في الوجه الثاني وايضا
فان هذا الاشكال انما وقع من لفظة الازل فان الانسان يتخيل منه

انه وقت معين قد اجتمع فيه عدم جميع الحوادث فحينئذ يجب عليه
الاعتراف بخلو ذلك الوقت عن وجود الحوادث وليس الامر كذلك
لان الازل ليس الا عبارة عن نفى الاولية فقولكم كل واحد من العدمات
السابقة على وجود الحوادث حاصل فى الازل لا معنى له الا ان كل
واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا اول له ثم قولكم بعد هذا فيجب
ان لا يوجد شى من الحوادث فى الازل معناه انه لا بد من الانتهاء الى
حادث لا يكون مسبوقا بغيره فيرجع حاصل كلامكم فى ذلك الدليل
الى انه لما كان كل واحد من الحوادث مسبوقا بعدم لا اول له وجب
انتهاء تلك الحوادث الى حادث لا يكون مسبوقا بغيره ومعلوم ان ذلك
دعوى نفس المسئلة ومما يؤكد هذه المطالبة انه لا نزاع فى ان الله
تعالى قديم ولا يعقل من كونه قديما الا انه متقدم على حوادث العالم
بازمنة محققة لا بداية لها على ما يقوله الفلاسفة او بازمنة مقدرة
لا بداية لها على ما يقوله المتكلمون ثم ان الذى تمسكتم به فى ابطال الازمنة
المحققة لا بداية لها قائم بعينه فى الازمنة المقدرة لان كل واحد
من تلك الازمنة المقدرة مسبوق بعدم لا اول له فمجموع العدمات
السابقة على تلك الازمنة المقدرة حاصلة فى الازل فوجب ان لا
يحصل فى الازل تلك الاوقات المقدرة فوجب ان يكون لتلك الاوقات
المقدرة بداية وذلك يقتضى نفى قدم الله تعالى وذلك باطل فعلمنا
ان ما ذكرتموه مغالطة وقعت بسبب الاشتباه الحاصل فى لفظة الازل
اما قولكم فى الوجه الثالث الحوادث باسرها فعل فاعل مختار وكل ما
كان كذلك فهو مسبوق بالعدم قلنا لا نسلم ان مجموعها فعل فاعل
مختار بيانه وهو ان كل الحوادث اما ان يكون عبارة عن كل واحد
واحد منها او لا يكون عبارة عن ذلك والاول باطل اما اولا فلانا
نعلم بالضرورة ان العشرة ليست عبارة عن كل واحد من احادها
واما ثانيا فلانكم بعد ان دللتم على ان كل واحد من الاكوان القائمة
بالجسم حادث شرعتم فى الدلالة على ان مجموعها حادث ولو لم يكن
المجموع مغايرا لكل واحد من الاحاد والا لكان شروعكم فى بيان
ان لكل الحوادث بداية بعد فراغكم من بيان ان كل واحد منها حادث
عبثا واما الثانى وهو ان يقال مجموع الحوادث مغاير لكل واحد

واحد منها فنقول ذلك المجموع واجب الحصول عند حصول كل الاحاد والعلم
بذلك ضرورى واذا كان كذلك لم يكن مجموع الحوادث من حيث انه مجموع
واقعا بالفاعل بل الواقع بالفاعل هو كل واحد من احادها فحينئذ يرجع
حاصل الاستدلال الى ان الفاعل تعالى لما كان سابقا على كل واحد
واحد من الحوادث وجب ان يكون سابقا على مجموعها وذلك هو عين
محل النزاع ثم ان سلمنا ان كل الحوادث من حيث كونه كلا فعل لفاعل
فلم قلتم انه فعل فاعل مختار وتقريره على ما سياتى فى مسئلة اثبات العلم
بالمختار ثم ان سلمنا انه فعل فاعل مختار فلم قلتم ان الفاعل المختار
يجب ان يكون سابقا على فعله بل ندعى انه يستحيل ان يكون سابقا على فعله
لان الفاعل المختار اما ان يكون قد حصل عنده جميع ما لاجله يصدر
وجود ذلك الفعل عنه او لم يحصل عنده كل تلك الامور فان كان الاول
وجب صدور الفعل عنه لان المؤثر اذا استجمع جميع جهات المؤثرية فان
لم يوجد الاثر كان صدور ذلك الاثر عنه عند استجماعه لكل تلك الامور
من الممكنات وكل ممكن فلا بد له من مؤثر فحينئذ لا يكون المؤثر مستجمعا لجميع
الامور التى لاجلها يكون مؤثرا وقد فرضناه كذلك هذا خلف واما الثانى
وهو ان لا يكون المؤثر مستجمعا لجميع جهات المؤثرية فذلك المؤثر يمتنع
صدور الاثر عنه اذ لو صح صدور الاثر عنه والحالة هذه لما كان صدور
ذلك الاثر عنه موقوفا على حصول امر اخر فحينئذ لا يكون شى من شرائط
المؤثرية فاينا مع انا قد فرضناه فاينا هذا خلف فثبت بهذا ان الفاعل
المختار متى تمت جهات فاعليته وجب حصول الفعل معه فبطل قولكم
الفاعل يجب تقدمه على فعله واما قولكم فى الوجه الرابع الحوادث
الماضية محتملة للزيادة والنقصان قلنا هذا ممنوع بيانه انا اذا قلنا
ان شيئا موصوف بشى اخر كان معناه ان تلك الصفة ثابتة لذلك الموصوف
لان وصف الشى بالشى ان لم يقتض ثبوت الوصف للموصوف وجب ان
يقتضى نفى حصول الوصف للموصوف لامتناع الخروج عن النقيضين
وهو ظاهر الفساد واذا ثبت ذلك فنقول ثبوت الوصف للموصوف فرع
على ثبوت الموصوف فى نفسه فان الشى ما لم يثبت فى نفسه لا يثبت له
غيره بل قد يثبت فى نفسه ولا يثبت له غيره اما يستحيل ان يثبت له غيره
الا بعد ان يثبت فى نفسه فاذا ظهر ذلك فنقول لو قلنا الحوادث الماضية

انه يتطرق اليها الزيادة والنقصان فقد ادعينا ثبوت الزيادة والنقصان
لها ثم ان الموصوف بهذا الوصف اما ان يكون هو الموجود في الخارج
او الموجود في الذهن فان كان الاول فاما ان يكون هو كل واحد من
الحوادث الماضية او مجموعها فان كان الاول لزم ان يكون لكل واحد
منها بداية وذلك مما لا نزاع فيه وان كان الثاني فهو باطل لان مجموع
تلك الحوادث ما كان له وجود البتة في وقت من الاوقات وما لا وجود
له لا يمكن ان يكون موصوفا بوصف وجودي في الخارج ولا يقال لستم تصفون
ذلك المجموع بانه لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان فنفيكم الوصف عنه
دون غيره وصف له فيكون كلامكم متناقضا وايضا فاليوم ما دام يكون
حاضرا لا يتصف بكونه امس بل انما يتصف بهذا الوصف بعد مضيه لانا
نقول نفي الوصف لو كان وصفا لزم ان يكون نفي الشيء عين ثبوته فيكون
كل واحد من النقيضين هو الاخر وذلك محال واما صيرورة اليوم الحاضر
امس فذلك وصف اعتباري لا خارجي واما ان كان المحكوم عليه هو
الصورة الذهنية فنقول الذهن لا يقوى على استحضار الذوات الغير المتناهية
على التفصيل بل الذهن انما يقوى على استحضار معنى اللانهاية ومعنى
اللانهاية من حيث هو هذا المعنى امر واحد ليس فيه كثرة وفرق بين
معنى اللانهاية وبين الاعداد التي توصف بذلك وكيف يلزم من اقتدار
الذهن على استحضار معنى اللانهاية اقتداره على استحضار الامور التي
حمل عليها اللانهاية وظاهر بين انه لا يمكن الحكم على الحوادث الماضية
بالزيادة والنقصان ثم ان سلمنا انه يمكن وصفها بالزيادة والنقصان
لكن لم قلتم ان ذلك يقتضي ان يكون لها بداية بيانه انكم ان عنيتم بالحكم
الحوادث الزيادة والنقصان ان الناقص ينتهي ويفضل عليه من الزائد
شيء فهذا ممنوع وان عنيتم به انما يوجد في جانب الزائد ما لا يوجد
في جانب الناقص فهذا مسلم ولكن لم قلتم ان ذلك يوجب التناهي ثم
ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان المحتمل للزيادة والنقصان يجب ان يكون
متناهيا فههنا ما يدل على انه لا يجب ان يكون متناهيا وذلك امور
سبعة الاول ان الصحة الماضية من زمان الطوفان اقل مما مضى من
يومنا ثم لا يجب ان يكون للصحة بداية لما مر بيانه غير مرة الثاني
ان الحوادث المستقبلة من زمان الطوفان بالاتفاق اكثر منها اذا

ابتدأناها من زماننا هذا ومع ذلك فلا يقتضي ثبوت آخر للحوادث
فكذا ههنا الثالث ان الباري تعالى بالاتفاق قد تقدم على العالم فلو
كان هناك زمان لكان لا بداية لذلك الزمان ثم ان ذلك الزمان المقدر
محتمل للزيادة والنقصان ومع ذلك فلا يجب ان يكون لذلك المقدر بداية
والا لزم حدوث الباري الرابع وهو ان تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها
اقل من تضعيف عشرة الاف مرارا لا نهاية لها فيكون كذا ههنا الخامس
معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته ولا نهاية لهما جميعا السادس
انا متى علمنا شيئا فلا بد وان نعلم علمه بذلك الشيء وان نعلم علمه
بعلمه بذلك الشيء فيكون هناك علوم غير متناهية مترتبة مع انها
قابلة للزيادة والنقصان والقول بان العلم بالعلم بالشيء هو نفس العلم بالشيء
مما بطلانه السابع مشايخ المعتزلة اثبتوا ذوات معدومة لا نهاية
لها مع احتمالها الزيادة والنقصان وجمع من الصفاتية اثبتوا لله تعالى
علوما غير متناهية مع احتمالها للزيادة والنقصان وبعض المعتزلة اثبتوا
عالميات وقادريات لا نهاية لهما ثم ان سلمنا ان الحوادث الماضية
لها بداية فلم قلتم ان الاجسام اذا لم تنفك عنها وجب ان يكون لها
بداية فانه لو وجب في المتلازمين تساويهما في جملة الاحكام لزم
كون الجوهر عرضا والعرض جوهرا لامتناع انفكاك كل واحد منهما
عن الاخر وذلك محال ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على حدوث
الاجسام فههنا شبه توهم نقيض ذلك وهي عشرون شبهة الشبهة
الاولى العالم لو كان محدثا لكان له محدث فلاجله يكون ذلك المحدث
محدثا اما ان يكون حاصلا بتمامه في الازل او لا يكون فان لم يكن لم
يحصل الا لمؤثر والكلام فيه كالكلام في الاول فيتسلسل وهو محال
وان كان حاصلا فمن المعلوم بالضرورة ان المؤثر اذا حصل مع جميع
الامور التي باعتبارها يتم مؤثريته فانه يستحيل تخلف الاثر عنه فاذا
يستحيل تخلف العالم عن الباري تعالى ولا يقال المؤثر في العالم فاعل
مختار فيجوز ان يتخلف اثره عنه لانا نقول هذا المختار اما ان لا يمكنه
ايجاد العالم في وقت آخر او يمكنه فان لم يمكنه ذلك فهو اما ان
يكون لاجل خاصية في ذلك الوقت او لا لخاصية فيه والاول باطل
لان الاوقات كلها متساوية في نفسها والعلم بذلك ضروري فيستحيل

ان يختص الواحد منهما بحكم واجب وايضا فلان صحة حدوث العالم
في نفسه وصحة محدثية الباري تعالى له ان كانتا مختصتين بذلك
الوقت لزم ان يقال انهما كانتا قبل ذلك الوقت ممتنعتين لذاتيهما
فحينئذ يكون الممتنع لذاته قد انقلب ممكنا لذاته وذلك يفضي الى
السفسطة ونفي الصانع على ما مر بيانه وان لم تكونا مختصتين بذلك
الوقت فحينئذ يكون المؤثر متمكنا من التاثير في غير ذلك الوقت و
ايضا فذلك الوقت ان امتاز عن ساير الاوقات في اختصاصه بهذه
الصحة وجب ان يكون ذلك الوقت امرا وجوديا لان العدم صرف
لا امتياز فيه اصلا فيكون الزمان موجودا قبل حدوث العالم وذلك
يقتضي قدم الزمان وايضا فتلك الصحة لما لم تكن حاصلة قبل ذلك
الوقت ثم حصلت في ذلك الوقت فان لم يكن لها مؤثر اصلا فقد
حدث الشي لا عن المؤثر وهو محال وان كان لها مؤثر نقلنا الكلام
الى صحة تاثير ذلك المؤثر في تلك الصحة وانها مختصة بذلك الوقت
او غير مختصة ويعود الكلام الاول بعينه واما ان لم يكن لخاصيته
في ذلك الوقت كانت تلك المؤثرية الواجبة غير موقوفة على اعتبار
حال شي من الاوقات ومتى كان كذلك وجب دوام تلك المؤثرية
واما ان كان الفاعل المختار فيمكنه ان لا يوجد العالم في الوقت الذي
اوجده فيه فيكون ايجاده العالم في الوقت الذي اوجده فيه ممكنا
فيحتاج الى المؤثر ويعود الاشكال لا يقال الكلام على ذلك من وجهين
احدهما الجواب والثاني المعارضة اما الجواب فمن وجهين احدهما
ان القادر لا يتوقف ترجيحه لاحد المثلين على الاخر على مرجح وبيانه
من وجهين احدهما وهو ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان
متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع الى مقصوده فانه يسلك احدهما
دون الاخر لا لمرجح وكذا الجايع اذا خير بين اكل رغيفين متساويين
من كل الوجوه فانه يختار احدهما على الاخر لا لمرجح اصلا وكذا الجايع
اذا وضع عنده رغيف فانه يبتدي باكل جانب معين دون ساير
الجوانب لا لمرجح فثبت ان القادر لا يتوقف تخصيصه لمقدوره بوقت
دون وقت على مخصص معين الثاني وهو ان القادر انما يفعل احد
مقدوريه دون الثاني لان الارادة اقتضت ترجيح ذلك المقدور

على غيره ولا يمكن ان يقال الارادة لماذا رجحت ذلك الشي على غيره لانها
لو رجحت غيره عليه لكان ذلك السؤال عايدا وعلى هذا التقدير يلزم ان
يكون كون الارادة مرجحة معللة بعلة اخرى وذلك محال لان كون
الارادة مرجحة صفة نفسية لها كما ان كون العلم بحيث يعلم به المعلوم
امر ذاتي له ولما استحال تعليل الصفات الذاتية استحال تعليل
كون الارادة مرجحة الجواب الثاني ان سلمنا ان كون الارادة مرجحة
لمراد معين على غيره يستدعي مرجحا ولكنا نقول ذلك المرجح يحتمل ههنا
وجوها ثلاثة الاول جواب بعض الاشعرية وهو ان علم الله تعالى متعلق
بجميع الاشيا واذا كان كذلك كان الله تعالى عالما بان اي الاشيا
يقع وايها لا يقع ووقوع ما علم الله تعالى انه لا يقع محال وعدم وقوع
ما علم الله تعالى انه يقع محال ايضا والارادة لا تتعلق بالمحال فلا جرم
تعلقت الارادة بوقوع ما تعلق العلم بوقوعه وبعدم ايقاع ما تعلق
العلم بعدم وقوعه الثاني جواب المعتزلة وهو ان الله تعالى انما رجح
ايجاد العالم على ترك ايجاده لان الايجاد احسان والاحسان افضل من تركه
واما تخصيصه ايجاد العالم بوقت معين فمن المحتمل ان يكون ايجاده
العالم في ذلك الوقت متضمنا نوع مصلحة عايدة الى المكلفين اذا اوجد
في وقت اخر لم تحصل تلك المصلحة وبهذا التقدير يكون ايجاد العالم
في ذلك الوقت اولى من ايجاده في غير ذلك الوقت ولما دل الدليل
على حدوث العالم وكل الدليل على ان اختصاص حدوثها بالوقت
المعين دون ما عداه لا يمكن الا لاختصاص ذلك الوقت لمرجح ومخصص
لا يوجد في غيره وجب علينا القطع بذلك وان كنا لا نطلع على تفصيل
تلك المصلحة الثالث جواب قوم اخرين من المعتزلة وهو ان حدوث
العالم قبل الوقت الذي احدثه الله تعالى فيه كان محالا فلهذا لم يحدثه
الله تعالى فيه واما المعارضة فخمسة الاولى ان الفلك عند الفلاسفة
جسم متشابه الاجزاء فيكون النقطة التي يمكن فرضها فيه متشابهة
ثم انه تعينت نقطتان من جملة تلك النقط للقطبية وتعينت دايرة
مخصوصة لكونها منطقة مع كونها متساوية لساير الدواير التي يمكن
فرضها فيه فيكون ذلك ترجيحا للشي على ما يساويه من غير مرجح الثانية
ان انتقال الفلك من المشرق الى المغرب كما انه ممكن فانتقاله من

المغرب الى المشرق ايضا ممكن فاختصاصه بالحركة من جهة الى اخرى
دون ضدها واختصاص تلك الحركة بحد معين في السرعة والبطوء دون
ما هو ازيد او انقص منه يكون ترجيحا للشيء على ما يساويه من غير مرجح
الثالثة ان الفلك لما كان متشابه الاجزاء من كل الوجوه كان اختصاص
جانب بالنقرة التي ترتكز الكواكب فيها دون سائر الجوانب ترجيحا للشيء
على مثله من غير سبب الرابعة اختصاص جانب من متممات الافلاك الخارجة
المراكز بالغلظ دون الجانب الاخر من هذا الباب الخامسة هب ان العالم
قديم الذات ولكن لا شك في حدوث الاعراض الحاصلة في عالمنا
هذا فاختصاص حدوث كل واحد منها بالوقت المعين دون الوقت
الذي حدث فيه مثله يكون من ذلك الباب لانا نقول اما الجواب
الاول فهو باطل لان العمدة في اثبات الصانع احتياج الممكن الى المؤثر
فلو جوزنا ممكنا ترجح احد طرفيه على الاخر من غير مرجح لم يمكننا ان نحكم
في شيء من الممكنات باحتياجه الى المؤثر وذلك يسد باب اثبات الصانع
واما الهارب من السبع اذا عن له طريقان فلعله اما ان يمنع تساويهما من
كل الوجوه او ان ساعدنا عليه ولكن الهارب يعتقد ترجح احدهما
على الاخر من بعض الوجوه او يصير غافلا عن احدهما فاما لو اعتقد
الهارب تساويهما من كل الوجوه فانه يستحيل منه ولهذا ان
يسلك احدهما والدليل على ان الامر كذلك ان الانسان اذا تعارضت
دواعيه الى الحركات المتضادة فانه يتوقف في ذلك الموضع ولا يمكنه
ان يتحرك الا عند حصول المرجح واما الجواب الثاني فهو باطل ايضا لانا
لا نعلل اصل كون الارادة مرجحة وانما نعلل كونها مرجحة لهذا الشيء
على ضده ولا يلزم من تعليل خصوص المرجحية تعليل اصل المرجحية الا
ترى ان الممكن لما دار بين الوجود والعدم فانا نحكم بانه لا يترجح احد
طرفيه على الاخر الا لمرجح ولا يكون تعليل ذلك تعليلا لاصل كونه ممكنا
فكذا ههنا واما الجواب الثالث فهو ايضا باطل لان العلم بالوقوع تبع
للوقوع ووقوع ذلك الشيء تبع للامر الذي خصصه بالوقوع دون مثله
وهو الارادة فلو عللنا تعلق الارادة بوقوعه بتعلق علم الله تعالى بوقوعه
لزم الدور وانه محال واما الجواب الرابع فهو ايضا باطل لان المصلحة
التي تحصل من خلق الله تعالى العالم في ذلك الوقت دون سائر الاوقات

ان امكن حصولها بتقدير خلق الله تعالى العالم في وقت اخر لم يكن ذلك مرجحا لذلك الوقت
على سائر الاوقات وان لم يمكن حصولها في سائر الاوقات فيكون حصول تلك المصلحة
بتقدير حدوث العالم في وقت اخر محالا فتلك الاستحالة اما ان يكون
لعين الشيء وذاته او لامر لازم او لامر عارض والاقسام باطلة لما
مر وايضا فلانا نعلم بالضرورة انا لو قدرنا ان الله تعالى خلق العالم
قبل ان خلقه بلحظة لطيفة او خلقه ازيد من المقدار الذي خلقه
عليه بجزء لا يتجزى او انقص منه بذلك فانه لا يختلف بسبب ذلك
شيء من مصالح المكلفين لا سيما اذا لم يخلق الله تعالى فيهم علما بذلك
واما الجواب الخامس وهو ان حدوث العالم قبل ان حدث فيه محال
فقد مر ابطاله واما المعارضة الاولى فالجواب عنها ان تعين تلك
النقطتين للقطبية وتعين تلك الدائرة لكونها منطقة انما كان لاجل
ان الفلك اذا تحرك على الوجه الذي تحرك عليه فانه يستحيل عقلا
ان تصير سائر النقط قطبا وسائر الدوائر منطقة فاذا تعين الاقطاب
والمناطق بسبب تعين الحركات وتعين الحركات لاجل امور ثلاثة
اولها ان نظام العالم السفلي لا يحصل الا بالحركة على هذا الوجه وثانيها
ان الحركة من المشرق الى المغرب مضادة للحركة من المغرب الى المشرق
ولا يلزم من كون الشيء قابلا للشيء كونه قابلا لما يضاده فاذا لا يكون
اختصاص الفلك باحدى الحركتين دون الاخرى ترجيحا لاحد المثلين على
الاخر بل ترجيحا للشيء على ما يخالفه وذلك غير منكر انما المنكر ترجح الشيء
على مثله وثالثها ان حركات الافلاك لاجل التشبه بالعقول المفارقة
على ما سيأتي تفصيل مذاهبهم فيه واذا كان كذلك فمن المحتمل ان يكون
التشبه لا يحصل الا بالحركة المخصوصة فلاجل هذا اختار الفلك تلك
الحركة على سائر الحركات وبهذه الاجوبة الثلاثة خرج الكلام عن البطوء
والسرعة واما المعارضة الثالثة فالجواب عنها انا لا نقول الفلك يوجد
ثم ينتقر جانب منه ويحصل فيه الكواكب حتى يقال لنا لم انفرد ذلك
الجانب دون غيره بل الكواكب توجد مع وجود الفلك لا متأخرا في ذلك
الموضع من الفلك ثم انه يستحيل ان ينتقل عن ذلك الموضع لاستحالة
الخرق على الفلك وهذا هو الجواب عن اختلاف المتممات واما المعارضة
الخامسة فالجواب عنها ان حدوث الحوادث في عالمنا هذا انما كان

لان المواد العنصرية بسبب اختلاف الحركات السماوية الدورية يختلف
استعداداتها وبحسب تلك الاستعدادات المختلفة يفيض عليها من العقل
الفعال كيفيات مختلفة فلولا الحركات السماوية لاستحال حدوث الحوادث
فى عالمنا هذا ثم تلك الحركات السماوية لابد وان تكون كل واحدة منها
مسبوقة بغيرها لا الى اول ليكون كل متقدم مقربا للعلة الموجدة الى
المعلول بعد بعدها عنه وذلك هو الذى يقتضى قدم العالم **الشبهة
الثانية** العالم صحيح الوجود فى الازل وكل ما كان صحيح الوجود فى الازل
كان واجب الحصول فى الازل **بيان** ان العالم صحيح الوجود فى الازل انه
لو لم يكن كذلك لكان ممتنع الوجود فيلزم انقلاب الممتنع ممكنا وقلب
الحقايق محال ولان ذلك الحكم المتجدد ان كان لسبب وكل ما كان لسبب
فهو مسبوق بالامكان الذاتى فكان الامكان الذاتى مسبوقا بالامكان
الذاتى وهذا محال وان لم يكن بسبب كان المتجدد غنيا عن السبب بل
كان المتجدد واجب الوجود لذاته وهو محال وبيان ان كل ما كان صحيح
الوجود فى الازل كان واجب الحصول فى الازل انا لو قدرنا عدمه
فى الازل استحال ان يوجد فى وقت من الاوقات بحيث يكون ازليا
لان الذى يحدث فى وقت معين لا يكون حدوثه فى ذلك الوقت موجبا
حصوله فى الاوقات الماضية لان الشى يستحيل ان يتجدد له حصول
فى الزمان الماضى فاذا لو لم يكن موجودا فى الازل لم يصح ان يكون
ازليا لكنه يصح ان يكون ازليا كما بيناه فوجب ان يكون ازليا
الشبهة الثالثة كل محدث فهو مسبوق بامكان عايد اليه على ما
مر وثبت ان ذلك الامكان يستدعى محلا وهو المعنى بالهيولى وذلك
المحل ان كان محدثا احتاج الى محل اخر ولزم التسلسل وان كان قديما
فتلك الهيولى القديمة اما ان تكون خالية عن الجسمية او لا تكون والاول
محال والا لكانت الجسمية اذا حصلت فاما ان تحصل فى حيز معين
وهو باطل لان نسبة الجسمية الى كل الاحياز نسبة واحدة واما
ان لا تحصل فى شى منها او تحصل فى كلها وهما ظاهرا الاستحالة
فاذا الهيولى لا تنفك عن الجسمية وثبت ان الهيولى قديمة فالجسم قديم
الشبهة الرابعة العالم لو كان محدثا لكان وجوده بعد عدمه
وعدمه قبل وجوده وتلك القبلية والبعدية ليست عبارة عن مجرد

العدم والوجود لان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد
فاذا القبلية والبعدية صفتان وجوديتان والصفة الوجودية تستدعى
موصوفا موجودا فاذا لابد قبل حدوث الحادث من شى وجودى يكون
موصوفا لذاته بالقبلية حتى يكون العدم الحاصل فيه موصوفا بكونه
قبلا لذلك الحادث والشى الذى يكون قبلا لذاته هو الزمان فاذا
قبل حدوث كل حادث زمان لكن الزمان شى غير مستقر بل هو على التقضى
فاذا قبل كل زمان زمان لا الى اول ويلزم من قدم الزمان قدم الحركة
لان الزمان قد ثبت فى الطبيعيات انه من لوازم الحركة ويلزم من قدم
الحركة قدم الجسم **الشبهة الخامسة** العالم لو كان محدثا لكان محدثه
اما ان يكون قادرا على ان يحدث العالم قبل الوقت الذى احدثه فيه
بقدر عشرة ايام او ما كان قادرا عليه والثانى محال لانه يلزم اما
انتقال الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوق من الامتناع الى
الامكان وهما محالان فثبت الاول وبمثله يثبت انه كان قادرا على
ان يخلق حوادث تنتهى الى الوقت الذى احدث العالم فيه بمقدار عشرين
يوما واذا ثبت ذلك فنقول اما ان يقال انه يمكن احداث ما ينتهى الى
اول العالم بعشرين يوما مع احداث ما ينتهى اليه ايضا بعشرة ايام معا
حتى يكون ابتداؤهما معا وانتهاؤهما معا او لا يكون ذلك ممكنا والاول
ظاهر البطلان والثانى يقتضى وجود زمان قبل حدوث العالم لان هناك
امرا يتسع لعشرة ايام ولا يتسع لعشرين يوما وهناك ما يتسع لعشرين
يوما ولا يصير مستغرقا بعشرة ايام وكل ما كان فى نفسه قابلا للزيادة
والنقصان والتقدير فانه لابد وان يكون امرا وجوديا مقداريا وذلك
هو الزمان فقد ثبت وجود الزمان قبل حدوث العالم واذا ثبت قدم
الزمان ثبت قدم الجسم على ما مر بيانه لا يقال التقدير الذى ذكرتموه
يكشف عن امكان وجود زمانين احدهما اطول من الاخر ولا يدل على
وجودهما لانا نقول الامر التقديرى هو الذى يتغير عند تغير الفرض
وفيما ذكرناه فقد كان قبل حدوث العالم امر لا يتسع الا لحوادث عشرة
ايام سواء وجد فرض فارض او لم يوجد وامر اخر يتسع لحوادث عشرين
يوما ولا يصير مستغرقا بحوادث عشرة ايام سواء وجد الفرض او لم
يوجد فعلمنا ان التقدير الذى ذكرناه يكشف عن وجود هذه الامكانات

المقدرة بالمقادير المحدودة قبل حدوث العالم لانه يكشف عن مجرد
فرض ذهنى واعتبار وهمى الشبهة السادسة لاشك ان الله تعالى قديم
فلو كان العالم محدثا لكان الله تعالى متقدما على العالم تقدما لا بداية له
وذلك التقدم ليس عبارة عن وجود البارى وعدم العالم فقط لان
الله تعالى اذا اعدم العالم فقد حصل هناك وجود البارى تعالى وعدم
العالم مع انه تعالى لايكون بهذا الاعتبار قبل العالم فعلمنا ان كونه
متقدما على العالم كيفية وجودية ذاتية زايدة على وجود البارى تعالى
وعدم العالم ولابد لتلك الكيفية الثبوتية من شى يتصف بها لذاته
والذى يتصف بالقبلية والبعدية لذاته هو الزمان فاذا تقدم البارى
تعالى على العالم بالزمان فاذا لم يكن لتقدمه على العالم بداية وجب
ان لا يكون للزمان بداية لا يقال البارى تعالى متقدم على العالم بازمنة
لا نهاية لها لكن تلك الازمنة مقدرة لا محققة لانا نقول المقدرة فى
الذهن ان لم يكن له وجود فى الخارج لم يكن البارى متقدما على العالم
اصلا وان كان له وجود فى الخارج حصل المقصود الشبهة السابعة
العالم لو كان محدثا لصدق قولنا انه لم يكن فى الازل موجودا وهذه
الممكنة مستمرة من الازل الى الابد فلا يخلوا اما ان يكون المفهوم من
ذلك ان العالم ما كان حاصلا فى زمان وجودى تقضى او مفهومه انه
ما كان حاصلا فى مجرد العدم والثانى باطل لانه لو كان المفهوم
من قولنا انه لم يكن موجودا فى الازل انه ما كان موجودا فى العدم
الصرف فالبارى تعالى ايضا ما كان موجودا فى العدم الصرف فيلزم
ان يصدق عليه تعالى ما كان موجودا فى الازل لكن ذلك كاذب فاذا
بطل ذلك ثبت ان المفهوم من قولنا انه ما كان موجودا فى الازل
اى ما كان موجودا فى الازمنة الماضية ولما كان مفهوم قولنا
لم يكن العالم موجودا فى الازل مستمرا من الازل الى الآن لزم ان يكون
استمرار الزمان من الازل الى الآن حاصلا الشبهة الثامنة لو لم يكن
الزمان قديما لما تميز وقت عدم العالم عن وقت وجوده ولو لم يتميز
ذلك لاستحال القصد الى ايجاده لانه لما كان الجمع بين وجوده و
عدمه محالا كان صحة وجوده وعدمه موقوفة على امتياز وقت وجوده
عن وقت عدمه فاذا لم يكن الوقتان متميزين استحال القصد الى الايجاد

فهذه الشبه كلها فلسفية وههنا شبهة اخرى مستخرجة من
قواعد الكلامية ونحن نردفها بها الشبهة التاسعة العالم لو كان
محدثا لكان المؤثر فيه قادرا ويستحيل ان يكون المؤثر قادرا فيستحيل
ان يكون العالم محدثا بيان انه لو كان محدثا لكان المؤثر فيه قادرا
ما سيأتى فى مسئلة القادرية وبيان انه يستحيل ان يكون المؤثر قادرا
وجهان الاول لو كان قادرا لكان لا يخلوا اما ان يكون قادرا على الايجاد
فى الازل او لا يكون ومحال ان يكون قادرا على الايجاد فى الازل لان
المعنى من الايجاد الاخراج من العدم الى الوجود وذلك ينافى الازلية
ومحال ان لا يكون قادرا على الايجاد فى الازل لان عدم تمكنه من ذلك
اما ان يكون لعدم المقتضى او لوجود المانع والاول اخراج له عن
القادرية والثانى محال لان ذلك المانع ان كان واجبا لذاته امتنع
زواله وان كان ممكنا فلابد له من مؤثر وذلك المؤثر ان كان قادرا
كان ذلك المانع حادثا فلا يكون الامتناع ازليا وقد فرض كذلك
هذا خلف وان كان موجبا لزم من دوام الموجب دوام ذلك المانع
فكان ينبغى ان لا يصح وجود العالم فثبت ان القول بكون المؤثر قادرا
يفضى الى هذه المحالات الثانى ان القادر اذا وجد الفعل فاما ان
تبقى قادريته على ايجاد ذلك الفعل او لا تبقى والقسمان محالان فبطل
القول بكونه قادرا بيان استحالة بقاء تلك القادرية لانه كان قبل
وجود الفعل قادرا على ايجاد ذلك الفعل فلو بقيت تلك القادرية
لكان قادرا على ايجاد ذلك الفعل بعد وجوده فيكون ذلك ايجادا
للموجود وانه محال وبيان استحالة زوال تلك القادرية ان قادرية
الله تعالى على ايجاد ذلك الفعل كانت ثابتة من الازل الى الآن ولا
لكانت قادريته متجددة وذلك باطل بالاتفاق فاذا وجد الفعل
فلو لم تبق قدرة الله تعالى متعلقة بذلك الفعل كان ذلك زوالا
لذلك التعلق الثابت من الازل الى الآن فيكون ذلك عدما للقديم وهو
محال الشبهة العاشرة لو كان العالم محدثا لكان البارى عالما بالجزئيات
والتالى محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المؤثر يستحيل ان يقصد
الى الايجاد والاحداث الا اذا كان عالما بان ذلك الشى معدوم فانا
لو لم نعلم عدمه لاستحال منه القصد الى الايجاد ثم اذا وجد منه

للفعل فلا بد وان يصير عالما بوجوده وذلك يقتضي وقوع التغير
في علم الله تعالى وهو محال الشبهة الحادية عشر لو كان العالم محدثا
لكان محدثه مختارا وذلك محال فالقول بالحدوث محال اما الشرطية
فظاهرة واما بيان استحالة كونه مختارا فلوجهين الأول ان ذلك
الاختيار اما ان يكون لغرض او لا لغرض فان كان لغرض فهو محال
اما اولا فلانه يجب ان يكون وجود ذلك الغرض اولى به من عدمه
والا لم يكن غرضا واذا كان الغرض اولى به كان الباري مستكملا بخلق
العالم وذلك محال لا يقال هذا الكلام انما يلزم اذا كانت فاعلية
لغرض يعود اليه اما اذا كان لغرض يعود الى غيره كان الداعي له هو
الاحسان الى الغير فاندفع الكلام لانا نقول الاحسان الى الغير اما
ان يكون بالنسبة الى ذاته اولى من ترك الاحسان او لا يكون فان كان
مستويا لم يكن غرضا وان لم يكن مستويا عاد المحال واما ثانيا فلان
كل من فعل فعلا لغرض غيره كان ذلك الفاعل اخس من المفعول له بدليل
الخادم والمخدوم ولما استحال ان يكون غير الله اشرف منه استحال
ان يكون هو تعالى فاعلا لغرض غيره واما ان قيل بانه تعالى فعل العالم
لا لغرض كان عبثا والعبث على الحكيم محال ولانه يكون لذلك ترجيحا
لاحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال الثاني انه تعالى لو كان
فاعلا بالاختيار لكان لا يخلو اما ان يجوز منه فعل القبائح او لا يجوز
والقسمان باطلان فبطل القول بكونه مختارا وانما قلنا انه لا يجوز
ان يصدر منه فعل القبيح لانا لو جوزنا ذلك لما امنا ان يكون الانبيا
عليهم السلام الذين ظهرت المعجزات على يديهم كلهم كذابين مع ان الله
تعالى ايدهم ونصرهم ولجوزنا ان يكون كاذبا في كل ما اخبر به من
وعده ووعيده وحينئذ لا نعلم انه يثيب المطيع ويعاقب العاصي والعقل
يقتضي قبح عبادة من هذا وصفه وذلك مما لا يقول به احد من اصحاب
الملل وانما قلنا انه لا يمكن ان يقال انه لا يفعل القبيح لوجهين احدها
ان اصحاب الملل اتفقوا على انه كلف عباده بالايمان مع انه علم من الكافر
انه يكفر ووقوع ما علم انه لا يقع محال فيكون صدور الايمان منه
محالا فيكون التكليف به تكليفا بالمحال وذلك قبيح فثبت انه فاعل
للقبائح وثانيهما انا نرى الدنيا طافحة بالشرور والآفات ووقوع

الآلام والعقوبات والقول بالعوض باطل على ما سيأتي ولما بطل
القسمان بطل القول بالفاعل المختار وثبت قدم العالم وهذه شبهة
عول عليها ابن الراوندي وابن زكريا المتطبب الشبهة الثانية عشر
ان علة وجود العالم وجود الباري تعالى ووجوده قديم ازلي فيجب ان يكون
وجود العالم ازليا الشبهة الثالثة عشر ان الايجاد احسان والاحسان
افضل من تركه فلو كان العالم محدثا لكان الباري تعالى تاركا للاحسان
الذي هو افضل الامور مدة غير متناهية وترك الافضل نقص وذلك
على الله محال الشبهة الرابعة عشر ان المفهوم من كون الباري تعالى
مؤثرا في العالم غير المفهوم من ذات الباري تعالى ومن ذات العالم
بدليل انه يصح ان يعقل ذات الباري وذات العالم مع الجهل بكونه
تعالى مؤثرا في العالم فمفهوم المؤثرية لا يخلو اما ان يكون عدميا
او وجوديا والاول باطل اذ لو كان المؤثرية امرا عدميا لكان عدم
المؤثرية امرا وجوديا ضرورة ان احد طرفي النقيض لا بد وان يكون
امرا ثبوتيا لكن المعدوم مما يصح وصفها بانها غير مؤثرة في شيء فيلزم
ان يكون المعدوم موصوفا بالصفات الثبوتية وذلك محال فثبت
ان عدم كون الشيء مؤثرا في غيره امر عدمي فالمؤثرية صفة ثبوتية
واذا ثبت ذلك فنقول لو لم يكن الباري تعالى مؤثرا في الازل في وجود
العالم ثم صار مؤثرا فيه لزم حدوث صفة في ذاته وذلك محال بالاتفاق
فاذا وجب ان يكون مؤثرية الباري تعالى في العالم ثابتة على الدوام
وذلك يقتضي قدم العالم الشبهة الخامسة عشر ان العالم لو كان محدثا
لكان الباري سابقا على العالم بمدة غير متناهية فيكون حدوث العالم
موقوفا على انقضاء تلك المدة الغير المتناهية وما يتوقف حصوله على
انقضاء ما لا نهاية له استحال حصوله فكان يجب استحالة حصول العالم
فلما حصل علمنا انه لا يمكن ان يكون الباري سابقا عليه بمدة غير متناهية
فاذا اما ان يكون سابقا عليه بمدة متناهية فيلزم حدوث الباري واما
ان لا يكون سابقا عليه وهو المطلوب الشبهة السادسة عشر قالوا انا
ما رأينا بيضة الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة ولو جوزنا خلاف
ما شاهدناه لزمنا تجويز خلاف جميع القضايا المطردة حتى يجوز ان يكون
بحضرتنا الذي بالصين ولا للبلدة الظلمة بقية فلا نحس وان لا يبصر الانسان

الصبح الحسن في النهار الواضح الجبل الذي بحضرته الى غير ذلك من المحالات
وان التزمت الاشعرية كل ذلك الزمناهم ما لا يلتزمونه وهو انهم
اتفقوا على امتناع حصول العلم بدون الحياة ولا طريق الى ذلك الا
الاستقرا فاذا جوزنا ان يحصل الامر على خلاف ما شوهد فلم لا يجوز
حصول العلم بدون الحياة فثبت انه لو لم نقس الغائب
على الشاهد مطلقا لزمنا القول بالسفسطة ولنذكر بعد ذلك
الشبه التي ذكرها الثنوية الشبهة السابعة عشر لو كان الجسم حادثا لكان
حدوثه اما ان يكون وصفا عدميا او ثبوتيا والاول باطل لانا نقول
في الشيء انه لم يكن حادثا ثم صار حادثا ولا شك ان احدهما رفع الاخر
فلا بد وان يكون احدهما ثبوتيا واذا علمنا بالضرورة ان قولنا لم يحدث
عدمي علمنا ان قولنا حدث امر ثبوتي ثم ان هذا الامر الثبوتي اما ان يكون
نفس الجسم او زائدا عليه والاول باطل والا لكان متى ثبت الجسم ثبت
حدوثه فوجب ان يكون حادثا حال بقائه وهو محال وان كان زائدا عليه
فذلك الزائد عليه اما ان لا يكون حادثا فيكون حدوث الحادث موجودا
قبل وجود ذلك الحادث فيكون الحدوث حاصلا قبل الحدوث هذا خلف
واما ان يكون حادثا فيكون حدوثه زائدا عليه ولزم التسلسل قالوا فان
كان القول بحدوث الجسم ادى الى هذه الاقسام الفاسدة كان القول به
فاسدا لا يقال نختار من جملة هذه الاقسام ان حدوثه نفس ذاته وقوله
يلزم ان يكون حادثا ابدا قلنا يلزم ذلك فان الجسم لا يوجد في وقت
الا ويكون محكوما عليه بانه حادث ولئن نزلنا عن هذا الكلام لكنه
معارض بامرين احدهما انا وان اختلفنا في حدوث الاجسام لكنا اتفقنا
على حدوث الاعراض والتقسيم الذي ذكرتموه جار فيه وثانيهما ان هذا
التقسيم يمكنكم في القديم بعينه فلانا نقول اما الاول فباطل لان الجسم حال
بقائه غير محكوم عليه بانه الان حادث وكيف والمراد من الحدوث انه
ما كان قبل الان موجودا وانما حدث الان والشيء حال بقائه غير محكوم
عليه بذلك بل حال بقائه محكوم عليه بانه كان كذلك وليس كلامنا فيه
انما كلامنا في نفس الحدوث واما المعارضة الاولى فغير لازمة لانا لا نثبت
الاعراض وبتقدير ان نثبتها لكنا نقول ان شيئا منها لا يبقى لانها لما كان
حدوث العرض نفس ذاته لا جرم متى تحقق كان حادثا فلاجل ذلك حكمنا

بان العرض لا يبقى واما انتم فلو التزمتم ان الجسم لا يبقى البتة كان ذلك مكابرة
والجمهور منكم معترفون بفساده واما المعارضة الثانية فمدفوعة ايضا
لانا نحكم على الجسم بانه قديم ازلي ابدي وكذلك نحكم عليه بان قدمه عين
ذاته اما لو قلتم ان حدوثه عين ذاته فيلزمكم ان يكون حادثا ابدا ولزم
المحذور المذكور الشبهة الثامنة عشر لو كان الجسم محدثا لكان محدثه
اما ان يكون مساويا له من كل الوجوه فيلزم ان يكون محدثه محدثا لان الذي يساوي
المحدث من كل الوجوه لا بد وان يكون محدثا فحينئذ يفتقر الى محدث اخر
ويلزم التسلسل وهو محال او مخالفا له من كل الوجوه فيلزم ان لا يكون
المحدث موجودا لان ما يخالف الموجود من كل الوجوه ليس بموجود او يكون
مساويا له من وجه مخالفا له من وجه اخر فالمحدث من الوجه الذي يساوي
المحدث لا بد وان يكون محدثا فحينئذ يكون المحدث مركبا من القديم والمحدث
وذلك محال لان الكلام بعينه يعود في ذلك الوجه الشبهة التاسعة عشر
المؤثر في الجسم اما ان يكون موجبا فحينئذ يلزم من قدمه قدم الجسم او مختارا
والمختار هو الذي يكون مخيرا بين الفعل والترك والترك يستحيل ان يكون عدما
محضا لان القادر انما يختار ما يكون له اثر فيه والعدم المحض لا اثر له
فيه والا لكان العدم المحض وجودا بل الترك لا يتحقق الا بين الضدين فلو
كان المؤثر في الجسم قادرا لوجب ان يكون للجسم ضد وان لا يخلو ذلك القادر
من فعل الجسم ومن فعل ضده فهو في الازل ان كان فاعلا للجسم كان الجسم
ازليا وان لم يكن فاعلا له وجب ان يكون فاعلا لضده وذلك محال اما
اولا فلانه لا يعقل للجسم ضد واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لكان ضد الجسم
قديما والقديم يستحيل عدمه ومتى استحال عدم الشيء استحال وجود ضده
فكان يلزم ان لا يوجد العالم اصلا فلما وجد بطل ما ذكرتموه الشبهة العشرون
لو كان الجسم محدثا لكان اما ان لا يكون له محدث وهو محال بالضرورة
او يكون له محدث فهو اما ان يكون نفسه وهو محال لان المحدث متقدم
على المحدث بالوجود والشيء لا يتقدم على وجوده او غيره وهو محال اما
اولا فلان ذلك الغير اما ان يؤثر لانه هو فيلزم من دوامه دوام الجسم
او لا لانه هو بل لغيره فيعود التقسيم المذكور واما ثانيا فلان ذلك الغير
ان كان موجبا عاد الالزام وان كان قادرا فالقادر ما لم يعرض بينه وبين
المقدور نسبة وتعلق استحال تاثيره فيه لكن حصول النسبة بينه وبين غيره

موقوف على حصول ذلك الغير فلو كان حصول ذلك الغير لاجل تلك
النسبة لزم الدور وهو محال الجواب وبالله التوفيق قوله المقدمة الثانية هي
بعينها اعادة الدعوى مع احتمال ضم دعاوى اخر اليها قلنا لا نسلم
بيانه هو ان المطلوب ههنا ثبوت الحدوث للعالم ومن الجائز ان
يكون للشيء صفات بعضها بينة الثبوت له وبعضها غير بينة الثبوت
له وهذا الذي لا يكون بين الثبوت للشيء يكون بين الثبوت لما هو بين
الثبوت له فلا جرم انه يكتسب اللازم المجهول بواسطة اللازم المعلوم
فالحدوث مجهول الثبوت للجسم ومعلوم الثبوت لما لا يخلو عن الحوادث
وعدم الخلو عن الحوادث معلوم الثبوت للجسم فتصير تلك النسبة المجهولة
معلومة بواسطة النسبتين المعلومتين فظهر ان المقدمة الثانية ليست
اعادة الدعوى قوله المنتج اما ان تكون احدى المقدمتين او مجموعهما
قلنا المنتج مجموعهما قوله اخراج النتيجة اليهما يستدعي وجودهما
معا قلنا هكذا نقول لان العلم اما تصور واما تصديق فاما التصور
فانه يجوز اجتماع كثير منه لانا اذا حكمنا بشيء على شيء فلا بد وان يحضر
في ذهننا حال ثبوت ذلك الحكم حقيقة معنى الموصوف ومعنى الصفة
والا امتنع ذلك الحكم واما التصديقات فانه يجوز اجتماعها لانه يمكننا
ان نعقل تلازم القضايا وتعاندها مثل ان نعلم انه لما كانت الشمس
طالعة وجب ان يكون النهار موجودا وان لا يكون الليل موجودا
ولولا انا في الزمان الواحد نعلم ان الشمس طالعة وان النهار موجود
والا امتنع حصول العلم بكون احدهما لازما للآخر لان الحكم باللازمية
والملزومية يستدعي العلم بكل واحد منهما قوله اذا لم يكن كل واحد
منهما مؤثرا عند الانفراد فالمجموع لا يكون مؤثرا قلنا لا شك ان المقدمتين
عند اجتماعهما يحصل لهما وصف الاجتماع فالطريق الذي عقل حصول
وصف الاجتماع لهما وان امتنع حصوله لاحدهما فليعقل كذلك ايضا
في المنتجية قوله اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جنس فهما
صادقان ينتجان ان كل انسان جنس وهو كاذب فعلمنا فساد هذا
النظم قلنا لا نسلم ان المقدمتين صادقتان فان المقدمة الثانية
ان جعلناها كلية كانت كاذبة لان المعنى بقولنا كل حيوان جنس ان كل
فرد من الافراد التي توصف بالحيوانية جنس وذلك باطل فان الاشخاص

موصوفة بالحيوانية وهي غير موصوفة البتة بالجنسية وانما الحيوان
الموصوف بكونه جنسا هو المعنى الكلي المرتسم من الحيوان في الذهن فلما
لم يصرح فيها بذكر الكلية كانت في حكم الجزئية وهي غير منتجة عندنا
لان شرط الانتاج ان تكون المقدمة الثانية كلية وانما ثبت ذلك
والذي تمسكنا به كانت كلية قوله هذا النظم غير مستقيم في هذه المسئلة
قلنا لا نسلم قوله المقدمة الثانية على احد التقديرين كاذبة لان تقدير
ان لا يكون للحوادث بداية لا يلزم من عدم خلو الجسم عنها حدوث الجسم
قلنا الكلام عليه من وجهين احدهما اي ذلك التقدير عندنا باطل
ولا يلزم من عدم صحة الكلام عند تقدير باطل بطلان الكلام فانا اذا
قلنا كل خمسة فرد فهذه القضية الكلية صحيحة مع انا لو قدرنا الخمسة
منقسمة بمتساويين لم تكن الخمسة فردا لكن لما كان ذلك التقدير باطلا
لم يكن ذلك قادحا في كلية تلك القضية فكذا ههنا والثاني ان نجري
الدليل على وجه آخر وهو ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث ولتلك
الحوادث بداية انتج ان الاجسام لا تخلو عن حوادث لها بداية وذلك
هو المعنى بحدوثها لا يقال انا اذا قلنا ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث
ثم اذا قلنا والحوادث لها بداية فالموصوف بهذه المقدمة ليس هو
تمام الصفة في المقدمة الاولى لان تمام الصفة في المقدمة الاولى
هو مجموع قولنا لا تخلو الحوادث فاذا جعلنا الحوادث وحدها موضوعا
في المقدمة الثانية لم يكن الموصوف في المقدمة الثانية الا بعض الصفة
في المقدمة الاولى ومثل هذا لا ينتج فانا اذا قلنا كل جسم ففيه كائنية
وكل كائنية فهي عرض لم ينتج ان كل جسم عرض وانما لم ينتج لان الموصوف
في المقدمة الثانية بعض الصفة في المقدمة الاولى لا تمامها لانا نقول
انا لا ندعي انه متى جعل جزء الصفة في المقدمة الاولى تمام الموصوف
في المقدمة الثانية انتج لا محالة حتى يكون ما ذكرتموه من النقض متوجها
بل قد لا يكون منتجا كما في الصورة التي ذكرتموها وقد يكون منتجا بحيث
يعلم ذلك بالضرورة فانا اذا قلنا في اشياء ثلاثة ان الاول منها مساو
للثاني والثاني مساو للثالث فانه يلزم ان يكون الاول مساويا
للثالث والعلم بذلك ضروري مع ان الموصوف في المقدمة الثانية
بعض الصفة في المقدمة الاولى وكذا في مسئلتنا فانه وان كان الموصوف

في المقدمة الثانية بعض الضعف في الاولى لان العلم الضروري حاصل
بلزوم النتيجة المذكورة عنها قوله ان دل امتناع خلو الجسم عن كل الكاينات
على حدوثه دل امتناع لاخلوها عن كلها على قدمه قلنا لا نسلم ان قولنا
يمتنع خلو الجسم عن كل الكاينات نقيض لقولنا انه يمتنع لاخلوه عن كل
الكاينات وكيف وهما يجتمعان على الصدق لان الحق هو ان الجسم
ابدا موصوف بكاينة واحدة فنقيض قولنا يستحيل خلوه عن الكل انه
لا يستحيل خلوه عن الكل لا انه يستحيل لاخلوه عن الكل ثم ان سلمنا ان استحالة
الخلو عن الكل يناقضها استحالة اللاخلو عن الكل لكن ليس يلزم ان
يكون اللازم من احد النقيضين نقيضا للازم من الاخر الا ترى ان الضدين
يشتركان في الدخول تحت جنس واحد فيجوز ان يشتركا في اثر
واحد فبطل ما قالوه قوله لا بد من تفسير الحدوث اولا حتى تصح الشروع
بعد ذلك في الدليل قلنا نفسره اما بالمسبوقية بالعدم او بالمسبوقية
بوجود الغير قوله اقسام التقدم خمسة قلنا لا نسلم والدليل عليه ان اجزاء
الزمان بعضها متقدمة على البعض وذلك التقدم ليس بالعلية لان
العلة مع المعلول فلو كان جزء من الزمان علة للجزء الاخر لكان الجزآن معا فلا
يكون الزمان منقضيا فلا يكون الزمان زمانا وذلك محال وليس ايضا
بالطبع فان المتقدم بالطبع لا بد وان يوجد مع المتاخر مثل الواحد فانه
موجود مع الاثنين واجزاء الزمان ليست كذلك وليس ايضا بالشرف
لان المتقدم بالشرف قد يقارن المتاخر فيه ومما يبطل هذه الاقسام
الثلاثة ايضا انه لو كان الامر على احد هذه الاقسام الثلاثة لم يقع
الاختلاف في اجزاء الزمان وذلك ايضا محال وليس ايضا بالمكان وهو
ظاهر وليس ايضا بالزمان لانه لو كان تقدم الامس على اليوم بالزمان
لزم ان يكون الزمان زمانيا ولزم ايضا ان يكون تقدم الباري على الحادث
المعين زمانيا وذلك باطل ولما كان من المعلوم بالضرورة تقدم بعض
اجزاء الزمان على البعض وتقدم الباري على الحادث المعين وثبت ان هذين
التقدمين ليس لاحد الوجوه الخمسة ثبت ان ههنا نوعا سادسا من التقدم
واذا كان كذلك بطل ما قالوه فانهم على الوجه الذي عقلوا تقدم الامس
على اليوم من غير حاجة الى زمان اخر فليعقلوا تقدم عدم العالم على وجوده
وبالوجه الذي عقلوا تقدم الباري على الحادث اليومي من غير ان يكون

ذلك تقدما بالزمان لاستحالة ان يكون الباري تعالى زمانيا فليعقلوا
تقدمه على كل العالم قوله صحة حدوث العالم اما ان يكون لها بداية
او لا يكون قلنا قولنا في صحة حدوث كل العالم كقولكم في صحة حدوث
الشيء المعين بشرط كونه مسبوقا بالعدم فانه لا اول لصحة حدوث هذا
الحادث مع انه يمتنع كونه ازليا لان الشيء بشرط ان يكون مسبوقا بالعدم
يمتنع كونه ازليا قوله ما المعني بالحصول في الحيز قلنا انه لا حاجة به الى
التفسير لكونه من الامور الضرورية فان كل واحد يعلم بالضرورة انه في
مكانه المخصوص وانه ليس في سائر الامكنة وما كان كذلك فلا حاجة
به الى التفسير قوله لا نسلم ان حصول الجسم في الحيز امر زايد عليه قلنا
العلم الضروري حاصل بان الكاينية امر ثبوتي زايد على ذات الجسم والامور
الضرورية لا تبطل بالشبه فان النظريات امور مكتسبة فلا يخلو اما
ان يكتسب كل علم بعلم مكتسب او ينتهي الى علم غير مكتسب اما الاول فيلزم
منه اما الدور واما التسلسل وهما باطلان واما الثاني فهو قول
باثبات علوم غير مكتسبة والعلوم النظرية متفرعة عليها والفرع لا يكون
قادحا في الاصل والا لقدح في نفسه ولا وجه ابلغ في الفساد من كون الشيء
قادحا في نفسه ولا شك ان اظهر العلوم واجلاها العلم بكون المتحركية
والساكنية امورا متغايرة في حقايقها لحقيقة الجسم فاذا ما ذكروه
من الشبه يجري مجرى شبه السوفسطائية في كونها غير مستحقة للجواب
ثم ان سلمنا ان ذلك ليس ضروريا ولكنا نستدل عليه بما ذكرناه من
تبدل المتحركية بالساكنية مع بقاء الذات قوله لا نسلم ان الذات باقية
في الحالتين قلنا العلم الضروري حاصل بان زيدا الذي شاهدته بالبكرة
هو الذي شاهدته بالضحوة من غير تبدل لا يقال المسلمون باسرهم اتفقوا
على ان الله تعالى قادر على ايجاد شخص مثل زيد في شكله وتخطيطه وصورته
من جميع الوجوه فاذا كان هذا التجويز ثابتا فمع ذلك كيف يمكن دعوى
العلم الضروري بانه هو الذي شوهد بالامس لانا نقول ان هذا الشك
لا يقدح في علمي باني انا الذي كنت موجودا قبل ذلك فاندفع الاشكال
قوله تبدل الساكنية بالمتحركية لا يدل على وجود واحد منهما كما ان تبدل
الامتناع بالصحة لا يدل على وجود واحد منهما قلنا لا نسلم تبدل الامتناع
بالصحة وكيف يمكن تعقل ذلك وتجويزه يودي الى ارتفاع الثقة عن

القضايا العقلية حتى يلزم مجوزان ينقلب استحالة الجمع بين الضدين
في بعض الاوقات ممكنا بل واجبا وذلك جهل مفرط بل نقول المحال هو
وجود الفعل الازلي وهذا المعنى ما زالت الاستحالة عنه في شيء من
الاوقات والممكن هو وجود الفعل فيما لا يزال وذلك ما كانت الصحة
زايلة عنه في شيء من الاوقات قوله الحدوث يتبدل بالبقا من غير ان
يكون واحد منهما امرا ثبوتيا قلنا الحدوث عبارة عن حصول الذات
في الزمان الاول والبقا عبارة عن حصوله في الزمان الثاني فالمتبدل
انما هو النسبة الى الازمنة فقط وذلك لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا
والا لكان لذلك الامر نسبة ايضا الى ذلك الزمان فيلزم التسلسل واما
الكاينية فهي عبارة عن النسبة الى الاحياز والامكنة وهي احوال
طارية على الجسم مدركة بالمشاهدة فهي لا محالة تكون امورا ثبوتية
قوله المتحركية والساكنية غير مشاهدة قلنا الفرق بين الحالتين مشاهد
بالحس فانكاره مكابرة وعدم الاحساس به في الصورة التي فرضتموها لا
يدل على كونهما غير مدركين في ذاتيهما والا لما ادركا قط بل يدل على
ان ادراكهما مشروط بالشرايط المفقودة في تلك الصورة قوله هب
ان التبدل يدل على كون احد المتبدلين وجوديا اما انه لا يدل على كون كل
واحد منهما امرا وجوديا قلنا الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة
في احياز متوالية والسكون عبارة عن حصول واحد في حيز واحد معا
فالتفاوت بين الحركة والسكون انما هو بالدوام وعدم الدوام واذا
كان كذلك فمتى ثبت في احدهما انه امر وجودي لزم في الاخر ان يكون
كذلك ضرورة توافقهما في الحقيقة قوله ما ذكرتموه معارض بامور
قلنا قد بينا في مسئلة النظر ان افادة النظر في الدليل العقلي لا تتوقف
على نفي ما يعارضه واذا كان كذلك فحينئذ لا يلتفت الى المعارضة في
العقليات ولكن هذا الكلام صالح للدفع وقت الجدال واما عند التحقيق
فلانه ليس جعل احدهما اصلا والاخر معارضا حتى لا يلتفت اليه
اولى من العكس قوله الحصول في الحيز امر نسبي فوجوده في الخارج يستدعي
وجود الحيز في الخارج قلنا هذا باطل بالعلم فانه نسبة او ذو نسبة
بين العالم والمعلوم ثم انا نعلم المحالات ولا وجود لها البتة في نفسها
مع ان النسبة المسماة بالعلم حاصلة موجودة فعلمنا ان وجود النسبة

لا يقتضي وجود كل واحد من المنتسبين قوله الكاينية لها نسبة الى
محلها قلنا نحن انما اثبتنا الكاينية لانا راينا ان الجوهر الواحد يتحرك
بعد ان كان ساكنا فعلمنا ان المتبدل غير المستمر فلو كانت الكاينية
الواحدة تارة تحل محلا وتارة تخرج عنه وتحل محلا اخر كانت مثلا
لمسئلتنا ولكن لما استحال ذلك ظهر الفرق قوله الحركة لو كانت موجودة
لكانت اما ان تكون مركبة من امور غير قابلة للقسمة الزمانية او لا تكون
قلنا اما مثبتو الجزء الذي لا يتجزى فانهم اختاروا الاول قوله اذا انتقل
الجزء من جزء الى جزء اخر متصل به فمتى يكون متحركا قلنا عندما يلاقي كلية
الجزء الثاني قوله ان في هذا الوقت قد انقطعت الحركة قلنا الخروج عن
الحيز الاول هو عين الدخول في الحيز الثاني والدخول في الحيز الثاني
يسمى في اول اوقات وجوده حركة ثم اذا استمر فانه يسمى حال الاستمرار
سكونا وعن هذا زعموا ان الحركة تماثل السكون واما نفاة الجزء فانهم
اختاروا القسم الثاني وهو ان الحركة غير مركبة من اجزاء غير قابلة
للانقسام الزماني بيانه وهو ان الحاصل في الحاضر الذي هو الفاصل
بين الماضي والمستقبل طرفا الحركة واما الحركة فانها لا توجد في ذلك
الفاصل وانما توجد في الزمان وهي عبارة عن الحصول بين جزئين من
حدود المسافة على وجه لا يكون حال ذلك الحاصل في ذلك الحصول
في ان من الانات المفروضة مشابهة لما قبلها او لما بعدها ومعلوم
ان هذه الحالة لا توجد في الان بل هي مفترضة بين كل انين يفترضان
في الزمان وليس كل ما لا يوجد في الان وجب ان لا يكون موجودا والا
لما كان الزمان موجودا لانه غير موجود في الان وبعد ذلك دقايق
لا يليق بهذا الموضع سنذكرها في مسئلة الجزء ان شاء الله تعالى ثم نعارض
ما قالوه بالجسم فان لقايل ان يقول لو كان الجسم موجودا لكان اما
ان يكون منقسما او لا يكون ومحال ان يكون منقسما لانه يلزم منه انقسام
الحركة ويلزم منه نفيها في الذهن وفي الخارج ومحال ان لا يكون منقسما
لما ذكروه فيلزم منه نفي الجسم ولما كان ذلك باطلا فكذلك ما قالوه
قوله لا نسلم ان الجسم متى كان موجودا كان حاصلا في الحيز قلنا قد دللنا
على ان المقدار الممتد في الجهات الثلاث لا يمكن ان يكون له محل بل هو
امر قايم بنفسه والامر الذي لا حقيقة له الا كونه ممتدا في الجهات

يمتنع خلوه عن الحصول في الجهات قوله ثبت ان الجسم غير مركب من شي
من الاجزا فيكون له هيولى قلنا لا نسلم فسادا لقول بالجزء الذي لا يتجزى
وسياتي تقريره ان شاء الله تعالى ولئن سلمنا نفي الجزء فلم قلتم ان للجسم
هيولى قوله لانه قابل للانفصال والقابل للانفصال ليس هو الاتصال
قلنا ان كنت تعني بالانفصال الانقسام وبالاتصال هذا المقدار
فلم قلت بان المقدار لا يقبل الانقسام وكيف يمكن ان يقال ذلك مع
ان قبول التجزية للمقدار بالذات ولغيره بواسطته وان عنيتم بالانفصال
والاتصال شيا اخر فاذكروه لنتكلم عليه ولئن سلمنا ان للجسم هيولى
ولكن لا نسلم صحة خلوها عن الجسمية قوله لو امتنع خلوها عن الصورة
لزم الدور قلنا لم لا يجوز ان تكون الصورة الجسمية من لوازم الهيولى
وان لم تكن الهيولى محتاجة اليها كما ان الحصول في الحيز من لوازم الجسمية
وان لم تكن الجسمية محتاجة اليه وكما نقول في جميع لوازم الماهيات
ثم ان سلمنا ان الهيولى تكون محتاجة الى الصورة ولكن لم لا يجوز ان
يقال الهيولى محتاجة الى تلك الصورة لا من حيث انها تلك الصورة بل
من حيث انها صورة واما الصورة فتحتاج الى الهيولى لا من حيث انها
صورة بل من حيث انها تلك الصورة واذا اختلف الاعتبار لم
يلزم الدور وقوله كل محدث فانه مسبوق بامكان الوجود قلنا
هذا مسلم قوله امكان الوجود وصف ثبوتي قلنا لا نسلم ذلك لوجهين
الاول ما ذكرناه انه لو كان ثبوتيا لما كان واجبا الوجود لذاته
لاحتياجه الى الموصوف وعدم احتياج الواجب لذاته الى الغير فيكون
ممكنا فيلزم التسلسل الثاني انه لو كان ثبوتيا لكان ثبوته اما في ذات
الممكن او في غيره او لا في محل ومحال ان يكون فيه لان ثبوت الشي
في الشي يتوقف على ثبوت ذلك الشي فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا
قايما بالممكن لكان ثبوت ذلك الممكن سابقا على ثبوته له فيلزم من استحالة
زوال الامكان عن الممكن لذاته استحالة زوال وجود ذلك الممكن الذي
هو شرط لذلك الامكان فيكون الممكن واجبا هذا محال وبهذا تبين انه
لا يمكن ان يكون قايما بغيره لان امكانات الممكنات امور مستحيلة الزوال
لاعيانها فلو كانت الامكانات قايمة بغيرها لكان وجود ذلك المحال
شرطا لوجود الامكانات التي يمتنع زوالها لاعيانها وما كان شرطا

لشي واجب الوجود بعينه فهو اولى ان يكون كذلك فاذا وجود الهيولى
واجب لعينه وهو محال بالاتفاق وايضا فلان امكانات الماهيات لوازم
لها ولوازم الماهيات لا يعقل حصولها في غيرها والا لم يكن لوازمها
ويستحيل ان يوجد لا في محل اما اولا فلان امكانا مجردا لا لممكن غير
معقول واما ثانيا فلان ذلك يغني عن الهيولى قوله لا فرق بين نفي
الامكان وبين الامكان المنفي قلنا يلزمكم على هذا ان يكون الامتناع
وصفا ثبوتيا والا فلا فرق بين نفي الامتناع وبين امتناع منفي بل يلزمكم
ان يكون العدم موجودا والا فلا فرق بين نفي العدم وبين عدم النفي
قوله بديهة العقل تحكم بان الشي لا يحدث الا من شي قلنا بل بديهة
العقل تحكم بان حدوث الشي من الشي غير معقول لان حدوث الشي
من الشي هو ان يصير بعض الشي شيا اخر وصيرورة الشي شيا اخر
غير معقول لان ذلك الشي ان بقي على حاله فهو ما صار شيا اخر وان
لم يبق على حاله فقد عدم هو وحدث شي اخر الا ان يفسر واحد
الشي من الشي بان الحادث لا بد وان يكون حدوثه في شي فحينئذ
يكون هذه القضية مفهومة لكنها ممنوعة فكيف وقد بينا ان حلول
الجسمية في المحل محال قوله اللازم للجسم اما كل الكاينات او كاينية
بعينها او كاينية مبهمة قلنا هذا قسم اخر وراء هذه الاقسام وبيانه
وهو ان لكل شي حقيقة ثم يعرض لتلك الحقيقة العموم تارة والخصوص
اخرى والتعين تارة والابهام اخرى وهي من جهة انها تلك الحقيقة
مغايرة لتلك القيود فالكاينية من حيث هي كاينية مغايرة للكثرة
والوحدة والتعين والابهام فلا نقول الجسم يلزمه كل كاينية او كاينية
معينة وغير معينة بل الجسم يلزمه الكاينية من حيث هي كاينية وهذه
حقيقة معينة ولها وحدة نوعية فالجسم يقتضي تلك الحقيقة قوله
ان تلك الحقيقة امر لا يوجد الا في الذهن فكيف يكون لازما للجسم
قلنا هنا سو فهم لما قلناه لان الحقيقة الذهنية هي الكاينية الكلية
او المبهمة والكاينية الكلية او المبهمة مقيدة بقيد وهي الكلية او
الابهام وليس الكلام في هذا بل في الكاينية من حيث هي كاينية فقط
وهي موجودة في الاعيان لان الكاينية المعينة موجودة في الاعيان
والكاينية المعينة كاينية مع قيد واذا كانت الكاينية مع القيد موجود

كانت الكائنية ايضاً موجودة نعم الكائنية بقيد كونها كلية او مبهمة
غير موجودة وليس كلامنا فيها قوله الكائنية ليست علة للجسم ولا
معلولة له ولا شرطا فوجب جواز خلو الجسم عنها قلنا الجسم من حيث
هو جسم علة للكائنية من حيث هي كائنية فتلك الحقيقة لازمة للجسم
لكونها معلولة له والعلة لا تنفك عن المعلول ولا يلزم منه الدور
واما الكائنيات المعينة فان الجوهر غير محتاج الى شي منها فلا يلزم
الدور قوله لم قلتم ان الكائنية حادثة قلنا لانه يصح عليها العدم
لانه لو وجب حصول جسم في حيز لكان ذلك الوجوب اما ان يكون
لنفس الجسمية او لعارضها او لمعروضها او لامر اخر لا يكون عارضا
لها ولا معروضا قوله التقسيم غير منحصر لاحتمال ان يثبت ذلك الوجوب
لا لعلة قلنا وجوب حصول الجوهر في الحيز صفة من صفات ذلك
الحصول واذا لم يكن حصول الجسم في الحيز مستقلا بنفسه فكيف
يكون الوجوب المحتاج اليه مستقلا بنفسه قوله لو كان كل حكم معللا
بعلة لكانت علية العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل قلنا علية
العلة معللة بذاتها فلا يلزم التسلسل قوله لو كان الوجوب معللا لكان
ممكنا لذاته قلنا ان عنيتم بكونه ممكنا انه غير مستقل بوجوده بل هو
في وجوده ومعقوليته تبع للغير فلم قلتم بان ذلك الوجوب ليس كذلك
بل صريح العقل يشهد بان الوجوب حكم تابع في الثبوت والتصور للغير
وان عنيتم به معنى اخر فاذكروه لنتكلم عليه قوله لم لا يجوز ان يكون
ذلك الوجوب بجسميته قلنا لان الجسمية امر مشترك والاشتراك في
العلة يوجب الاشتراك في الحكم فكان يجب حصول كل الاجسام في ذلك
الحيز قوله لا نسلم ان الجسمية امر مشترك قلنا المرجع في تماثل المتماثلات
واختلاف المختلفات اما الى العقل او الى الحس وهما حاكمان بتساوي
الاجسام في الجسمية لان المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات
وصريح العقل شاهد بان هذا القدر غير مختلف في افراد الاجسام
واما في الحس فلان كل جسمين يتساويان فيما عدا الجسمية من الصفات
فانه يلتبس احدهما بالاخر حتى يظن ان احدهما هو الاخر ولو كان
الاختلاف في الجسم حاصلا لما حصل هذا الالتباس وهذا الكلام
فيه نظر قوله لو كانت الجسمية امرا مشتركا لتوقف دخوله في الوجود

الخارجي على انضمام التشخص اليه وتوقف انضمام التشخص اليه على تحققه
في الوجود الخارجي قلنا هذا انما يلزم اذا جعلنا التشخص امرا وجوديا
زائدا على تلك الحقيقة فاما اذا لم نقل بذلك وجعلناه عبارة عن قيد
عدمي وهو انه ليس هو غيره اندفع الاشكال والذي يحقق ان التشخص
لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا انه لو كان كذلك لكان له تشخص اخر فيلزم
التسلسل قوله التفاوت بين المثلين اكثر من التفاوت بين الذات
الواحدة في الحالتين فاذا عقل وجوب اتصاف الذات بالمقدورية
في حالة وامتناع اتصافها به في حالة اخرى فلم لا يجوز ان يكون
احد المثلين مقتضيا حكما دون الاخر قلنا الاشكال انما يلزم اذا
جعلنا الحقيقة مقتضية لصحة المقدورية من حيث هي تلك الحقيقة
ثم انها تقتضي تارة ولا تقتضي اخرى ونحن لا نقول كذلك بل نقول
الذات بشرط الحدوث تقتضي المقدورية وفي زمان البقاء فقد الشرط
فلا جرم يزول الحكم بزوال المقتضي قوله الباقي مثل الحادث ثم لم يلزم
من تماثلهما تساويهما في صحة المقدورية قلنا انما لا يلزم ذلك لما
ذكرنا ان صحة المقدورية ليست معللة بالذات وحدها بل بالذات
بشرط الحدوث على ان كثيرا من الناس زعموا ان الباقي محتاج الى السبب
كما كان محتاجا اليه حال حدوثه وههنا اولى من الاول لانا في بعض
المقدمات السابقة نحتاج الى القول بان الممكن كيف كان محتاج الى
المؤثر قوله الممكن المعين انما احتاج الى المؤثر المعين لامكانه ثم ان الامكان
يتحقق في سائر المواضع مع عدم الحاجة الى ذلك المؤثر المعين قلنا لا نسلم ان امكان
الممكن المعين علة لاحتياجه الى ذلك المؤثر بل هو علة لاحتياجه الى مطلق
المؤثر ثم ان ذلك المؤثر علة لذاته المخصوصة لوجود ذلك المعين
فامكان المعلول محوج له الى مؤثر مطلق فلا جرم متى تحقق الامكان
تحققت الحاجة المطلقة واما تعين المؤثر فانما جا من خصوصية ذات
المؤثر وتلك الخصوصية غير مشتركة بينه وبين سائر المؤثرات فاندفع
الاشكال قوله لم لا يجوز ان يكون تعين الشخص المعين شرطا لصدور الحكم
من العلة او تعين غيره يكون مانعا قلنا هذا انما يتم لو كان تعين متعين
مانعا لتعين المتعين الاخر فاما اذا كانت المتعينات باسرها متساوية
في تمام الماهية اندفع الاشكال وههنا ابحاث دقيقة يجب التامل

فيها قوله لم لا يجوز ان يكون ذلك الوجوب لشي من عوارض الجسمية
قلنا لان ذلك العارض ان لم يكن لازما لم يكن الحصول في الحيز المعين
الحاصل بسببه لازما وان كان لازما كان لزومه اما للجسمية او للازم
اخر ويلزم التسلسل او الدور قوله لم قلتم ان التسلسل والدور باطلان
قلنا لما سياتي ان شا الله تعالى في باب وجوب الصانع تعالى قوله لم
لا يجوز ان يكون ذلك الوجوب لمعروض الجسمية قلنا قد دللنا على
امتناع ان يكون للجسمية محل قوله لم لا يجوز ان يكون حصول ذلك
المحل في الجهة تبعا لحصول الجسمية فيها قلنا لان ذلك المحل حينئذ يكون
محتاجا الى الجسمية فلو كانت الجسمية حالة فيه بوجه اخر كانت محتاجة
اليه لاحتياج الحال الى المحل فيلزم الدور وانه محال واما المعارضات
التي ذكروها فقد مر الجواب عنها قوله لم لا يجوز ان يكون لشي غير جسم
ولا جسماني قلنا لما بينا ان نسبته الى جميع الاجسام تكون متساوية
فلم يكن بان يجب حصول بعض الاجسام لاجله في حيز معين اولى بان
يجب حصول الاخر فيه قوله اذا جاز ان يرجح القادر مثلا على مثل جاز
في الموجب ايضا كذلك قلنا الفرق بينهما ظاهر وبتقدير عدم الفرق
فالمقصود حاصل اما الفرق فهو ان العلم الضروري الضرورية حاصل
بان الجائع المشرف على الموت لجوعه اذا وضع عنده الرغيفان فانه لا بد
وان يبتدي بالاكل من جانب معين من غير شي اقتضى ترجيح ذلك الجانب
على سائر الجوانب والعلم الضروري حاصل بان السراج اذا اصاب جانبها
بقدر ذراع فانه يجب ان يمضي من الجانب الاخر بذلك المقدار واما
صريح العقل هذا الفرق كان قياس احدهما على الاخر باطلا واما بتقدير
عدم الفرق فالمقصود حاصل لان الموجب اذا عقل منه ما يعقل من القادر
فكما للقادر ان يحصل الجسم في الحيز ثم يخرجه عنه فليعقل ذلك ايضا
من الموجب وبهذا التقدير يكون خروج الجسم عن الحيز ممكنا قوله صحة وجود
الشي معللة بحقيقته ثم ان حقيقة العالم اقتضت الصحة في بعض الاوقات
دون البعض فقد تخصص اثر الموجب قلنا هنا بنينا على ان الصحة امر وجودي
وهو باطل من وجهين احدهما ما مر والثاني انه لا يمكن جعل الصحة من
معلولات الحقيقة فان قبل حدوث الشي لم يكن للشي ذات وعين وثبوت
حتى يجعل علة لشي بل كل ذلك امور فرضية ذهنية قوله هب ان الجوهر

يصح خروجه عن حيزه ولكن لم قلتم ان تلك الكائنية تعدم ولم لا يجوز
ان يقال انها تصير كامنة او تنتقل الى محل اخر او لا الى محل قلنا انا نعني
بالكائنية حصول الجسم في الحيز والمعنى بخروج الجسم عن الحيز انه لم
يبق حاصلا فيه وظهر ان الكمون والانتقال على الكائنية محال ان نعم
من اثبت معاني هي علل موجبة لهذه الكائنية يتوجه عليه هذا السؤال
اما على هذه الطريقة فلا قوله لم قلتم ان القديم يستحيل عدمه قلنا
لما ذكرنا ان القديم اما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون فان كان واجبا
لذاته استحال عدمه قوله هذا منقوض بزوال امتناع وجود العالم و
حدوث صحته مع انهما حكمان واجبا الحصول لذاتيهما قلنا ان الصحة
والامتناع ليسا من الامور الوجودية المحصلة في الاعيان بل هما وصفان
اعتباريان لا حصول لهما الا في الذهن قوله لم لا يجوز ان يكون ممكنا
بمعنى كونه قابلا للعدم ومع ذلك يكون الوجود به اولى فيكون تلك
الاولوية غنيا عن العلة قلنا لما ذكرنا في باب وجود الصانع قوله هب
ان قبول الوجود والعدم على السوا فلم قلتم انه لا بد له من سبب قلنا
لان بديهة العقل شاهدة بان الحقيقة اذا كانت نسبة الوجود اليها
كنسبتها للعدم فانه لا يترجح احدى النسبتين على الاخرى الا لمرجح قوله الحدوث
علة الحاجة قلنا لا نسلم قوله البنا يستغني عن الباني حال بقائه قلنا
المحتاج الى الباني ليس هو استقرار اجزائه في موضعها بل انتقال تلك
الاجزا من موضع الى موضع فاما استقرارها في موضعها اما ان يكون
لان الله تعالى يخلق الاكوان فيها حالا بعد حال او لان فيها قوى يقتضي
الاستمرار والبقا في تلك الاحياز على اختلاف المذاهب وهكذا القول
في الحجر المرمي الى فوق قوله لو احتاج الاثر الى المؤثر حال بقائه فلا يخلو
اما ان يكون للمؤثر فيه تاثير او لا يكون فان كان فاما ان يكون تاثير
المؤثر فيه هو ذلك الوجود الاول او وجود اخر قلنا ان عنيتم بقولكم
المؤثر هل له فيه تاثير معنى ان الاثر الذي وجد عنه استمر لاجل استمراره
فالامر كذلك وان عنيتم بقولكم المؤثر هل له فيه تاثير جديد فليس الامر
كذلك قوله سلمنا انه لا بد من مؤثر فلم لا يجوز ان يكون المؤثر موجبا
قلنا لان ذلك الموجب اما ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب ويلزم
من امتناع زواله امتناع زوال ذلك القديم قوله ان جاز ان يتخلف الاثر

عن القادر جاز ان يتخلف ايضا عن الموجب قلنا الفرق قد عرفته فلا نعيده
قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر قادرا قلنا لانا نجد من انفسنا تعذر الانفكاك
على الترجيح والعلم بذلك ضروري قوله العدم السابق مناف لوجود الفعل
والفاعلية فكيف يكون شرطا لهما قلنا المنافاة انما تتحقق بشرط
المقارنة فلم لا يجوز ان يكون المنافي عند المقارنة يكون نقيضه شرطا
لوجود الشيء الستم تقولون ان كل جزء من اجزاء الحركة فانه علة معدة
لحدوث الجزء الذي يتلوه مع انه يستحيل تقارن تلك الاجزاء فكذا
ههنا قوله المحتاج الى المؤثر اما الوجود او العدم او المسبوق بالعدم
قلنا المحتاج هو الوجود ولكن لا مطلقا بل بشرط كونه مما سيحدث
والباقي ليس كذلك قوله الباقي ممكن الوجود فيكون محتاجا الى السبب
فلا تكون الحاجة الى المؤثر مشروطة بالحدوث قلنا لا منازعة في
ان مطلق الحاجة لا يتوقف على الحدوث بل الحاجة الى القادر والتعلق
به هو المحتاج الى قيد الحدوث وهذا القدر هو الدعوى والعلم به
ضروري قوله لو كان الحدوث علة الحاجة لزم الدور وانه محال
قلنا نحن لا نجعل علة الحاجة هي الحدوث بل علة الحاجة هي الامكان
ولكن بشرط كون الممكن مما سيحدث لست اقول بشرط كونه حادثا
حتى لا يلزم الدور لاجل الشرطية لا يقال اذا حكمت الآن بان المحتاج
الى المؤثر يجب ان يكون حادثا وقد ذكرت قبل ذلك انه لا يتوقف
حاجة الشيء الى المؤثر على الحدوث كان بين هذين الكلامين تناقض
لانا نقول الذي ذكرناه قبل ان الحاجة الى المؤثر الموجب لا يتوقف على
الحدوث والذي ذكرناه الآن ان الحاجة الى القادر المؤثر يتوقف
على الحدوث فقد زال التناقض قوله ان كان ما ذكرتموه يدل على
استحالة عدم القديم فههنا ما يدل على جوازه قلنا ممنوع قوله امتناع
وجود العالم في الازل وامتناع مؤثرية الباري فيه قد زال وصحة
وجود العالم وصحة موجبية الباري له قد وجد قلنا قد بينا ان الصحة
والامتناع امران لا وجود لهما الا في الذهن والاعتبار واما مؤثرية
الباري تعالى فهي ايضا ليست امرا وجوديا والا لاحتاجت الى المؤثر
فكانت مؤثرية المؤثر فيها زايدا عليها فيلزم التسلسل وهكذا القول
في كون الشيء بحيث يصح ان يكون مقدورا فاما تعلق علم الباري تعالى

بعدم العالم فمن العلماء من زعم ان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده
اذا وجد فقد سقط عنه هذا الاشكال ومن سلم انه لا بد من تجدد
علم آخر وهو ابو الحسين فانه يقول بان ذلك التعلق الاول ينتفي ولكنه
يحدث تعلق آخر فاما من زعم ان التعلق الاول غير باق فالاشكال لازم
له ولا محيص عنه قوله سلمنا ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث فلم قلتم
انها تكون حادثة ولم قلتم ان لتلك الحوادث بداية قلنا للوجوه الاربعة
المذكورة قوله على الوجه الاول انه معارض بالصحة قلنا قد مر ان الصحة
ليست امرا ثبوتيا بل هي من الامور المقدرة في الذهن قوله هذا الخيال
انما وقع لتوهم كون الازل حالة معينة قلنا انه لا حاجة في تقرير
هذا الدليل الى ما ذكرتموه بيانه وهو ان كل واحد من الحوادث مسبوق
بعدم لا اول له فلو قدرنا كل واحد من تلك العدمات شيئا موجودا لكان
كل واحد من تلك الاشياء قديما وتلك القدماء لا بد وان تفرض متقارنة
الوجود في حين ما والا لكان بعضها بعد البعض وذلك يقدح في كونها
قدماء واذا كانت تلك الاشياء متقارنة فعند حصولها باسرها لا يوجد
شيء من الحوادث لان احد الامور الحاصلة عند ذلك التقارن المفروض
هو عدم هذا الحادث فلو حصل وجود هذا الحادث معها لكان وجود
الشيء مقارنا لعدمه وانه محال فثبت انا متى فرضنا ان لكل واحد من
الحوادث عدما سابقا عليه لا اول له فانه يلزم كون كلها مسبوقا
بالعدم قوله هذا معارض بالاوقات المقدرة قلنا الاوقات المقدرة
ليست امورا وجودية فلا يكون مثالا لمسئلتنا واذا ظهر الجواب عن
الاسولة المذكورة على الوجه الاول ظهر ايضا عن الاسولة المذكورة
على الوجه الثاني قوله على الوجه الثالث مجموع الحوادث غير حاصل بالفاعل
لانه واجب الحصول عند حصول احاده قلنا اتعنون به انه واجب الحصول
عند حصول كل واحد واحد من احاده او تعنون به انه واجب الحصول
عند مجموع احاده والاول ظاهر الفساد فان العشرة لا تكون واجبة الحصول
عند حصول كل واحد واحد من احادها والثاني ايضا ظاهر الفساد لان
مجموع الحوادث ليس الا جملة احاده على الاجتماع والقول بتعليل وجوب
حصول الشيء عند حصول غيره يستدعي التغاير فاذا لم يوجد التغاير بطل
التعليل ثم ان سلمنا حصول التغاير ولكن المجموع لما كان محتاجا الى هذه

لاشيا المتاخرة في وجودها عن الباري تعالى وجب ان يكون هو ايضا
متاخرا عنه قوله على الوجه الرابع وصف الشي بالزيادة والنقصان يستدعي
وجود ذلك الشي قلنا لسنا نسلم اتصاف الزمان باحتماله الزيادة والنقصان
مع ان اجزاء الزمان لا يوجد مجموعها قط في شي من الاوقات فاذا عرفتم
باحتماله الزيادة والنقصان عند ما حاولتم اثباته فكيف منعتم من وصفه
بهما عند ما حاولنا بيان تناهيه على ان ههنا طريقا اخرى وهي ان
نقدر انه حصل في كل دورة من الدورات الماضية شي وبقي ذلك
الشي الى الان مثل ما يقوله الفلاسفة في النفوس الناطقة فمجموع النفوس
الحاصلة في هذا اليوم محتمل للزيادة والنقصان فتكون متناهية ويلزم
من تناهيها تناهي الدورات الماضية ويحصل المقصود قوله لا بداية
للصحة الماضية والزمان المقدر الماضي ولا نهاية للصحة في المستقبل
قلنا قد بينا ان الصحة ليست امرا وجوديا وكذا الزمان المقدر وكذا
الصحة المستقبلة فلا يمكن وصفها بالزيادة والنقصان بما ذكرتموه من ان
ما لا يكون موجودا لا يتصف بالوصف الوجودي وهكذا القول في تضعيف
الالف مرارا لا نهاية لها فان ذلك التضعيف ليس امرا حاصلا في الخارج
بل هو اعتبار ذهني واما العلم بالشي مع العلم بالعلم به قلنا ليس علم الله
تعالى عبارة عن هذه التعلقات بل صفة قائمة به يعرض لها تلك التعلقات
واما تلك التعلقات فليس لها في الخارج وجود بل هي من باب النسب
والاضافات واما التفاوت بين معلومات الله تعالى ومقدوراته
قلنا ليس هناك في المعلومات اعداد وفي المقدورات اعداد اخر موجودة
مع ان احد المجموعين اقل من الاخر حتى يلزم الاشكال بل المعنى بقولنا
لا نهاية لمقدورات الله تعالى انه لا تنتهي الى حد الا ويصح منه الايجاد
بعد ذلك فحاصل القول في عدم تناهي مقدورات الله تعالى دوام صحة
موجديته لا ان هناك اعدادا موجودة محتملة للزيادة والنقصان قوله
لو لزم من استحالة خلو الجسم عن الحوادث كونه حادثا لزم من استحالة
خلوه عن العرض كونه عرضا قلنا الفرق بينهما ظاهر فان الشيئين اذا
تلازما وامتنع انفكاك احدهما عن الاخر كانت مدة وجود احدهما
مساوية لمدة وجود الاخر فاذا كانت مدة وجود احدهما متناهية
كانت مدة وجود الاخر كذلك ولكن لا يلزم من التلازم كون كل واحد

من المتلازمين مساويا في حقيقته وماهيته للملازم الاخر فظهر الفرق
قوله في المعارضة الاولى جميع جهات مؤثرية الباري في العالم لا بد ان
يكون حاصلا في الازل ويلزم من ذلك امتناع تخلف العالم عن الباري
قلنا هذا انما يلزم اذا كان موجبا بالذات اما اذا كان قادرا فلا قوله
القادر لما امكنه ان يفعل في وقت وان يفعل قبله وبعده توقف
فاعليته على مرجح قلنا المعتمد في دفع ذلك ليس الا ان يقال القادر لا
يتوقف في فعله لاحد مقدوريه دون الاخر على مرجح قوله اذا جاز استغناء
الممكن ههنا عن المرجح فليجز في ساير المواضع ويلزم منه نفي الصانع قلنا
قد ذكرنا ان بديهة العقل فرقت في ذلك بين القادر وبين غيره ولما
اقتضت البديهة الفرق بينهما لا يمكن دفعه ثم انا نعارض شبههم بالمعارضات
المذكورة قوله تعين النقطتين المخصوصتين للقطبية والدايرة المخصوصة
لكونها منطقة والخط المخصوص لكونه محورا لاجل تعين الحركة قلنا
لا نزاع في ذلك ولكن لما اختص الفلك المعين بالحركة المخصوصة
قوله لان نظام العالم لا يحصل الا بالحركة على هذا الوجه قلنا هذا باطل
وبتقدير تسليمه فهو يبطل دليلكم اما بطلانه فلانا نعلم بالضرورة انا
لو قدرنا حركة الكوكب على ممره المخصوص وعلى بطوه وسرعته المخصوصين
ولكن الى ضد جهته فانه لا يختلف شي من منافع العالم واما انه يبطل
دليلكم لانه اذا جاز لكم ان تزعموا ان الفلك اختار الحركة المخصوصة
رعاية منه لنظام العالم فلم لا يجوز ان يقال الباري تعالى انما اختار ايجاد
العالم في الوقت المعين رعاية منه لمصلحة اهل العالم وباي شي يقدح
في هذا امكن ان يقدح به فيما ذكرتموه قوله الحركة من جهة الى جهة
اخرى تضاد الحركة من الجهة الاخرى الى الجهة الاولى ولا يلزم من كون
الشي قابلا للشي كونه قابلا لضده قلنا لا نزاع في تضاد هاتين الحركتين
ولكنا قد دللنا على ان كل عرض قد يصح ان يتصف به جسم فانه يصح
ان يتصف به كل جسم واذا كان كذلك والحركة من المشرق الى المغرب
كان حاصلا في الفلك الاول فيلزم ان يكون الفلك الثاني قابلا لها وبالعكس
فيكون اختصاص كل واحد من الفلكين باحدى الحركتين لا لمرجح وذلك
يبطل كلامكم قولكم حركات الافلاك لاجل التشبه بالعقول فمن المحتمل
ان يكون التشبه حاصلا باحدى الحركتين دون الاخرى فلهذا اختار

الفلك تلك الحركة على سائر الحركات قلنا هذا باطل لان الفلك اذا
حاول التشبه بالعقل فليس ذلك لانه يحاول ان يجعل نفسه مثل العقل
لان الجسم لا يصير عقلا لاستحالة انقلاب الاجناس بل المعنى من هذا
التشبه ان الفلك يحاول ان يحصل له بالفعل كل الكمالات التي يمكن
حصولها له كما ان العقل قد حصل له بالفعل من الكمالات كل ما كان يمكن
الحصول له ولذا كان المعنى من التشبه ذلك لم يمكن اختلاف ماهيات
العقول موجبا لاختلاف هذه الحركات لان العقل المجرد كيف كان ماهيته
وحقيقته فان تشبه الفلك به من الوجه المذكور لا يختلف اصلا لان
ماهيات العقول اذا كانت مختلفة فلا يلزم من كون ماهية عقل موجبة
حركة مخصوصة كونها موجبة حركة اخرى لانه ليس ما اوجب لذاته
شيئا اوجب لذاته كل شي لانا نقول لا نزاع في ذلك ولكن العقل لما لم
يكن جسما ولا جسمانيا كانت نسبته الى جميع الاجسام المتماثلة واحدة
فلم يكن بان يختص بعض الاجسام بقبول اثره الخاصة اولى من غيره الا
لامر زايد على الجسمية وذلك الزايد ان كان حالا في الجسم عاد السوال
فيه وان كان محلا له كان ذلك باطلا لما مر من ان الجسمية لا محل لها قوله
على المعارضة الثالثة ان افتقار الموضع المعين من الفلك ليس متاخرا
عن وجود الفلك قلنا هذا باطل لان كون ذلك الموضع مكانا للكوكب
المعين عبارة عن سطح مع اضافة خاصة وهي كونه محيطا بجسم اخر
فتلك الاضافة متاخرة عن ذلك السطح المتاخر عن وجود الجسم فيكون
حصول تلك النقرة متاخرا لا محالة عن تكون جسم الفلك وذلك يبطل
ما ذكرتموه وهذا هو الجواب عن اعتذارهم عن المتممات قوله على
المعارضة الخامسة ان حدوث الحوادث ههنا انما كان لان الحركات
السماوية معدات لفيضان تلك الحوادث عن واهب الصور قلنا ما
ذكرتموه عبارات هائلة ونحن نذكر تقسيما حاصرا يبطل ما ذكرتموه
فنقول علة هذه الحوادث اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت
قديمة فاما ان يتوقف فيضانها عن تلك العلة القديمة على حدوث حادث
او لا يتوقف فان لم يتوقف كان ذلك اعترافا بان المؤثر القديم لا يجب
ان يكون اثره قديما وحينئذ يبطل اصل كلامكم واما ان توقف فتلك
العلة قبل حصول هذا الشرط ما كانت علة بالفعل وعند حصوله صارت

علة بالفعل فكونها علة بالفعل حكم حدث لتلك الماهية بعد ان لم
يكن فلا بد لها من مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون سابقا عليه فحينئذ
امكن ان يكون علة وجود الشي متقدما عليه واذا جاز ذلك جاز ايضا
استناد وجود كل حادث الى وجود حادث سابق عليه لا الى اول على
ما هو مذهب الفلاسفة من غير ان يستند ذلك الحادث الى مؤثر
قديم وذلك يسد عليهم اثبات المؤثر القديم واما ان كان المؤثر في
تلك العلية امرا مقارنا فذلك المقارن اما ان يكون معلولا له او لا يكون
فان كان الاول لزم الدور وانه محال وان كان الثاني فالكلام في
حدوث ذلك الحادث المقارن كالكلام في الاول ويعود الاقسام المذكورة
بعينها واما ان كانت علة الحادث المعين حادثة ايضا فذلك الحادث
ان وجب ان يكون معه كان الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم
اثبات علل ومعلولات لا نهاية لها معا وذلك يسد عليهم اثبات واجب
الوجود وان كان سابقا عليه كان هو ايضا يستند الى حادث اخر سابق
عليه لا الى اول على ما هو مذهب الفلاسفة وذلك يسد عليهم اثبات
الصانع فثبت انه اما ان يلزمهم نفي الصانع او الاعتراف بمؤثر قديم
تخلف عنه الاثر لا يقال انتم بنيتم هذا الكلام على ان علية العلة
المؤثرة حكم زايد على ذات العلة وذلك ممنوع لانا نقول ان الفلاسفة
اتفقوا على ان مقولة ان يفعل احد اجناس الاعراض فلا يمكنهم الامتناع
عن ذلك ههنا فهذا جملة الكلام على المعارضة الاولى قوله في المعارضة
الثانية العالم ممكن الوجود في الازل فوجب ان يكون واجب الحصول
في الازل قلنا قولنا في كل العالم كقولكم في الحادث المعين فان حكمتم في
الحادث المعين انه كان ممتنعا في الازل ثم انقلب ممكنا فيما لا يزال فنحن
نقول في كل العالم كذلك وان حكمتم بانه كان ممكنا في الازل مع انه
لم يجب حصوله في الازل فكذلك ههنا قوله في المعارضة الثالثة كل محدث
فانه مسبوق بامكان الوجود والامكان يستدعي محلا قلنا قد بينا ان
الامكان ليس وصفا ثبوتيا حتى يستدعي محلا ثم ان سلمنا انه يستدعي
محلا فلم قلتم ان ذلك المحل الذي سميتموه بالهيولى يمتنع خلوه عن الجسمية
فان تلك الهيولى لو احتاجت الى الجسمية المحتاجة اليها لزم الدور قوله
لو كانت خالية عن الجسمية ثم اتصفت بها فليس حصولها في بعض الاحياز

اولى من البعض فاما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها قلنا
لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار اذا خلق فيه الجسمية فان الداعي
له الى الجسمية يدعوه الى تخصيصه بحيز معين فان قالوا القادر لما ذا
خصصه بذلك الحيز دون حيز اخر كان ذلك رجوعا منهم الى الشبهة
الاولى قوله في المعارضة الرابعة كل محدث فهو مسبوق بالعدم
وذلك السبق لا يحصل الا بالزمان قلنا الجواب عنه ما مر من ان بعض
اجزاء الزمان سابق على البعض مع ان ذلك لا يستدعي زمانا والا لزم التسلسل
واذا كان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض لا يستدعي زمانا فلم لا يجوز
مثله في تقدم عدم الحادث على وجوده وايضا فالقبلية ليست من الامور
الثبوتية خارج الذهن لانها من الامور الاضافية التي وجودها موقوف
على وجود كل واحد من المضافين لكن القبل الزماني يستحيل ان يوجد
مع البعد الزماني من حيث كونه قبلا وبعدا بل الشيء الذي كان قبلا يجوز
ان يبقى حال ما هو بعد لكنه حين ما حصل معه لم يكن بهذا الاعتبار قبلا
بل معا قوله في المعارضة الخامسة ان الامكان المعروض قبل العالم الذي
يتسع لحوادث عشرة ايام اقل من الامكان الذي يتسع لحوادث عشرين
يوما قلنا ما ذكرتموه يقتضي القول بالخلاء لان الجسم الذي يزيد نصف
قطره على نصف قطر هذا العالم الموجود بعشرة اذرع لا يتسع له ما يتسع
لنصف قطر هذا العالم فيلزم منه اثبات الخلاء خارج العالم وذلك مما
لا يقولون به فكذا ههنا وايضا يقال لهم ما المعنى بقولكم ان هناك امكانا
يتسع لعشرة دورات وامكانا اخر يتسع لعشرين دورة ان عنيتم به انه
وجد قبل حدوث العالم باجسامه واعراضه امر يتسع لعشرة وامر اخر
يتسع لعشرين فهذا مصادرة على المطلوب الاول فلم قلتم انه وجد قبل
حدوث العالم مدة وزمان وهل النزاع الا فيه وان عنيتم به ان الدورات
العشرة ان وجدت كانت اقل من الدورات العشرين فهذا مسلم ولكن
ذلك لا يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم قوله في المعارضة السادسة
الباري تعالى متقدم على العالم وذلك لا يكون الا بالزمان قلنا مر الجواب
عنه قوله في المعارضة السابعة المفهوم من قولنا العالم لم يكن في
الازل اما ان يكون هو انه ما كان موجودا في العدم الصرف او ما كان
موجودا في زمان مر قلنا المفهوم منه ما هو المفهوم من قولنا

هذا الزمان كاين الان وانه كان فيما مضى فان ذلك لا يدل على زمان
حصل فيه الزمان فكذلك ههنا قوله في المعارضة الثامنة لا بد
من تميز وقت الحدوث عن وقت اللاحدوث والا فقد وقعا معا قلنا
وكذلك يلزم تميز الوقت الذي حدث فيه اليوم من الوقت الذي
حدث فيه الامس والا فيكون اليوم حاصلا مع الامس وانه محال فيلزم
ان يكون للزمان زمان وهو محال وكل ما تجيبون به عن ذلك فهو
جوابنا عن كلامكم قوله في المعارضة التاسعة لو كان العالم محدثا
مستندا الى القادر لكان القادر اما ان يصح منه الفعل ازلا او لا يصح
قلنا ان عنيتم به انه يصح منه ايجاد الفعل في الازل فهذا محال لعينه
ولا ينقلب البتة ممكنا فان وجود الفعل في الازل محال في كل وقت
يفرض وان عنيتم به انه يصح منه في الازل وفي جميع الاوقات ايجاد
الفعل فيما لا يزال فهذه الصحة ثابتة ازلا وابدا فالذي كان صحيح الوجود
في وقت فهو صحيح الوجود ازلا وابدا والذي كان ممتنعا فهو ممتنع ازلا
وابدا وايضا فنعارضه بوجود الحادث بشرط كونه مسبوقا بالعدم
فانه ان كان صحيحا لذاته ثم لا يلزم ثبوت الصحة في الازل فكذلك في كل
العالم وان لم يكن صحيحا فعدم تلك الصحة اما لعدم المقتضي او لوجود
المانع ويعود التقسيم الذي ذكروه قوله في التقرير الثاني لهذه الشبهة
انه اذا وجد الفعل اما ان تبقى قادريته على ذلك الفعل او لا تبقى
قلنا القادرية امر ثبوتي وهي باقية بعد وجود الفعل واما تعلقها
بالفعل فقد بينا انه ليس امرا ثبوتيا في الخارج بل هو من قبيل النسب
والاضافات التي لا تعرض الا في الذهن قوله في المعارضة العاشرة لو
كان العالم حادثا لزم وقوع التغير في علم الله تعالى قلنا هب ان الاجسام
قديمة اما لا شك في حدوث الاعراض والصفات والاحوال فكل ما تقولون
في حدوث الاعراض فهو قولنا في حدوث الاجسام ثم سيأتي بيان تحقيق
العلماء في باب عالميته تعالى قوله في المعارضة الحادية عشر لو كان العالم
محدثا لكان محدثه مختارا قلنا وهو كذلك قوله في التقرير الاول لابطال
الاختيار ان اختياره اما ان يكون لغرض او لا لغرض قلنا لم لا يجوز ان
لا يكون لغرض قوله لانه يكون عبثا قلنا ان عنيتم بالعبث ان الفعل
لا يكون لغرض فكانكم قلتم ان لم تكن فاعليته لغرض وجب ان لا يكون

فاعليته لغرض وهذا تعليل الشيء بنفسه وان عنيتم بالعبث معنى
آخر فاذكروه لنتكلم عليه لا يقال ان لم تكن فاعليته لغرض كانت فاعليته
متساوية للافاعلية واذا كان كذلك لا بد من مرجح لانا نقول هذا
رجوع الى الشبهة الاولى وقد مر الجواب عنه ثم ان سلمنا انه لا بد
من غرض ولكن لم لا يجوز ان يكون الغرض عائدا الى غيره قوله في الوجه
الاول في ابطال هذا القسم عود الغرض الى غيره وعدم العود الى ذلك
الغير فاما ان يكون بالنسبة اليه متساويين او لا يكونا متساويين
والاول عود الى القسم الثاني والثاني يتضمن كون الباري تعالى مستكملا
قلنا ان عنيتم بذلك انه اذا كان حصول الغرض لغيره لا يتضمن حصول
كمال له وعدم حصول ذلك الغرض لذلك الغير لم يتضمن فوات كمال
عنه وجب ان لا يكون ذلك حاملا له على الفعل فهذا ممنوع لان مجرد
انتفاع الغير يصلح ان يكون داعيا للفاعل الى الفعل نعم الفاعل الذي
هذا شأنه يستحق المدح والثناء بحيث لو لم يصدر عنه هذا الفعل
لم يحصل ذلك الاستحقاق فان كنتم تعنون بالاستكمال هذا المعنى
فلم قلتم انه محال وما الدليل عليه قوله في الوجه الثاني في ابطال هذا
القسم ان كل من فعل فعلا لغرض لغيره فهو اخس من ذلك الغير قلنا
القضايا المبنية على الشرف والخسة قضايا غير علمية بل خطابية
فلا يمكن بناء القواعد العلمية عليها على انا ننقض هذه القضية بالزارع
فانها ليس باخس من الغنم وبالنبي فان الامة ليسوا اشرف منه وكذلك
ههنا قوله في التقرير الثاني لابطال الاختيار انه اما ان يحسن منه كل شيء
او لا يحسن منه بعض الاشياء قلنا الاول مذهب اهل السنة والثاني
مذهب المعتزلة وسيأتي الكلام على ما ذكرتموه في باب خلق الاعمال
والحسن والقبح قوله في المعارضة الثانية عشر علة وجود العالم جود
الباري وجوده ازلي فوجود العالم يكون ازليا قلنا ان عنيتم بالجود
افادة ما ينبغي لا لغرض فكانكم قلتم افادة الباري لوجود العالم ازلية
وهذا هو اول المسئلة وان عنيتم به معنى آخر فاذكروه لننظر فيه
ونتكلم عليه قوله في المعارضة الثالثة عشر الايجاد احسان وتركه مدة
غير متناهية ترك للامر الافضل قلنا فعل الاحسان مشروط بامكانه
فاذا كان وجود العالم محالا في الازل فكيف يقتضي الاحسان ايجاده

وايضا فايجاد هذا الشخص احسان الى هذا الشخص ثم انه لا يلزم منه
دوام وجود هذا الشخص فكذلك القول في كل العالم وايضا قد منع
بعض الناس من كون الايجاد احسانا وذلك لان الاحسان يستدعي وجود
المنعم عليه حال وصول تلك النعمة اليه والشيء لم يكن موجودا حال حصول
الوجود له والا لزم التسلسل فلا يكون الايجاد احسانا قوله في المعارضة
الرابعة عشر كون الباري تعالى مؤثرا صفة زائدة على ذاته وذات الاثر
فلو كانت متجددة لزم قيام الحوادث به قلنا لا نسلم ان المؤثرية صفة
زائدة والا لكانت مؤثرية المؤثر في تلك الصفة الزائدة زائدا عليها فيلزم
التسلسل وقد مر بيان ذلك قوله في المعارضة الخامسة عشر لو كان العالم
محدثا لتوقف حصول الحوادث على انقضاء اوقات مقدرة غير متناهية
قبله وانه محال قلنا وانتم لما اثبتم قدم العالم فقد وقفتم حدوث
الحادث اليومي على انقضاء حوادث غير متناهية فقد تساوى القدمان
لا يقال التوقف عبارة عما اذا كان الشيئان معدومين ثم توقف دخول
احدهما في الوجود على ان يبتدئ الآخر بالوجود وينقضي ثم يحصل بعده الآخر
وهذا انما يمكن فرضه اذا كان للحوادث الماضية بداية اما اذا لم يكن لها
بداية لم يتحقق هذا التوقف لانا نقول ان صح لكم هذا الجواب في الاوقات
المحققة فاقبلوه منا في الاوقات المقدرة قوله في المعارضة السادسة عشر
لو جاز حدوث بيضة لا عن دجاجة ودجاجة لا عن بيضة لزم القول
بالسفسطة قلنا البديهة فرقت بين الموضعين فانا اذا رأينا شخصا
قطعنا بانه تولد عن الابوين واذا عرضنا على ذهننا انه هل يمكن في الحالة
قبل زماننا حدوث شخص لا عن ابوين لم يجد الذهن قاطعا بامتناع ذلك
واذا حكمت البديهة بالفرق لم يضرنا الجهل بلمية ذلك الفرق قوله في المعارضة
السابعة عشر حدوث الجسم اما ان يكون عدميا او وجوديا قلنا النظام
زعم ان حدوثه نفسه ولاجله حكم باستحالة بقاء الجوهر فاما معمر بن عباد
فانه زعم ان حدوثه زائد عليه والتزم القول بما لا نهاية له من المعاني
والذي نقوله هو المعارضة بالقدم قوله انه ابدا قديم قلنا هذه مغالطة
لانه في الحال لا يكون محكوما بانه في الازل بل محكوم عليه بانه كان في الازل
كما انه في الحال لا يكون محكوما عليه بانه حادث بل بانه كان حادثا فظهر
ان القول في القدم كالقول في الحدوث قوله في المعارضة الثامنة عشر

خالف الجسم اما ان يكون مساويا له من كل الوجوه او مخالفا له من كل
الوجوه او مساويا له من وجه ومخالفا له من وجه آخر قلنا هذا الكلام
مثل ان يقال السواد اما ان يكون مساويا للبياض من كل الوجوه وهو
محال او مخالفا له من كل الوجوه فيلزم من كون السواد موجودا او عرضا
ان لا يكون البياض كذلك او مساويا له من وجه مخالفا من وجه آخر
فيلزم ان يكون السواد بياضا من الوجه الذي تماثلا فيه وكما ان هذا
الكلام باطل فكذلك ما ذكرتموه قوله في المعارضة التاسعة عشر القادر
لا بد وان يكون مخيرا بين فعل الشيء وفعل ضده لا بين فعل الشيء وبين لا فعله
قلنا التخيير بين فعل الشيء وضده انما يكون لان ضده يتضمن عدمه فلولا
ثبوت التخيير بين فعل الشيء ولا فعله لما حصلت الخيرة بين فعل الشيء وضده
قوله في المعارضة العشرين لو كان العالم محدثا اما ان لا يكون محدثا له
محدث هو نفسه او غيره قلنا نختار القسم الاخير قوله وذلك الشيء اما ان
يحدثه لانه هو فيلزم القدم او لغيره فيعود التقسيم قلنا هذا هو الذي حكيناه
عن الفلاسفة اولا وقد مر الجواب عنه قوله القادر لا بد له من متعلق
قلنا هذا منقوض بكون الواحد منا عالما بالمعلومات فهذا تمام الكلام
في هذه الطريقة وبالله التوفيق واعلم انا انما بينا هذه الطريقة على امتناع
خلو الجسم عن الكائنات الحادثة وربما بنى هذه الطريقة على امتناع
خلو الجسم عن معان هي علل لهذه الكائنات وهم اصحاب الاحوال وفي
الطريقة مزيد اشكالات مع انه لا حاجة اليها في اثبات هذا المطلوب بيانه
اثبات تلك المعاني ولا يمكن اثباتها بعد الفراغ عن مقدمات كثيرة الا بابطال
حصول هذه الكائنات بالفاعل المختار وذلك مما لا سبيل الى ابطاله
بحجة قوية وسيأتي الكلام فيها ومنها اثبات حدوث تلك المعاني وذلك
يستدعي ابطال القول بالكمون والظهور وابطال الانتقال على الاعراض
وابطال قيام المعنى بالمعنى وابطال حصول معنى لا في محل وهذه مقدمات
صعبة عسرة فالاولى الاكتفاء بما ذكرنا واعلم ان هذه الطريقة مبنية
على جواز خروج الجسم عن حيزه وقد دللنا على ذلك بما مر ويمكن ان
يستدل عليه بوجوه اخر منها ان نقول لو وجب حصول جسم في حيز لكان
الحيز الذي حصل فيه الجسم الآخر اما ان يكون مخالفا للحيز الاول او لا
يكون فان كان مخالفا له كان امرا ثبوتيا لان العدم الصرف والنفي

المحض لا يتقرر فيه الاختلاف لان المعقول من الاختلاف ان يكون حقيقته
غير قائمة مقام الحقيقة الاخرى وذلك يستدعي حقائق غير متعينة في
انفسها وذلك في العدم الصرف محال ولما بطل ذلك ثبت ان الاحياز
لو كانت متخالفة لكانت امورا وجودية فهي اما ان تكون مشارا اليها
او لا تكون والاول على قسمين اما ان تكون حالة في الاجسام فحينئذ
يستحيل حصول الجسم فيه والا لزم الدور او لا تكون حالة في الاجسام
مع انه يمكن الاشارة اليها وذلك هو المتحيز فيكون الحيز متحيزا وكل متحيز
فله حيز فللحيز حيز آخر ولزم التسلسل واما ان لم يكن الحيز مشارا اليه
استحال حصول الجسم المشار اليه فيه فثبت ان الحيز نفي محض وانه اذا
كان كذلك يستحيل ان يخالف حيز حيزا واذا كان كذلك فكل جسم
حصل في حيز فانه لا بد وان يمكن حصوله في حيز آخر لوجوب تساوي
المتماثلات في جميع اللوازم ومنها ان نقول كل متحيز فانه لا بد وان
يفرض له جهتان ويكون هو بكل واحد من جهتيه مسامتا شيئا غير
ما يسامته بجهته الاخرى وجهتاه لا بد وان يكونا متساويين في تمام
الماهية والا لكان ذلك الجزء مركبا عن جزئين مختلفين بتمام الماهية
فحينئذ ينقل الكلام الى كل واحد من جزئيه فان كان كل واحد من جزئيه
مركبا من جزئين آخرين لزم التسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فلا بد
من الاعتراف بجزء غير مركب لان كل مركب ففيه لا محالة شيء هو واحد
في نفسه وحينئذ نتكلم في جهتي ذلك الواحد واذا كانا متساويين
فانه يصح على كل واحد من جهتيه ان يصير مسامتا لما سامته جهته
الاخرى ضرورة وجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم وذلك
يقتضي صحة حركة ذلك الجزء في مكان نفسه ومتى صح ذلك لزم ان لا
يكون حصوله في ذلك الحيز واجبا ومنها وهو الزامي ان نقول هو ان
الاجسام عند الفلاسفة اما فلكية واما عنصرية اما الافلاك فان
الحركة على كليتها وان كانت ممتنعة الا ان اجزاءها دائمة الحركة على الاستدارة
واما العناصر فان اجزاءها لا نزاع في صحة الحركة المستقيمة والمستديرة
عليها فاذا كل جسم باتفاق الخصم فانه يصح الحركة عليه ومنها ان لا نلتزم
بيان صحة الحركة على كل الاجسام بل نتكلم في الاجسام التي نشاهدها
متحركة ونثبت حدوثها ثم نبين ان الاجسام كلها متماثلة ونبين ان حكم

الشي حكم مثله فحينئذ يلزم من حدوث بعض الاجسام حدوث كلها
وهذه الطريقة وان كانت جيدة الا ان الطريقة التي عولنا عليها
اقوى من الكل واما بيان ان العدم لا يصح على القديم فقد ذكروا فيه
وجوهاً اخر منها ان القديم موجود لذاته وكل ما كان كذلك لا يطرأ العدم
عليه وهذه طريقة مشايخ المعتزلة وهي ركيكة جداً ومنها ان عدم
القديم اما ان يكون لذاته او للازم ذاته فيجب عدمه عند وجوده
ووجوده عند عدمه او لا يكون كذلك فحينئذ لا بد لعدمه من مرجح
وذلك المرجح اما المختار واما الموجب ويمتنع ان يكون هو المختار لان
الفاعل لا بد له من فعل والاعدام ليس بفعل لانه لو كان فعلا لكان ذلك
الفعل اما ان يكون مقتضياً عدم القديم فحينئذ عدم القديم بذلك
الفعل لا بالفاعل او لا يكون مقتضياً فلا يحصل عند ذلك عدم القديم
واما الموجب فاما ان يكون عدمياً او وجودياً اما العدمي فهو محال
عدم شي يتوقف عليه وجود ذلك القديم وذلك الشي يمتنع ان يكون
حادثاً لان القديم لا يكون مشروطاً بالحادث فلا بد وان يكون قديما
والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل واما الوجودي
فهو باطل ايضاً لانه لو كان قديماً لزم من قدمه عدم ذلك القديم
فلا يكون القديم قديماً وان كان حادثاً فهو محال لان القديم اقوى
من الحادث فيكون اندفاع ذلك الحادث بذلك القديم اولى من اندفاع
ذلك القديم بذلك الحادث وايضا فالتضاد حاصل من الجانبين فليس
انعدام احدهما بالاخر اولى من العكس فيلزم ان ينعدم كل واحد منهما
بالاخر ولا شك ان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر والعلة
لا بد من وجودها عند وجود المعلول فلو عدم كل واحد منهما بالاخر
لزم ان يكون كل واحد منهما موجوداً حال صيرورته معدوماً وذلك
محال فثبت ان القول بعدم القديم يفضي الى اقسام فاسدة فيكون
القول به باطلا واما بيان استحالة حوادث لا اول لها فقد عول
المتكلمون فيه على انه لما كان لكل واحد من الحوادث اول وجب ان
يكون للمجموع اول كما انه لما كان كل واحد من الزنج اسود وجب ان
يكون الكل اسود واعلم ان اطلاق القول بان المجموع لا بد وان يكون
مساوياً لجميع اجزائه في كل الاحكام باطل والا لكان كل واحد من

العشرة

العشرة عشرة وانه محال والقياس على الزنج غير مستقيم وبتقدير صحته
غير مفيد اما انه غير مستقيم فلان من عقل كون كل واحد من الزنج اسود
اضطر الى العلم بكون الكل اسود وليس كل من عقل ان لكل واحد من
هذه الحوادث اولا فانه يضطر الى العلم بان للكل اولا واذا فرقت بديهة
العقل بين الامرين فكيف يصح القياس واما انه بتقدير الصحة غير مفيد
لانا لم نقل ان حكم المجموع مخالف لحكم الاحاد لا محالة بل قد يكون مخالفا
له وقد لا يكون والامر فيه موقوف على الدليل والصورة الواحدة
لا تقتضي ثبوت الحكم في كل الصور على ان ههنا بحثا اخر وهو انا نقول
لا شك في جواز خلو كل واحد من الاجسام المعينة عن كل واحد من الاكوان
المعينة والا فحينئذ يجب اتصاف كل جسم معين بكون معين وحينئذ
لا يمكن اثبات حدوث الاكوان واذا ثبت ذلك فنقول اما ان يلزم
من جواز خلو الجسم المعين عن كل واحد من الكائنات المعينة جواز خلوه
عن كل الكائنات او لا يلزم فان لزم فحينئذ يبطل قولهم ان الجسم يمتنع
خلوه عن الكائنية وان لم يلزم فحينئذ يكون حكم المجموع ههنا مخالفا
لحكم الاحاد واذا كان كذلك بطل قولهم في هذه المقدمة ان حكم المجموع
لا بد وان يكون مساوياً لحكم الاحاد لا محالة فظهر ان بين هاتين المقدمتين
نوع تناقض وربما امكن ان يتكلف ازالة هذا التناقض ولكن الذي
قدمناه يغنينا عن الخوض في هذه الامور وبالله التوفيق المسلك الثاني
ان نقول العالم ممكن وكل ممكن محدث فالعالم محدث بيان ان العالم ممكن
من وجوه الاول لا شك انه عبارة عن موجودات كثيرة والاشياء الكثيرة
لا تكون واجبة الوجود فالمقدمة الاولى بديهية والثانية مبرهنة
وبرهانها ان الامور الكثيرة اذا كانت واجبة الوجود لذواتها كانت
متشاركة ومتباينة بتعيناتها وخصوصياتها وما به الاشتراك غير
ما به الامتياز فاذاً وجوب كل واحد منها مغاير لتعينه فلا يخلو
اما ان يكون بين وجوبه وتعينه ملازمة او لا يكون فان كان الاول
فلا بد وان يكون احدهما ملزوماً والاخر لازماً فاما ان يكون التعين
مقتضياً للوجوب فيكون الوجوب معلولا وكل معلول فهو ممكن لذاته
وكل ممكن لذاته فانما يوجد عند ما يصير واجباً بعلته وانما يجب لو جوب
علته اذا كانت علته واجبة ولو كان وجوب تلك الاشيا معلولا لتلك

التعينات لكانت تلك التعينات واجبة قبل كونها واجبة فيلزم تسلسل
واما ان يكون الوجوب مقتضيا لذلك التعين فكل وجوب يجب ان
يقتضي ذلك التعين فما ليس بذلك التعين لا يكون واجبا فلا يكون واجب
الوجود اكثر من واحد واما ان لم يكن بين ذلك الوجوب وذلك
التعين ملازمة لم يكن اجتماعهما الا لعلة مغايرة لهما فيكون ذات
كل واحد من تلك الاشيا متعلقة بشي اخر والمتعلق في وجوده بغيره
ممكن لذاته فكل واحد من تلك الاشيا ممكنة لذواتها فثبت ان الامور
الكثيرة لا تكون واجبة الوجود وثبت ان العالم امور كثيرة فاذا العالم
ليس بواجب الوجود لذاته فهو ممكن الوجود لذاته فثبت ان العالم ممكن
الثاني وهو ان وجود العالم زايد على ماهيته وكل ما كان كذلك
فهو ممكن الوجود وانما قلنا ان وجود العالم زايد على ماهيته لوجوه
ثلثة الاول وهو انه يمكننا تعقل ماهية الجسم والعرض حال ما نشك
في وجودهما والمعلوم غير المشكوك فيه فوجوده غير ماهيته الثاني
وهو انهما مشتركة في الوجود ومتباينة بالماهية وما به الاشتراك غير
ما به الامتياز فوجودها مغاير لماهيتها وانما قلنا انها مشتركة في
الوجود اما اولا فلانا اذا اعتقدنا موجودا هو عرض ثم اعتقدناه ذلك
الموجود بعينه جوهرا فانه يزول اعتقاد عرضيته ولا يزول اعتقاد
وجوده ولولا ان وجود العرض مسا ولوجود الجوهر والا لزال اعتقاد
وجوده عند زوال اعتقاد عرضيته واما ثانيا فلان السلب لا يقابله
الا امر واحد ضرورة انه لا واسطة بين طرفي النقيض ولولا ان الايجاب
مفهوم واحد والا لم يكن المقابل للسلب امرا واحدا بل امورا كثيرة و
اما ثالثا فلانا نقسم الموجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك
بين القسمين فلولا ان الواجب والممكن يتشاركان في الوجود ولا
لما صح ذلك واما رابعا فلان من زعم ان الوجود امر غير مشترك فليس
حكمه بعدم الاشتراك المعنوي على وجود واحد فلولا ان مفهوم الوجود
واحد والا لما كان الحكم بعدم الاشتراك على وجود عاما لكل وجود
واما خامسا وهو ان العلم بكون الوجود مشتركا بين الموجودات علم
ضروري بديهي وقد بين بعض الشعرا هذه الدعوى في صناعته
بيانا لطيفا فقال ان شاعرا لو ذكر قصيدة وجعل القوافي في جميع

ابياته لفظة الوجود او ما يرادفها يحكم كل عاقل بان تلك القافية
مكررة ولو جعل قافية ابياته لفظة واحدة مشتركة واستعملها
في كل بيت بمعنى اخر لم يقل احد بان القافية مكررة فهذا يدل على ان
العقلا ببداية عقولهم يعلمون ان الوجود مشترك بين الموجودات واذا
ثبت ان الوجود مشترك وجب ان يكون زايدا على الماهيات لان الماهيات
مختلفة في نفسها متشاركة في وجوداتها وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فوجب ان يكون وجودها زايد على ماهياتها لا يقال لم لا يجوز
ان يكون الوجود جزءا جنسيا للماهيات لانا نقول هذا باطل وبتقدير
صحته غير قادح في مقصودنا اما انه باطل فلوجوه الاول لو كان الوجود
جنسا للماهيات لاستحال تعقلها مع الذهول عن الوجود لاستحالة تعقل
الشي مع الذهول عن اجزائه الثاني لو كان الوجود جنسا للماهيات
لكان الباري داخلا تحته فيكون الباري مركبا من الجنس والفصل فيكون
ممكنا لان كل مركب فهو محتاج الى كل واحد من اجزائه الثالث وهو
ان الجنس لا بد له من فصل يقوم وجوده فلو كان الوجود جنسا لكان
له فصل يقوم وجوده فيكون للوجود وجود اخر وذلك محال الرابع
وهو ان الوجود في طبيعته اما ان يكون مفتقرا الى المحل او لا يكون
فان كان الاول وهو جزء الجوهر وما كان جزؤه مفتقرا الى المحل كان
هو مفتقرا الى المحل فيكون كل الجوهر مفتقرا الى المحل هذا محال وان
كان الثاني وهو جزء العرض وما كان جزؤه غنيا عن المحل كان هو ايضا
غنيا عنه لانه لو حل في المحل لكان جزؤه ايضا حالا فيه وحينئذ يلزم
ان يكون العرض جوهرا وهذا محال الخامس وهو ان الوجود اولى
بالواجب منه بالممكن ومن الممكنات اولى بالجوهر منه بالعرض والجزء الماهية
لا يمكن ان يدخل فيه التفاوت لان القدر الذي يمكن فيه التفاوت
ان كان معتبرا في تحقق الماهية امتنع تحققها بدونه وان لم يكن معتبرا
فيه لم يكن جزءا من الماهية واما انه بتقدير صحته فهو غير قادح في مطلوبنا
لان الماهية وان كانت مركبة من الوجود ومما به امتازت عن غيرها
الا ان الوجود لا بد وان يكون خارجا عما به وقع الامتياز وهذا القدر
يكفينا في بيان الامكان على ما نقرره الوجه الثالث في بيان ان الوجود
زايد على الماهية انا ندرك بالبديهة تفرقة بين قولنا الجوهر جوهر

وبين قولنا الجوهر موجود ولو كان كونه موجوداً نفس كونه جوهراً
لتنزل احد القولين منزلة الاخر فثبت بهذه الوجوه ان الوجود زايد
على ماهيات الاجسام والاعراض فنقول وكل ما كان كذلك فهو ممكن
الوجود لان حقيقة الوجود اما ان تكون مستقلة بنفسها وغنية عن
محل يحل فيه واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول لم يكن شيء من
الوجودات عارضاً لشيء من الماهيات فالماهيات اما ان لا تكون موجودة
اصلاً او ان كانت موجودة كان وجودها عينها وكلا الوجهين باطل
على ما مر واما ان لم يكن الوجود غنياً عن المحل كان تحقق الوجود موقوفا
على تحقق المحل وكل ما يتوقف تحققه على تحقق غيره كان في نفسه ممكنا
وكل ممكن فلا بد له من موثر فاذاً لا بد لوجود الاجسام والاعراض من
موثر وذلك الموثر اما ان يكون نفس ماهياتها او شيئاً غير تلك الماهيات
والاول باطل لان الشيء ما لم يوجد لم يكن سبباً لوجود اخر فلو كانت
ماهياتها علة لوجودها نفسها لكانت تلك الماهية موجودة قبل ذلك
الوجود ثم ان الكلام في ذلك الوجود الاول كالكلام في الوجود الثاني
ويلزم منه التسلسل وهو محال ويتقدير صحته فالمقصود حاصل
لانه لا يخلو اما ان يكون هناك وجود لا واسطة بينه وبين الماهية
واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول لم يكن تاثير الماهية في ذلك
الوجود بواسطة وجود اخر فلا يكون تاثير تلك الماهية في ذلك
الوجود موقوفا على كون تلك الماهية موجودة فيكون الموثر هناك
موثراً في الوجود قبل كونه موجوداً وذلك محال وان كان الثاني كان
ذلك اعترافا بان تلك الماهية غير مقتضية لشيء من الوجودات اصلا
ولما ثبت ان علة وجود الماهية ليست نفس تلك الماهية فلا بد لها
من علة اخرى فثبت ان الاجسام والاعراض ممكنة في وجودها و
مفتقرة الى موثر من خارج الوجه الثالث في بيان ان العالم ممكن وهو
الزامي وهو ان الفلاسفة اتفقوا على ان الاجسام مركبة من الهيولى
والصورة وكل ما يكون مركباً لا بد وان يكون مفتقراً في تحققه الى كل واحد
من اجزايه وكل ما كان كذلك كان ممكناً فالجسم ممكن وايضا كل واحد
من اجزايه فهو ممكن لان الصورة حالة في الهيولى والحال مفتقر الى
المحل والمفتقر الى غيره ممكن والهيولى ايضا لا يمكن انفكاكها عن الصورة

وليست علة ايضا للصورة لان الهيولى قابلة لها فتكون نسبتها اليها
بالامكان فلو كانت موثرة فيها كانت نسبتها اليها بالوجوب فيكون
الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب وهو
محال واذا لم تكن الهيولى علة للصورة وثبت امتناع خلوها عن الصورة
كانت الهيولى محتاجة في وجودها الى الصورة فتكون ممكنة لا يقال
لما حكمتم باحتياج الصورة الى الهيولى فلو احتاجت الهيولى ايضا الى
الصورة لزم الدور وانه محال لانا نقول الصورة محتاجة الى الهيولى
المعينة والهيولى محتاجة لا الى الصورة المعينة بل الى ماهية الصورة
فانقطع الدور او نقول الهيولى حين ما احتاجت الصورة اليها لا تكون
محتاجة الى تلك الصورة بل الى صورة سابقة عليها فان الصورة
لا تحتاج الى الهيولى الا في حدوثها فانه لولا حدوث الاستعداد التام
في الهيولى لم تحدث الصورة وحين ما تصير الهيولى مستعدة لحدوث
تلك الصورة لم تكن متقومة بتلك الصورة بل بصورة سابقة عليها
فيلزم انقطاع الدور فهذه الوجوه الثلاثة فلسفية محضة في بيان
امكان العالم الوجه الرابع وهو كلامي انا قد دللنا في الطريقة الاولى
ان الكاينية زايدة على الجسم وانه يمتنع ان يلزم شيئا من الاجسام المعينة
شيء من الكاينيات المعينة واذا ثبت ذلك فنقول الجسم والكاينية
امران متلازمان وليس واحد منهما علة لوجود الاخر اما ان الجسم
ليس علة للكاينية فلانه لو كان كذلك لامتنع انفكاك ذلك الجسم
عن تلك الكاينية وقد مر فساد ذلك واما ان الكاينية ليست علة
للجسم فالامر فيه ظاهر واذا ثبت ذلك كان الجسم محتاجا الى الكاينية
احتياجاً لو قدر ارتفاعها لوجب ارتفاع الجسم وكل ما كان كذلك
كان ممكنا لذاته فثبت ان الجسم ممكن لذاته والاعراض المحتاجة اليه
اولى بالامكان لا محالة فثبت ان العالم ممكن واما بيان ان كل ممكن
محدث فلان الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا لموثر وذلك الموثر
اما ان يكون موجباً او مختاراً والاول باطل لانا قد بينا في الطريقة
الاولى ان كل عرض صح ثبوته في جسم فانه يصح ثبوته في جسم اخر
ونسبة الموجب الذي لا يكون جسما ولا جسمانيا الى كل الاجسام
واحدة فلم يكن بان يختص بعض الاجسام لقبول بعض الصفات

منه اولى من الباقى فاما ان يجمع كل الصفات المتضادة فى كل واحد
من الاجسام او يخلو كل واحد منها عن كلها وكل ذلك محال فثبت
ان مؤثر العالم ليس بموجب فهو مختار وكل ما كان فعلا لفاعل مختار
فانه محدث فاذا العالم محدث فان قيل لا نسلم ان العالم ممكن قوله
فى الوجه الاول العالم عبارة عن موجودات كثيرة قلنا هذا مسلم
قوله الموجودات الكثيرة لا تكون واجبة لانها لو كانت واجبة لكانت
متشاركة فى الوجوب متباينة فى الهويات وما به الاشتراك غير
ما به الامتياز فيكون كل واحد منها مركبا مما به شارك غيره ومما به
امتاز عن غيره قلنا لم لا يجوز ان يقال ان وجوب الوجود وصف
عدمى فالاشياء الواجبة تكون متشاركة فى قيد سلبى وهو الوجوب
ومتباينة بتمام حقايقها فلا يلزم وقوع التركيب فيها والذى يدل
على كون الوجوب وصفا عدميا امران الاول ان الوجوب لو كان امرا
وجوديا لكان مشاركا لساير الموجودات فى الوجود ومخالفا لها
فى الحقيقة التى هى الوجوب وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاذا
وجود وجوب الوجود يكون مغايرا لحقيقته واقتضاء تلك الحقيقة
لذلك الوجود ان كان ممكنا كان وجود الوجوب ممكنا فكان وجود
الواجب اولى بالامكان فيكون الواجب ممكنا هذا محال وان كان
واجبا كان وجوب وجوده زايدا على حقيقته فيكون للوجوب وجوب
اخر فيتسلسل الثانى ان الوجوب لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما ان
يكون هو تمام الذات الواجبة او داخلا فيها او خارجا عنها والاقسام
الثلاثة باطلة فيكون القول بكون الوجوب وصفا ثبوتيا باطلا بيان
انه يمتنع ان يكون الوجوب هو تمام حقيقة الذات ان الوجوب وصف
اضافى لا يعقل الا عند نسبة امر الى امر اخر وحقيقة الذات الواجبة
لا تكون امرا اضافيا والا لم تكن مستقلة بنفسها وبهذا تبين انه يمتنع
ان يكون الوجوب جزءا من الذات لان ما حقيقته تكون متقومة بالوصف
الاضافى لم تكن حقيقته مستقلة فى الوجود والعقل والذات الواجبة مستقلة
وبيان انه يمتنع كونه خارجيا لان كل وصف خارج عن الذات فهو محتاج
الى الذات والمحتاج ممكن والممكن وجوبه تبع لوجوب سببه فيلزم ان
يكون الوجوب ممكنا لذاته واجبا لوجوب معروضه فيلزم ان يكون

قبل كل وجوب وجوب اخر الى غير النهاية وهو محال ثم ان سلمنا
ان الوجوب وصف ثبوتى فلا نسلم انه امر مشترك ولم لا يجوز
ان يكون المفهوم من كون كل واحد واجبا مغايرا للمفهوم من كون
الاخر واجبا لا يقال كل ما استدللنا به على ان الوجود امر مشترك بين
الموجودات فهو بعينه يدل على ان الوجوب ايضا مشترك لانا نقول
لا شك ان تلك الوجوه لو صحت دلت على كون الوجوب مشتركا ولكنا
سنبين ان شاء الله تعالى ضعف تلك الوجوه ثم ان سلمنا اشتراكها
فى الوجوب لكن لا نسلم ان الهوية امر ثبوتى بل هى امر عدمى ومعناها
ان كل واحد من الاشياء ليس هو الاخر ويدل على ذلك امران احدهما
انها لو كانت وجودية لكانت شخصية كل شخص مساوية لشخصية
شخص اخر فى مطلق حقيقة الشخصية ولا بد وان تمتاز عنها فى كونها
تلك الشخصية فان شخصيتى غير شخصية غيرى وحينئذ يلزم ان تكون
للشخصية شخصية اخرى ويلزم التسلسل الثانى ان تلك الشخصية
انما تنضم الى الماهية فى الوجود الخارجى بعد دخول تلك الماهية
فى الوجود الخارجى فلو توقف دخول الماهية فى الوجود الخارجى
على انضمام تلك الشخصية اليها لزم الدور وعلى تقدير كون الشخصية
ثبوتية يتوقف دخول الماهية فى الوجود عليها والا لكان دخولها
فى الوجود دون تلك الشخصية فتكون متشخصة قبل ان صارت متشخصة
فاما اذا كانت الشخصية عدمية لم يلزم هذا الدور لان العدم يستمر
حال عدم الماهية وحال وجودها ثم ان سلمنا ان الهوية امر ثبوتى
فلا نسلم وقوع الكثرة فى ذات كل واحد من تلك الاشياء الواجبة
قوله اذا كانت متساوية فى الوجوب والوجوب امر داخل فى الذات
فحينئذ تكون تلك الاشياء متشاركة فى امر ذاتى ومتباينة بهوياتها
التى هى امور ثبوتية وبديهة العقل شاهدة بان ما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فيلزم وقوع الكثرة فى ذات كل واحد منها قلنا
كل ما ذكرتموه يقتضى وقوع الكثرة فى ذات كل واحد من الاشياء الواجبة
فانه يقتضى وقوع الكثرة فى ذات واجب الوجود وان فرض واحدا
بيانه وهو ان الوجود عندكم امر مشترك بين الموجودات والواجب
ممتاز عن الممكن بخصوصية ذاته فيلزم ان يكون الواجب مركبا

مما به شارك الممكنات ومما به امتاز عنها فثبت ان وقوع الكثرة في
ذات واجب الوجود على التقدير الذي ذكرتموه لازم سواء فرض الوجوب
شيئا واحدا او اشياء كثيرة ثم ان سلمنا ان ذلك يوجب وقوع الكثرة
في ذات كل واحد من تلك الاشياء فلم قلتم ان ذلك محال قوله لان
ذينك الجزئين اما ان يكون بينهما ملازمة او لا يكون قلنا بينهما ملازمة
قوله اذا كان بينهما ملازمة فلا بد وان يكون احدهما تابعا للاخر
قلنا هذا ممنوع والدليل على ان ذلك غير واجب ان الاضافات
متلازمة مثلا الابوة والبنوة متلازمان ثم انه ليس احدهما تابعا
للاخر والا لم تكن موجودة معا فلا تكون اضافات وذلك محال ثم ان
سلمنا انه لا بد وان يكون احدهما تابعا للاخر فلم لا يجوز ان يكون ما به
الاشتراك تابعا لما به الامتياز قوله لانه يلزم ان يكون الوجوب تابعا
لغيره قلنا ان كان ما ذكرتموه يمنع من كون الوجوب تابعا لغيره فههنا
ما يقتضي ذلك وهو من وجهين الاول ما مر ان الوجوب وصف اضافي
والاوصاف الاضافية تابعة للغير الثاني ان الوجوب بالذات يشارك
الوجوب بالغير في اصل كونه وجوبا فالقدر المشترك بينهما اما ان
يكون مستقلا بنفسه ولا يكون بل يكون متعلق الثبوت بغيره فان
كان مستقلا بنفسه والوجوب بالغير متقوم به والمتقوم بالمستقل بنفسه يجب ان يكون
مستقلا بنفسه فالوجوب بالغير غني عن الغير فيكون الوجوب بالغير وجوبا
بالذات هذا محال وان كان القدر المشترك غير مستقل بنفسه والوجوب
بالذات متقوم به والمتقوم بما لا يكون مستقلا بنفسه لا يكون هو
ايضا مستقلا بنفسه بطريق الاولى فالوجوب بالذات لا يكون مستقلا
بنفسه بل يكون حكما تابعا لغيره وهذا محال ثم ان سلمنا ان الوجوب
لا يكون تابعا للتعين فلم لا يجوز ان يكون التعين تابعا للوجوب
قوله لان الوجوب اذا كان مقتضيا لذلك التعين فمتى تحقق الوجوب
وجب تحقق ذلك التعين لامتناع انفكاك المؤثر عن الاثر قلنا قد
ذكرنا النقوض المتوجهة على هذه القاعدة في الطريقة الاولى فهذا
جملة الكلام على الوجه الاول مما ذكرتموه في بيان امكان العالم واما
الكلام على الوجه الثاني مما ذكرتموه ان نقول لا نسلم ان وجود
العالم زائد على ماهيته قوله على الوجه الاول في تقرير ذلك انا

نعقل ماهيته مع الشك في وجوده وذلك يقتضي التغاير قلنا قد نقضنا
هذه المقدمة في الطريقة الاولى حيث استعملوها في بيان ان الكمية
زايدة على ذات الجسم بامور كثيرة فلا نعيدها ولكنا نزيدها نقضين
اخرين احدهما وهو انه يمكننا ان نعقل ماهية الوجود وحقيقته
مع الشك في حصوله في الاعيان فيلزم ان يكون للوجود وجود اخر
فيلزم التسلسل لا يقال الشك في تحقق الوجود في الاعيان بعد تصور
ماهيته ليس شكا في ثبوت وجود اخر له بل يكون شكا في ثبوت ماهيته
وذلك يقتضي كونه مغايرا للماهية وهو المطلوب وايضا فان الوجود
وحده لا يستقل بالمعلومية بل لا بد وان يتصور ولا امر يكون الوجود
وجودا له فاذا كان كذلك فالوجود وحده لا يمكن الحكم عليه بالوجود
واللاوجود بل المحكوم عليه بذلك هو الماهية لانا نقول اما الاول
فضعيف لان حصول الشيء للشيء انما يكون بعد حصوله في نفسه فلو
ما لم يحصل اولا لا يمكن ان يكون حاصلا لغيره واذا كان كذلك ظهر
الفرق بين حصول الوجود في نفسه وبين حصوله لغيره ونحن بعد
تصور ماهية الوجود يمكننا الشك في حصوله في نفسه اذ لو كان
نفس ماهية الوجود هي نفس تحصلها في الاعيان وكون الماهيات
ماهيات امور ممتنعة التبدل فحينئذ يكون كون الوجود حاصلا في
الاعيان امرا ممتنع التبدل لما هو هو فيكون كل وجود واجبا لذاته
وذلك يبطل بما ذكرتموه واما الثاني فضعيف ايضا وذلك لان
الوجود الذي للسواد اما ان يكون ماهيته ممتازة عن ماهية السواد
او لا يكون فان كان الاول فهذا استقام الالزام لان تلك الماهية
اما ان تكون محصلة في الخارج او لا تكون فان كانت محصلة في
الخارج كان للوجود وجود اخر ولزم التسلسل وان كان الثاني
كان وجود الموجود معدوما وهو محال واما ان لم يكن الوجود للسواد
ممتازا في ماهيته عن ماهية السواد كان وجود السواد نفس السواد
وذلك يناقض القول بان وجوده زايد عليه وثانيهما انه يمكننا
تعقل حقيقة الله تعالى مع الذهول عن وجوده فيلزم ان يكون وجوده
زايدا على حقيقته وذلك مما لا يمكنكم التزامه لقولكم ان كل ما كان
كذلك فهو ممكن محدث قوله في الوجه الثاني في بيان ان الوجود زايد

على الماهيات ان الماهيات مشتركة فى وجوداتها قلنا هذا ممنوع قوله
فى الوجه الاول فى بيان ذلك انا اذا عقلنا موجودا فان ذلك الاعتقاد
لا يتبدل عند تبدل اعتقاد كونه جوهرا او عرضا وذلك يدل على
كون الوجود مشتركا قلنا اولا هذا منقوض بنفس الماهية فانا
اذا اعتقدنا ماهية فان ذلك الاعتقاد لا يتبدل عند تبدل اعتقاد
كونها جوهرا او عرضا فيلزم ان يكون كون الماهية ماهية وصفا
زايدا على حقيقته ويكون مشتركا فيه بين كل الماهيات وذلك باطل
لوجهين الاول وهو ان ماهية الشى متحققة عند قطع النظر عن جميع
صفاته فلو كان كونه ماهية صفة له لزم ان لا تبقى الماهية عند فرض
زوال تلك الصفة وهو محال لان تحقق الصفات اذا كان متوقفا
على تحقق الموصوف فلو توقف تحقق الموصوف على تحقق شى من الصفات
لزم الدور والثانى انه كونه ماهية لو كان امرا زايدا عليه فذلك
الزايد مخالف لساير الماهيات بحقيقته المخصوصة ومشارك لها
فى كونه ماهية من الماهيات فيلزم ان يكون كون ذلك الزايد ماهية
زايدة عليه ايضا ولزم التسلسل ثم ان سلمنا سلامته مما ذكرتموه
عن النقض ولكنا نقول قولكم ان اعتقاد وجود موجود لا يتبدل
عند تبدل اعتقاد كونه جوهرا او عرضا ما الذى تريدون بوجود
الجوهر او العرض ان عنيتم بوجود الجوهر او وجود العرض نفس كون
الجوهر جوهرا او نفس كون العرض عرضا فمن المعلوم ان هذا الاعتقاد
يتبدل عند تبدل اعتقاد الجوهرية او اعتقاد العرضية وان عنيتم
بوجود الجوهر ووجود العرض امرا زايدا على كون الجوهر جوهرا او
العرض عرضا كان دليلكم مبنيا على كون وجود الجوهر زايدا على جوهريته
والدليل الذى يبتنى صحته على صحة المطلوب يكون باطلا قوله فى
الوجه الثانى فى بيان ان الوجود امر مشترك انه مقابل للسلب والسلب
امر واحد فمقابله يجب ان يكون امرا واحدا قلنا ان عنيتم بالسلب
المقابل للثبوت ان تحقق كل ماهية تقابل لا تحقق تلك الماهية
فهذا صحيح ولكن لا يلزم منه كون الماهيات متشاركة فى الثبوت
المطلق وان عنيتم به ان ههنا ثبوتا عاما مشتركا بين كل الاشيا
الثابتة وان ذلك الثبوت العام مقابل للسلب العام فذلك بنا

على ثبوت عام مشترك وهو الذى وقع النزاع فيه اولا فيكون الدليل
ههنا ايضا مبنيا على المطلوب لا يقال السلوب باسرها غير متخالفة
اذ لو خالف بعضها بعضا لكان لكل واحد منها فى نفسه خصوصية و
تعين ولا معنى للوجود الا ذلك فيكون كل واحد من السلوب على هذا
التقدير امرا وجوديا وذلك محال واذا كانت السلوب باسرها متساوية
فى مفهوم السلبية وجب ان يقابلها ثبوت عام والا لم يكن المقابل للسلب
السلب العام ثبوتا عاما واحدا بل امورا كثيرة وذلك يبطل انحصار
القسمة فى الطرفين لانا نقول السنتم تصفون السلوب بالكثرة العددية
مع انه لا يلزم كونها امورا ثبوتية فلم لا يجوز وصفها بالكثرة النوعية
وان لم يلزم كونها امورا ثبوتية وايضا فلان قولكم السلوب لا تختلف
فيها مقدمة كاذبة الا ترى ان عدم العلة وعدم الشرط يقتضيان عدم
المعلول وعدم المشروط وعدم غيرهما لا يقتضى ذلك فلولا اختلاف
السلوب والا لم يكن الامر كذلك وايضا فلان هذا الوجود الذى جعلتموه
مقابلا للعدم المطلق اما ان يكون فى قسم الثبوت او فى قسم العدم او لا
يكون فى واحد من القسمين فان كان فى قسم الثبوت فهو مشارك
لغيره من الامور الثابتة فى مطلق الثبوت وممتاز عنها بخصوصيته
التى له فيلزم ان يكون له ثبوت آخر ويلزم التسلسل وان كان فى
قسم العدم المطلق كان وجود الموجود معدوما وذلك متناقض
وان كان خارجا عن القسمين بطل اصل دليلكم من انه لا واسطة
بين القسمين قوله فى الوجه الثالث ان الوجود مورد التقسيم بالواجب
والممكن قلنا ان عنيتم بذلك ان حقيقة كل واحد من الاشيا يمكن
ان يقال فيه ان كونه تلك الحقيقة اما ان يكون من الواجبات
او يكون من الممكنات فذلك صحيح ولكنه يكون مورد التقسيم فى كل
شى حقيقته المخصوصة وان عنيتم بذلك ان ههنا ثبوتا عاما هو
مورد التقسيم فهذا انما يصح بعد صحة القول بثبوت عام والنزاع
ما وقع الا فيه وايضا فهو منقوض بالماهية فانه يمكن جعلها
مورد التقسيم فيقال الماهية اما ان تكون جوهرا او عرضا فيلزم
ان يكون كون الجوهر ماهية وكون العرض ماهية اعتبارا مشتركا
زايدا على حقايقها وذلك مما ابطلناه قوله فى الوجه الرابع الحكم بان

الوجود غير مشترك انما يعلم لو كان الوجود مشتركا قلنا هذا يقتضي
ان يكون الحكم بان الماهيات المختلفة لا تكون مشتركة في ماهياتها
لا يصح الا اذا كانت تلك الماهيات مشتركة فيلزم منه كون المختلفات
غير مختلفات وذلك باطل فكذا ههنا قوله في الوجه الخامس ان العلم
بكون الوجود مشتركا ضروري قلنا ممنوع قوله لان من جعل الوجود
او ما يرادفه قافية لابياته فان كل احد يحكم عليه بالتكرير قلنا وكذا
لو جعل الماهية قافية من قوافي ابياته فانهم يحكمون عليه بالتكرير
فيلزم ان يكون كون هذه الحقايق والماهيات حقايق وماهيات
وصفا مشتركا زايدا عليها وذلك باطل لما مر ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على كون الوجود مشتركا بين الماهيات فمعنا ما يمنع من ذلك وهو
الذي ذكرناه في الطريقة الاولى في بيان ان الجسمية يمتنع ان يكون
امرا مشتركا بين الاجسام قوله في الوجه الثالث ان حكم البديهة بالفرق
بين قولنا الجوهر جوهر وبين قولنا الجوهر موجود يقتضي ان يكون
الجوهر زايدا عليه قلنا وكذلك يحكم البديهة بالفرق بين قولنا الجوهر
جوهر وبين قولنا الجوهر ماهية فيلزم ان يكون كون الجوهر ماهية
امرا زايدا عليه وكذلك نحكم بالفرق بين قولنا الاسد اسد وبين قولنا
الاسد ليث فوجب ان يكون للشي بحسب كل اسم صفة وكذلك نعلم
الفرق بين قولنا الباري باري وبين قولنا الباري موجود فيلزم
ان يكون وجوده زايدا عليه وهذا مما لا يمكنكم التزامه لانكم بنيتم
هذه الطريقة على ان كل ما كان وجوده زايدا على ماهيته فانه يكون
ممكنا محدثا فكيف يمكنكم التزام ذلك في حق الباري تعالى ثم ان سلمنا
ان الوجوه الثلاثة التي ذكرتموها دالة على ان الوجود زايد على الماهية
ولكن ههنا ما يمنع من ذلك وهو امور ثلاثة الاول لو كان الوجود
صفة لكان ثبوته للماهية يتوقف على ثبوت الماهية في الخارج فان
حصول الشي للشي فرع على ثبوت ذلك الشي في نفسه فان ما لا ثبوت
له ولا تعين في الخارج يستحيل ان يحصل له غيره في الخارج لان حصول
غيره له في الخارج اضافة لغيره اليه في الخارج واضافة الغير اليه في
الخارج بعد تحققه في الخارج فيلزم ان يكون حصول الوجود للماهية
موقوفا على كون الماهية موجودة فيلزم منه اما كون الشي سابقا

على نفسه او اجتماع المثلين وعلى هذا التقدير يكون الكلام في ذلك
الوجود كالكلام في الاول فيفضي الى التسلسل وهو محال وبتقدير
تسليمه يلزم المحال المذكور لانه لا بد وان ينتهي الامر الى وجود يكون
الماهية قابلة له لما هي هي فيكون هناك القابل للوجود غير موجود
ويلزم منه المحال الثاني وهو ان الوجود لو كان زايدا على الماهية
لكان اما ان يكون ثابتا واما ان لا يكون والاول يوجب التسلسل
والثاني يقتضي ان يكون وجود الموجود معدوما وما لا يقال الموجود موجود
بوجود هو نفسه لانا نقول ماهية الوجود يصح ان نعقل مع الشك
في تحصله في الخارج فيستحيل ان تكون موجوديتها الوجود عين كونه
وجودا الثالث وهو ان الوجود لو كان زايدا على الماهية لصح ان نعقل
الماهية محصلة في الاعيان مع الذهول عن كونها موجودة او بالعكس
فلما لم يصح ذلك علمنا ان وجود الشي نفس ماهيته ثم ان سلمنا ان وجود
الممكنات زايد على ماهياتها فلم قلتم انه يلزم من ذلك كونها ممكنة الوجود
قوله لان ذلك الوجود اما ان يكون قايما بنفسه او يكون محتاجا الى تلك
الماهية قلنا لم لا يجوز ان يكون غنيا في ذاته عن الماهية ولكنه لذاته
يقتضي ان يكون مقارنا للماهية وعلى هذا التقدير لا يلزم كون الوجود
في نفسه ممكنا الا ترى ان ذات الباري تعالى تقتضي صفات ثابتة له
ولا يلزم من امتناع انفكاك ذاته عنها احتياج ذاته اليها بل نقول
ذاته غنية عن تلك الصفات ولكن حصول تلك الصفات له من لوازم
ذاته فكذا ههنا لم لا يجوز ان يقال الوجود غني في نفسه عن الماهية
ولكن من لوازم الوجود وجوب مقارنته للماهية ثم ان سلمنا افتقار
الوجود الى موثر فلم لا يجوز ان يكون ذلك الموثر هو الماهية قوله لان
الموثر لا بد وان يكون موجودا قبل الاثر فلو كانت الماهية موثرة في
وجود نفسها لكانت موجودة قبل ان تكون موجودة قلنا لم قلتم ان
الموثر لا بد وان يكون موجودا قبل الاثر والذي يبطل ذلك امور ثلاثة
اولها وهو ان اصل دليلكم يبتني على ان الممكن لا بد له من موثر واجب
فذلك الموثر الواجب اما ان يكون وجوده مباينا لوجود غيره او لا يكون
والقسم الثاني باطل على رايكم فانكم بينتم ان الموجودات باسرها مشتركة
في الوجود والقسم الاول على قسمين ايضا فان ذلك الوجود الذي له

اما ان يكون مقارنا لماهية غيره او لا يكون والقسم الثاني محال لوجوه
ستاتي في مسئلة وجوب الباري ان شاء الله تعالى فبقي القسم الاول
فاما ان يقال ان ذلك الوجود وان كان مقارنا لتلك الماهية الا انه
غني عن المؤثر او يقال المؤثر فيه هو نفس تلك الماهية او يقال المؤثر
فيه شيء اخر اما القسمان الاولان فان كانا صحيحين فلم لا يجوز مثلهما في
وجود الاجسام والاعراض واما القسم الثالث فهو يقدح في كون
واجب الوجود واجبا لذاته وهو محال وثانيها وهو ان الماهيات
مقتضية للوازمها واقتضاؤها للوازمها لا يتوقف على الوجود والا
لكانت قبل الوجود خالية عن تلك اللوازم فلا تكون تلك اللوازم
لوازم الماهية مطلقا بل لوازم الوجود او لوازم بشرط الوجود وليس
كلامنا فيها بل كلامنا في الامور التي تكون لازمة مطلقا كالزوجية
للاربعة والمحاذاة للنقطة ولما بطل ذلك ثبت ان اقتضاؤها للوازم
لا يتوقف على الوجود وذلك يبطل ما ذكرتموه وثالثها وهو ان قابلية
الماهيات الممكنة الوجود لا يمكن ان تكون مشروطة بالوجود والا لزم
التسلسل فاذا جاز ان لا تتوقف القابلية على الوجود فلم لا يجوز ان
لا تتوقف المؤثرية على الوجود ورابعها وهو ان تكون الماهيات قابلة
للوجود حكم ثابت لها لا بالفاعل بل لذواتها فان ذواتها لذواتها
قابلة للوجود فتلك القابلية يكون المؤثر فيها ذات الماهية ولا يمكن
ان يكون ذلك التاثير متوقفا على الوجود والا لزم الدور ولما بطل
ذلك ثبت المطلوب واما الكلام على الوجه الثالث مما ذكرتموه في
بيان امكان العالم فهو ان نقول القول بكون الجسم مركبا من الهيولى
والصورة قول باطل عندكم وقد بنيتم الطريقة الاولى التي ذكرتموها
على ابطال ذلك واذا كان كذلك لم يكن بناء الحجة عليه بناء برهانيا
بل غايته انه يكون الزاميا وقد بينتم في اول الكتاب انه لا فائدة
في ذلك ثم ان سلمنا ذلك وسلمنا افتقار الجسم الى كل واحد منهما
ولكن لم قلتم ان الصورة والهيولى ممكنتان قوله الصورة حالة في
الهيولى فتكون محتاجة اليها قلنا لم لا يجوز ان يقال الصورة غنية
في ذاتها عن الهيولى ولكنها لذاتها تقتضي ان تكون مقارنة لوجود
الهيولى على ما مر تقريره قبل ذلك ثم ان سلمنا احتياج الصورة الى الهيولى

فلم قلتم ان الهيولى تحتاج الى الصورة ولم لا يجوز ان تكون الهيولى
علة للصورة قوله الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة لها قلنا الفلاسفة
عولوا على هذه المقدمة في نفي صفات الله تعالى وانتم تقدحون
فيها وتكشفون عن فسادها فكيف يمكنكم ان تعولوا عليها الان واما
الكلام على الوجه الرابع ان نقول لا نسلم ان الجسم ليس علة للكائنية
قوله يلزم ان يكون كل جسم حاصلا في ذلك الحيز قلنا مر الكلام عليه
في الطريقة الاولى وان سلمنا انه ليس علة لها لكن لم لا يجوز ان لا يكون
به حاجة الى الكائنية بل تكون ذات الجسم تقتضي وجوب كونه مقارنا
للكائنية بالمحلية والذي يحقق ذلك ان الجسم لو كان محتاجا الى الكائنية
مع ان الكائنية محتاجة اليه لزم الدور وانه محال ثم ان سلمنا
ما ذكرتموه من الوجوه دالة على ان العالم ممكن ولكن ههنا ما يدل على
انه يستحيل ان يكون في الوجود موجود ممكن الوجود وذلك سيأتي ان
شاء الله تعالى في باب اثبات العلم بالصانع ثم ان سلمنا ان العالم ممكن
ولكن لم لا يجوز ان يكون الوجود به اولى وحينئذ يستغني عن المؤثر
ثم ان سلمنا ان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوا لكن لم قلتم
انه لا بد له من المؤثر وسيجيء تقرير هذين المقامين في مسئلة اثبات
العلم بالصانع ان شاء الله تعالى ثم ان سلمنا انه لا بد من المؤثر ولكن
متى اذا كان محدثا او اذا لم يكن م ع وحينئذ انما يمكنكم بيان احتياجه
الى المؤثر لو ثبت حدوثه وانما تثبتون حدوثه بناء على احتياجه الى السبب
فيلزم الدور ثم ان سلمنا حاجته الى المؤثر فلم لا يجوز ان يكون موجبا
قوله الاجسام متساوية في قبول جميع الصفات فلو كان المؤثر موجبا
لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات اولى من العكس قلنا
لا نسلم ان نسبته الى بعض الاجسام ليس اولى من نسبته الى الباقي وما
الدليل على ذلك ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم انه يلزم من تساوي نسبته
الى كل الاجسام تساوي جميع الاجسام في قبول الاثر عنه ثم ان سلمنا
ذلك ولكنه منتقض بالقادر فان نسبته الى الضدين المقدورين له
على السوا مع انه يصدر عنه احدهما دون الاخر فكذا ههنا ثم ان سلمنا
ان المؤثر فاعل بالاختيار فلم لا يجوز ان يقال ان ذاته موجب لوجود
الاجسام وبالاختيار فاعل لصفاتها او يقال ان ههنا شيئا يوجب وجود

الاجسام وبوجب وجود قادر ثم ان ذلك القادر يتولى تخصيص
الاجسام بصفاتها المخصوصة واعراضها المعينة ثم ان سلمنا ان
المؤثر في الاجسام فاعلها بالاختيار فلم قلتم انه لا بد من حدوثها
بيننا ما سبق في الطريقة الاولى من الوجوه الاربعة الدالة على ان احتياج
الفعل الى الفاعل ليس لاجل الحدوث الجواب قوله لا نسلم ان الوجوب
وصف ثبوتي قلنا يدل عليه امران الاول الوجوب يناقض اللاوجوب
والموصوف باللاوجوب اما المحال والممكن اما المحال فهو معدوم
واما الممكن فهو جائز العدم فاذا اللاوجوب وصف لا يتصف به عند العقلاء
الا المعدوم او ما يجوز ان يكون معدوما وما كان كذلك استحال ان يكون
ثبوتيا لان الاوصاف الثبوتية لا تحصل للامور العدمية فاذا اللاوجوب
وصف عدمي فيلزم ان يكون الوجوب وصفا ثبوتيا ضرورة انقسام
النقيضين في الثبوت والانتفا الثاني وهو ان المعقول من الوجوب استحقاق
الوجود والعلم الضروري حاصل بان استحقاق الوجود وصف ثبوتي
كما ان العلم الضروري حاصل بان حصول الجسم في الجهة امر ثبوتي بل
ههنا اولى لان حصول الجسم في الجهة عبارة عن انتساب مخصوص للجسم
الى الجهة والجهة امر تقديري لا وجود له فاذا كان العلم الضروري
هناك حاصلا مع هذا الاشكال فههنا مع عدم ذلك الاشكال اولى
قوله لو كان الوجوب وصفا ثبوتيا لكان ثبوته واجبا فيكون للوجوب
وجوب اخر الى غير النهاية قلنا هذا مشكل والذي يمكن ان نحاول
به دفعه ان الوجوب واجب بوجوب هو ذاته فينقطع التسلسل وللقايل
ان يقول انا بينا ان الوجوب لو كان امرا ثبوتيا لكان وجوده مغايرا
لماهيته ووجوب وجوده كيفية عارضة لانتساب وجوده الى ماهيته
ونحن نعلم بالضرورة ان الكيفية العارضة لانتساب وجوده الى ماهيته
مغايرة لنفس ماهيته قوله لو كان الوجوب امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون
هو تمام الماهية او جزا منها او خارجا عنها قلنا لم لا يجوز ان يكون هو
تمام الماهية بيانه انا اذا اخذنا الاشيا الممكنة مع وجودها فانها بشرطه
واجبة فانه وان كان وجود الشي للانسان ممكنا الا ان ثبوت الشي في
زمان ثبوت الشي واجب له واذا صارت الممكنات بشرط اخذ وجودها
معها واجبة فلو قدرنا وجودا مجردا عن كل ما عداه كان ذلك الوجود

اولى بالوجوب وكان ذلك الوجوب هو تمام ذلك الوجود المجرد فقد
عقلنا انه كيف يكون الوجوب تمام الذات الواجبة واذا عقل ذلك
في الجملة بطل قولهم الوجوب وصف اضافي وللقايل ان يقول ماهية
الوجوب اما ان تكون امرا اضافيا او لا تكون فان كانت امرا اضافيا
فحيث وجدت كان مجرد اضافة اللهم الا اذا قيل ان قول الوجوب على
الاشيا الواجبة باشتراك الاسم وذلك مما يهدم اصل هذه الطريقة
وان لم يكن امرا اضافيا اصلا فهو باطل لانا اذا قلنا الشي ثبت تجب
اتصافه بكذا فمفهوم الوجوب ههنا اضافي لانه لا يعقل الا عند تعقل
المضافين فاذا كان الوجوب ههنا مجرد اضافة وجب ان يكون في
جميع المواضع كذلك واعلم ان الاقرب ان الوجوب مفهوم سلبي وقد
قررنا ذلك في كتابنا المسمى بالمباحث المشرقية قولهم لا يجوز ان يكون
وجوب كل شي مخالفا لوجوب الاخر قلنا ما دللنا به على ان قول الوجود
على الاشيا ليس باشتراك الاسم فهو بعينه يدل على ان قول الوجوب
عليها ليس باشتراك الاسم وسنجيب ان شا الله تعالى عن الاسولة
التي اوردوها على تلك الادلة وايضا فالمرجع في معرفة التماثل والاختلاف
الى العقل فكما ان العقل يشهد في السوادين والبياضين بالتساوي فكذلك
يشهد في الوجوبين بالتساوي في هذا القدر وانه لو كان هناك اختلاف
لكان ذلك الاختلاف في امر وراء هذا المفهوم قولهم قلتم ان التعين
امر ثبوتي قلنا لان التعين جزء من المعين والمعين من حيث هو ذلك
المعين امر ثبوتي وجز الثبوتي من حيث هو ثبوتي يجب ان يكون ثبوتيا
فالتعين يجب ان يكون امرا ثبوتيا قوله يلزم ان يكون للتعين تعين اخر
الى غير نهاية قلنا التعين يتعين لذاته فينقطع التسلسل وللقايل ان يقول
ان كان المراد من هذا الكلام ان ماهية مطلق التعين هو نفس تعين
هذا التعين فهو باطل لان هذا التعين يشارك ساير التعينات في مطلق
كونه تعينا ويخالفها في كونه ذلك التعين وما به الاشتراك غير ما به
الافتراق وان عنيتم به ان ماهية مطلق التعين غير وشخصية هذا
التعين غير فيكون تعين التعين مغايرا له ويلزم التسلسل قوله يتوقف
انضمام التشخص الى الحقيقة على وجودها في الخارج فلو توقف وجودها
في الخارج على انضمام التشخص اليه لزم الدور قلنا لا نسلم انه يتوقف

نضمام تشخص الى الحقيقة على وجودها في الخارج فانه اذا عقل
ان لا يتوقف انضمام الحقايق بوجودها ولوازمها على وجودها
الخارجي فليعقل ههنا ايضا كذلك ولقايل ان يقول الاشكال لكون
متوجها ايضا على الامثلة المذكورة قوله لو لزمت الكثرة مما قلتموه
للزمت الكثرة من مشاركة الواجب الواحد للممكن في اصل الوجود
وامتيازه عنه بالحقيقة قلنا الصحيح عندنا ان وجود البارى زايد على
حقيقته لكن حقيقته تعالى غير مركب من امرين او اكثر فلا يلزم ان تكون
حقيقته ممكنة بل تكون حقيقته منزهة عن التركيب المقتضى للامكان
وهي مقتضية لوجود نفسه فلا يلزم امكانها اما الاجسام والاعراض
فان حقايقها مركبة فهي تكون ممكنة محتاجة فظهر الفرق قوله قلتم
ان كل متلازمين فلا بد وان يكون احدهما محتاجا الى الاخر قلنا
لان مقارنتهما اما ان تكون لحقيقتهما او لا لحقيقتهما فان كان الاول
فهما متضايفان وللمتضايفان محتاجان الى شيئين يكونان عارضين لهما
فيستحيل ان يكونا مقومين للواجب بذاته وان كان الثاني فلا بد ان
يكون وجوب تلك المقارنة اما لوجودهما او لوجود احدهما فقط او
لشيء ثالث فان كان الاول لزم الدور وان كان الثاني كان احدهما
واجبا لذاته والاخر ممكنا معلولا وان كان الثالث لزم احتياجهما
الى ذلك الثالث فلا يكون هو بمجموعه ولا باجزائه واجبا ولقايل
ان يقول لم قلتم انهما لو وجب تقارنهما لذاتيهما لكانا متضايفين
بل كل متضايفين فانه يجب مقارنتهما لذاتيهما ولكن من اين ان كل ما
يجب مقارنتهما لذاتيهما كانا متضايفين وما الدليل عليه قوله لا يجوز
ان يكون الوجوب تابعا قلنا مسلم قوله الوجوب وصفا اضافيا فيكون
تابعا قلنا قد مر الكلام عليه قوله القدر المشترك بين الوجوب بالذات
والوجوب بالغير ان كان غنيا عن الغير لزم ان يكون الوجوب بالغير
غنيا عن الغير قلنا لا نسلم ان الوجوب بالغير امر مركب مما به يشارك
الوجوب بالذات ومما به امتاز عنه ومن المحتمل ان يكون محتاجا الى
امر وان كانت تلك الحاجة لا لكل اجزائه بل لبعض اجزائه قوله لا
يجوز ان يكون التعين تابعا للوجوب قلنا لانه يلزم من تحقق حقيقة
الوجوب تحقق ذلك التعين وما يتوجه عليه من الاسولة فقد سبق

70

الجواب عنها في الطريقة السابقة فهذا هو الكلام على هذا الوجه و
هو عمدة الفلاسفة في وحدة واجب الوجود وقد ظهر انه ليس بقوي
واما الوجه الثاني وهو ان العالم وجوده زايد على ماهيته فيكون
ممكنا وذكرنا في تقرير ان وجود العالم زايد على ماهيته وجوها
ثلاثة اولها انا نعقل ماهيته مع الشك في وجوده قوله هذا معارض
بنفس الوجود قلنا الشك في حصول الوجود ليس شكا في انه هل ثبت
للوجود وجود اخر ام لا فان ذلك محال اذ الوجود غير قابل للوجود
والعدم اما الوجود فلانه لو قبل وجودا اخر لكان الحال مثلا للمحل
فحينئذ لا يكون حلول احدهما في الاخر اولى من العكس فيلزم ان يكون
كل واحد منهما حالا ومحلا وذلك محال ولانه يلزم ان يكون الشيء
الواحد موجودا مرتين ولان الكلام في ذلك الوجود كالكلام في
الاول فيلزم التسلسل وكل ذلك محال واما العدم فلانا لو قدرنا
عروض العدم للوجود وعروض ذلك الوجود للماهية فحينئذ تكون
تلك الماهية موجودة بوجود معدوم وهذا مما يأباه العقل الصريح
ولما بطل ذلك ثبت ان الشك في حصول الوجود ليس شكا في حصول
وجود اخر له بل هو شك في حصول وجود للماهية وذلك مما لا يضرنا
بل هو الذي تمسكنا به اولا في اثبات المطلوب قوله يلزم ان يكون
حصول الوجود للماهية امرا زايدا على نفس الوجود قلنا حصول الشيء
لشيء اخر لا يمكن ان يكون زايدا والا لكان هو ايضا حاصلا لذلك المحل فيلزم
التسلسل بل حصول الشيء للشيء اعتبار ذهني لا حصول له في الخارج واما
نفس الوجود فلا يمكن ان يقال انه اعتبار ذهني فظهر الفرق قوله انا
نعقل حقيقة الله تعالى مع الذهول عن وجوده قلنا هذا ممنوع لانا لا نعقل
حقيقة الله تعالى بل المعقول منه عندنا مجرد السلوب والاضافات ثم انا
لا ندري انا اذا عقلنا حقيقته المخصوصة فهل يمكننا مع ذلك الذهول
عن وجوده واذا كان كذلك اندفع النقض ثم بينا في الوجه الثاني
ان الوجود مشترك بين الموجودات بالوجوه الخمسة قوله على الوجه الاول
هذا منقوض بنفس الماهية قلنا لا جرم كون السواد ماهية اعتبار
زايد على ذات السواد والسواد من حيث انه سواد فليس الا السواد و
حقيقته هو ان السواد حقيقة مفردة فاذا اخبرت عنها بشيء فالمخبر به

لا محالة مغاير في المفهوم للمخبر عنه فاذا قلنا السواد ماهية وجب
ان يكون كونه ماهية مغايرا لكونه سوادا وكيف لا نقول ذلك و
كونه ماهية امر مشترك بينه وبين غيره وكونه سوادا ليس كذلك
بل كونه ماهية اما ان يكون اعتبارا سلبيا واما ان يكون اعتبارا
ذهنيا غير مستندة الى صفة خارجية واما الوجود فلا يمكن ان يكون
كذلك فظهر الفرق قوله ما الذي تريدون بوجود الجوهر زيد ونبه
نفس كونه جوهرا او امرا زايدا على ذلك قلنا نحن قبل ان نعرف ان وجود
الجوهر نفس كونه جوهرا او امرا زايدا على كونه جوهرا فانه يمكننا
ان نعتقد ان الله تعالى خلق موجودا هو جوهر ثم يمكننا ان نعتقد
ان ذلك الموجود الذي كنا نعتقد فيه انه كان جوهرا ما كان كذلك
بل كان عرضا ومن دفع امكان ذلك كان مكابرا ونعلم بالضرورة ان
الوجود الذي لا يتغير اعتقاد تحققه باختلاف اعتقاد كونه جوهرا
او عرضا لا بد وان يكون مشتركا بين الجوهر والعرض فحينئذ نعلم بالضرورة
ان الوجود امر مشترك وما ذكرتموه من ان ذلك بنا على كون الوجود
زايدا فليس كذلك بل يلزم منه كون الوجود زايدا لان الامر الذي
ذكرناه معلوم بالضرورة قبل العلم بكون الوجود زايدا ام لا قوله على الوجه
الثاني ان سلب كل حقيقة يقابله ثبوتها الخاص وليس بين ذلك السلب
وذلك الايجاب واسطة فاما ان ادعيتم ثبوتا عاما مقابلا للسلب العام
فهذا نفس المطلوب قلنا اذا قلنا السواد مثلا اما ان يكون موجودا
واما ان لا يكون فلا نعني به ان السواد اما ان يكون سوادا واما ان
لا يكون سوادا لان هذه القضية لا فايدة في ذكرها البتة لان كل احد
يعلم بالضرورة صدق احد شقي هذه القضية وكذب القسم الاخر منها
فبطل ان يكون المراد من التقسيم المذكور ما ذكرتموه ولما بطل ذلك
ثبت ان المراد منه التقسيم بالوجود العام والعدم العام قوله هذا الوجود
الذي اثبتموه اما ان يكون في قسم الثبوت العام او في قسم النفي العام
او يكون خارجا عنهما قلنا بل هو في قسم الثبوت العام قوله فعلى هذا التقدير
يكون مساويا لساير الامور الثابتة في اصل الثبوت ولا بد وان يكون
ممتازا عنها باعتبار آخر فيكون للثبوت ثبوت آخر ويلزم التسلسل قلنا
انما يلزم التسلسل لو كان الوجود المجرد مساويا لساير الامور الموجودة

في اصل الوجود وممتازا عنها بوصف آخر حقيقي وليس الامر كذلك بل
الوجود ممتاز عن ساير الامور الموجودة بقيد عدمي وهو ان الوجود
المجرد وجود ليس معه مفهوم آخر وساير الموجودات وجودات يقارنها
غيرها واذا كان الامتياز بالقيد العدمي لا يلزم التركيب والتسلسل قوله
على الوجه الثالث ان مورد التقسيم بالوجوب والامكان هو نفس حقيقة
كل واحد من الاشيا قلنا هذا يبطل بما مر في الوجه الثاني قوله انه منقوض
بالماهية قلنا لا جرم كونه ماهية اعتبار عام مشترك ولكنه ذهني لا
خارجي بخلاف اصل الوجود فانه لا يمكن ان يقال انه مجرد اعتبار ذهني
قوله في الوجه الرابع لو كان الحكم بعدم كون الوجود مشتركا لا يتم الا
عند كون الوجود مشتركا لكان الحكم على المختلفات بانها غير مشتركة
لا يتم الا عند كون المختلفات مشتركة فهو متناقض قلنا لا نسلم ان ذلك
متناقض لان المختلفات وان كانت مختلفة في ماهياتها المخصوصة ولكنها
مشتركة في مجرد كونها مختلفة لان الاختلاف حكم شامل لها بل الاختلاف
اعتبار ذهني لا حصول له في الخارج اما الوجود فلا يمكن ان يكون كذلك
فظهر الفرق قوله في الوجه الخامس ان من جعل الماهية قافية ابيات
قصيدة واحدة فان العقلا يحكمون عليه بالتكرير قلنا فلا جرم المفهوم
من كون الجوهر ماهية مفهوم مشترك بين كل الامور ولكنه اعتبار سلبي
او ذهني بخلاف الوجود فانه لا يمكن ان يكون كذلك فظهر الفرق ثم
بينا في الوجه الثالث ان حكم بديهة العقل بالفرق بين قولنا الجوهر جوهر
وبين قولنا الجوهر موجود يقتضي ان يكون وجود الجوهر زايدا على كونه
جوهرا قوله هذا منقوض بقولنا الجوهر ماهية وبقولنا الاسد ليث
وبقولنا الباري موجود قلنا كون الجوهر ماهية اعتبار زايد على نفس
كونه جوهرا ولكنه اعتبار سلبي او ذهني بخلاف الوجود وكذلك كون
الاسد ليثا اعتبار نسبي اضافي وهو زايد لكنه لا وجود له في الخارج
بخلاف نفس الوجود واما كون الباري تعالى موجودا فهو الاشكال
العظيم ويمكن ان يدفع عن هذا الموضع بان يقال المعقول من الباري
صفة اضافية فلا شك ان هذه الصفة الاضافية الاعتبارية مغايرة
لنفس وجوده سبحانه وتعالى فاندفع الاشكال قوله لو كان الوجود زايدا
على الماهية لكان القابل للصفة الوجودية غير موجودة وهو محال قلنا

لا نسلم ان ذلك محال ولم لا يجوز ان يكون تعين الماهية من حيث
انها ماهية يكون كافيا في قابليتها الوجود لا يقال الماهية القابلة
للوجود اذا لم تكن موجودة كانت معدومة فالمعدوم يكون موصوفا
بالوجود وهذا محال لانا نقول الماهية من حيث انها ماهية اعتبارها
مغاير لاعتبار كونها معدومة او موجودة واسقاط كونها موجودة
عن درجة الاعتبار في قابليتها للوجود لا يقتضي دخول اعتبار كونها
معدومة في قابليتها للوجود الا ترى ان الماهية لا يمكن ان يحكم
عليها بالامكان عند اعتبار كونها موجودة لانها حال وجودها لا
تكون قابلة للعدم فان العدم لا يجامع الوجود وكذا حال اعتبار
كونها معدومة لا تكون قابلة للوجود واذا كان كذلك لم تكن الماهية
موصوفة بشرط وجودها او عدمها بل هي انما تتصف بالامكان اذا
اخذت مجردة عن العدم والوجود فعلمنا ان اسقاط الوجود عن
درجة الاعتبار لا يوجب دخول العدم في هذا الاعتبار قوله الوجود
لو كان زايدا لكان اما ان يكون ثابتا او لا يكون قلنا انه ثابت ولا
يلزم التسلسل لما بينا ان امتيازه عن ساير الامور الثابتة بقيد
سلبي قوله لو كان الوجود زايدا على الماهية لصح تعقل الماهية حاصلة
في الخارج مع الذهول عن كونها موجودة قلنا هذا ركيك جدا لانه
لا معنى للوجود الا نفس الحصول في الاعيان فاذا عقلنا كون الماهية
حاصلة في الاعيان فمع هذا التعقل كيف يمكن الذهول عن كونها
موجودة بلى لو التزمتم تعقل مطلق الماهية عند الذهول عن الوجود
فذلك مما نلتزمه بل هو الذي عولنا عليه في اثبات ان الوجود زايد
على الماهية فقد تقرر ان وجود العالم زايد على ماهيته قوله فلم قلتم
انه اذا كان كذلك كان ممكنا قلنا لما مر ان ذلك الوجود اما ان يكون
غنيا عن محل يحل فيه او لا يكون فان كان غنيا عن المحل استحال
كونه عارضا لشي من الماهيات قوله لم لا يجوز ان يكون غنيا عن المحل
ولكنه يقتضي كونه مقارنا لتلك الماهية قلنا مقارنة الشي لغيره ليست
امرا زايدا والا لكان ذلك الزايد ايضا مقارنا لا محالة فيلزم التسلسل
واذا لم تكن المقارنة زايدة لم يمكن جعلها معلول ماهية المقارن
ثم ان سلمنا ذلك ولكن الشي لما وجب مقارنته لغيره فعند زوال

ذلك الغير لا بد وان يزول ذلك الشي فحينئذ يكون ذلك الشي بحيث يلزم
من فرض عدم غيره فرض عدمه وذلك مما يحقق عليه الامكان قوله
لم لا يجوز ان تكون الماهية كافية في اقتضاء ذلك الوجود قلنا دليله
ما مر قوله هذا معارض بوجود الباري تعالى قلنا هذا من اصعب الاسئلة
على هذه الطريقة ولا دافع له الا احد الشيئين احدهما ان نقول ان
قول الموجود على الواجب وعلى الممكن باشتراك الاسم ثم نبين ان
وجود الممكنات زايد على ماهياتها بالوجه الاول الثالث ولا نتمسك
بالوجه الثاني اصلا ونمنع من كون وجود الله تعالى زايدا على ماهيته
ونقدح في الوجه الثاني والثاني ان نقول قول الموجود عليهما بالاشتراك
المعنوي ولكن الوجود هو عام حقيقته سبحانه وتعالى وانه غير مقارن
لشي من الماهيات اصلا وهذا هو طريقة الفلاسفة وهي اصعب الطرق
على ما سياتي بيانه في مسئلة اثبات العلم بوجود الصانع ان شاء الله تعالى
فهذا هو منتهى الكلام في هذه الطريقة وفيها عسر وتمام الكلام فيها
سياتي ان شاء الله تعالى في مسئلة وجود الله تعالى واما الوجه الثالث
وهو ان الاجسام مركبة من الهيولى والصورة فلا شك انه وجه الزامي
على مذهب الخصم وانه ليس برهانيا ولكن لو بنينا بالالزام على مذهب
الخصم لجمهور الفلاسفة اتفقوا على كون العالم ممكنا لذاته فكان من
حقنا الاكتفا بذلك وترك التطويل الذي لا فايدة فيه واما الوجه
الرابع فهو المعتمد في اثبات كون الاجسام ممكنة الوجود قوله لم لا
يجوز ان يكون الجسم علة للكاينية قلنا لما مر في الطريقة الاولى قوله
لو احتاج الجوهر الى الكاينية لزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يحتاج كل
واحد منهما الى الاخر لا من وجه واحد بل من وجهين مختلفين حتى
لا يلزم الدور فعليهم ان يقيموا الدلالة على بطلان هذا الاحتمال قوله
سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان العالم ممكن ولكن ههنا ما يمنع من القول
بوجود الممكن قلنا سياتي الجواب عن ذلك في مسئلة اثبات العلم بالصانع
وكذا الجواب عن قولهم لم قلتم ان الممكن لا بد له من موثر واما بيان
ان الموثر لا يمكن ان يكون موجبا فلما مر قوله لم قلتم ان نسبة الموثر
الى كل الاجسام نسبة واحدة قلنا لان الموثر ان كان جسما او جسمانيا
فالكلام في وجوب اختصاصه بتلك المؤثرية من بين ساير الاجسام

يعود بعينه وان لم يكن جسما ولا جسمانيا والاجسام باسرها قابلة
للاثر الفايض عنه فما لاجله اختص البعض بقبول ذلك الاثر عنه
قايم في الكل فوجب ان يقبل الكل ذلك الاثر عنه قوله هذا معارض
بالقادر قلنا سبق الجواب عنه في الطريقة السابقة قوله لم لا يجوز ان
يكون المؤثر موجبا لذوات الاجسام ومختارا في احداث صفاتها
قلنا الاجسام لا تخلو عن الاشكال والحصول في الاحياز فلو كانت ذواتها
قديمة والفاعل لاشكالها ومخصصاتها باحيازها فاعلا مختارا لكان
ذلك المختار موجبا لتلك الاشكال والكاينيات في الازل والايجاد
بالاختيار في الازل محال والعلم به ضروري وهذا هو الجواب عن قولهم
لم لا يجوز ان يكون الموجب موجبا للاجسام والوجود قادر مختار ثم ان
ذلك المختار يخصص تلك الاجسام بصفاتها الممكنة قوله لم قلتم ان
كل ما كان فعلا للمختار فلا بد وان يكون محدثا قلنا الكلام في هذا المقام
استدلالا واعتراضا وجوابا قد سبق في الطريقة الاولى فهذا نهاية
هذه الطريقة والله الموفق المسلك الثالث في حدوث العالم الجسم
لو كان قديما لكان قدمه اما ان يكون وصفا عدميا او ثبوتيا والقسمان
باطلان فبطل القول بكونه قديما واما قلنا انه يستحيل ان يكون عدميا
لانه لو كان عدميا لكان الحدوث الذي يناقضه وصفا ثبوتيا ولو
كان كذلك لكان ذلك الوصف اما ان يكون حادثا فيكون حدوثه
زايدا عليه ويلزم التسلسل واما ان لا يكون حادثا بل قديما فيكون
الوصف المحوج ثبوته الى ثبوت الحادث قديما وهو محال واما قلنا
انه يستحيل ان يكون ثبوتيا لانه لو كان كذلك لكان اما ان يكون
هو عين الجسم او زايدا عليه والاول باطل والا لكان العلم بكون الجسم
جسما علما بقدمه فكان ينبغي ان يكون العلم بقدمه ضروريا كما ان العلم
بكونه جسما ضروري والثاني ايضا باطل لان قدم الجسم اذا كان زايدا
على ذاته فذلك الزايد اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما
كان قدمه زايدا عليه ولزم التسلسل وان كان حادثا كان قدم القديم
وصفا حادثا وذلك ظاهر الاستحالة لتناقضه فثبت ان القول بكون
قدم الجسم وصفا عدميا او ثبوتيا محال فيكون القول بقدمه محالا
فان قيل الكلام على هذا المسلك من وجهين الاول ما يتعلق بالبحث

عن هذا النظم فنقول ان نظم التلازم غير منتج وبيانه من وجوه
الاول ان الملازمة التي ادعيتموها اما ان يكون امرا ثبوتيا او لا
يكون والاول باطل اما اولا فلانها لو كانت صفة ثبوتية لكانت
اما ان تكون ملازمة للامرين الذين وصفتموهما بهذه الملازمة
او لا تكون فان كان الاول كان كونها ملازمة لذينك الامرين
زايدا على ذاتها فيلزم التسلسل وان كان الثاني وجب ان لا تتحقق
الملازمة اصلا لان نفس الملازمة اذا لم تكن لازمة لذينك الامرين
وجب ان لا يكون بينهما ملازمة اصلا واما ثانيا فلانكم ادعيتم
ان قدم الجسم يلزم منه كون القدم ثبوتيا او عدميا ثم ابطلتم
كل واحد من القسمين وبنيتم عليه ابطال قدم الجسم فاذا الملزوم
واللازم ههنا عدميين والامور العدمية اذا كانت متصفة
بالملازمة لم تكن الملازمة صفة ثبوتية لاستحالة ان يكون الوصف
الثبوتي حاصلا للموصوف المعدوم فثبت ان الملازمة لا يمكن ان
تكون امرا ثبوتيا فهي امر عدمي واذا كان كذلك فنقول لا فرق بين
ملازمة لا ثبوت لها وبين عدم الملازمة اذ لو تميز عدم الملازمة
عن الملازمة العدمية لكان في العدم تميز وتعين ولا معنى للموجود
الا ما كان كذلك فلو وجد هذا المعنى في العدم لزم ان لا يتميز المعدوم
عن الموجود وهو محال فاذا وجب نفي الملازمة الثاني وهو ان الملازمة
عبارة عن امتناع تحقق الملزوم الا عند تحقق اللازم وذلك غير معقول
لان الذي نحكم بتوقفه على تحقق اللازم اما ان يكون هو ماهية الملزوم
او وجوده او شي ثالث والاول باطل لان كل ماهية فاما ان تكون
بسيطة او مركبة من البسايط والبسيط لا يعرض له الاضافة لانها لا
تعقل الا بين امرين فالامر الواحد يستحيل عروض الاضافة له واذا
امتنع عروض الاضافة له امتنع عروض الامكان الذي هو نوع من
انواع الاضافة له واذا امتنع عروض الامكان للبسيط امتنع توقفه
على الغير لان التوقف ليس الا الحاجة والامكان واذا استحال توقف
البسيط على الغير استحال توقيف المركب الذي لا معنى له الا مجموع
امور كل واحد منها بسيط على الغير فثبت انه لا يمكن توقيف الماهية
على الغير وبهذا الطريق تبين انه لا يمكن توقيف الوجود ايضا على الغير

واذا ثبت ذلك كان الذى فرض ملزوما غير متوقف الماهية والوجود اصلا على ذلك اللازم ومتى كان كذلك انقطع التلازم الثالث ان مقتضى التلازم اما عدم الملزوم عند عدم اللازم او وجود اللازم عند وجود الملزوم اما الاول فانه غير صحيح لان المعقول من الملازمة ان يكون وجود اللازم واجب الحصول عند وجود الملزوم وذلك كيفية عارضة لوجودهما فاذا يتوقف ثبوت هذه الملازمة على ثبوت اللازم وثبوت الملزوم ثم اذا حكمنا فى المقدمة الثانية بعدم اللازم كان ذلك مناقضا لدعوى اللزوم الذى لا يحصل الا عند ثبوت اللازم فعلمنا ان بين المقدمتين تناقضا واما القسم الثانى فباطل ايضا لان دعوى كون الشئ ملزوما لغيره دعوى لثبوت اضافة بين ذينك الشيئين والحكم بثبوت الاضافة بين الامرين لا يمكن الا بعد ثبوتهما اولا فاذا يتوقف حكمنا بتلك الملازمة على ثبوت الملزوم وثبوت اللازم مع ان المطلوب ههنا معرفة ثبوت اللازم فانا لا نعرف ثبوت اللازم الا بعد معرفة ثبوت الملازمة التى لا يعرف ثبوتها الا بعد ثبوت اللازم فيلزم الدور وانه محال الرابع ان الشرطية اما ان تذكر كلية او مهملة فان ذكرت كلية فاما ان يكون المراد منها عموم الاشخاص او عموم الاحوال والاول باطل لان الشرطية قد تكون كلية وان لم يعقل لها عموم فى الاشكال والاشخاص مثل ما يقال كلما كان زيد عالما فهو حى والثانى ايضا باطل لان الشرطية يمتنع ان تصدق كلية فى عموم الاحوال لان من جملة الاحوال التى يمكن اعتبارها ان لا يكون بينهما ملازمة اصلا وفى هذه الحالة يمتنع صدق اللزوم واما ان ذكرت الشرطية مهملة والمهملة فى قوة الجزئية والشرطية الجزئية لا تنتج لانه لا يلزم من كون الشئ ملازما لغيره فى بعض الاحوال تحقق اللازم لا محالة عند تحقق الملزوم او انتفا الملزوم لا محالة عند انتفا اللازم فههنا جملة ما فى هذا النظم من المباحث ثم ان سلمنا سلامته ولكن لم قلتم انه لو كان الجسم قديما لكان قدمه اما ان يكون امرا ثبوتيا او عدميا لا يقال لانه لا واسطة بين الثبوت والانتفا لانا نقول مورد التقسيم بالثبوت والانتفا اما ان يكون هو نفس الثبوت او نفس الانتفا او امرا مغايرا لهما والاول باطل لان مورد التقسيم لا بد

وان يكون مشتركا مع جملة الامور التى بها وقعت القسمة كالثبوت لا يجامع الانتفا فلا يمكن ان يكون مورد التقسيم بالثبوت والانتفا هو الثبوت او الانتفا ولما بطل القسمان ثبت ان مورد التقسيم امر مغاير للثبوت والانتفا فيكون الواسطة بين الثبوت والانتفا متحققة وذلك يبطل ما ادعيتموه من الانحصار السؤال الثانى ان نتكلم على مقدمات الدليل فنقول قوله اما ان يكون عدميا او ثبوتيا قلنا هذا يقتضى تصور العدم ونحن قد بينا من وجوه عدة استحالة تصور العدم قوله القدم اما ان يكون غير الجسم او زايدا عليه قلنا لم لا يجوز ان يكون قدم الجسم زايدا عليه قوله ذلك الزايد اما ان يكون قديما او حادثا قلنا لم لا يجوز ان يكون قديما قوله يلزم ان يكون قدم القديم زايدا عليه ولزم التسلسل قلنا لم لا يجوز ان يكون القديم قديما لذاته حتى ينقطع التسلسل ثم ان سلمنا انه لا يكون قديما فلم لا يجوز ان يكون حادثا قوله التناقض قلنا اليس ان الاشعرية زعموا ان الجوهر باق ببقا ممتنع البقا فاذا عقل ذلك فليعقل ان يكون الشئ قديما بقدم غير قديم ثم ان ما ذكرتموه معارض بامور ثلاثة احدها ان الجسم لو كان حادثا لكان حدوثه ان كان عينه لزم ان يكون العالم بعينه عالما بحدوثه بالضرورة وان كان زايدا عليه فذلك الزايد ان كان حادثا لزم التسلسل وان كان قديما لزم ان يكون حدوث الحادث قديما وهو محال وثانيها ان قدم الله تعالى ان كان نفس ذاته لزم من العلم بذاته العلم بقدمه وليس الامر كذلك فانا بعد معرفة وجوده نحتاج فى العلم بقدمه الى استدلال مستانف وان كان زايدا عليه فان كان قديما لزم التسلسل وان كان حادثا لزم التناقض وثالثها ان الحادث اذا استمر مدة فاستمراره فى تلك المدة اما ان يكون نفس ذاته فيجب ان يكون العالم بذاته عالما بمدة استمراره وليس كذلك واما ان يكون زايدا عليه وذلك الزايد ان كان مستمرا كان استمراره زايدا عليه ولزم التسلسل او لا يكون مستمرا فلا يكون استمرار المستمر مستمرا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان لا يكون قدم القديم قديما والجواب وبالله التوفيق اما الاسولة المذكورة على نظم التلازم فانها لا تستحق الجواب لانا نقول هذه الاشكالات التى اوردتموها هل يلزم منها القدح فى نظم

التلازم او لا يلزم فان لم يلزم ذلك لم يجب علينا الجواب عنها وان
لزم منها ذلك فقد ثبت الملازمة في الجملة فيكون القدح فيها بعد
ذلك فيهنا قضا فلا يستحق الجواب قوله لم قلتم انه لا واسطة بين النفي
والاثبات قلنا هذا اجلى العلوم الضرورية وقد بينا ان ذلك لا
يمكن اثباته بالدلالة قوله مورد التقسيم بالنفي والاثبات اما ان يكون
هو النفي والاثبات او شيا ثالثا قلنا بل شي ثالث قوله فذلك يكون تسليما
للواسطة قلنا هذه مغالطة لانا لم نقل ان الحقايق اما النفي واما
الاثبات حتى يكون ثبوت حقيقة ثالثة قدحا فيما قلناه ولكنا قلنا
الحقايق لا تخلو عن النفي والاثبات فكانا سلمنا ان هنا حقايق كثيرة
الا انا ادعينا ان كل واحد منها لا يخلو عن النفي والاثبات ودعوى
الحصر على هذا الوجه لا يبطل بما ذكروه لا يقال وجدنا بعض الصور
قد خلا من الحكم بالنفي والاثبات معا بيانه انا اذا قلنا الموجود اما ان
يكون موجودا او لا يكون موجودا فان القسمين باطلان اما بطلان الثاني
فلانه يلزم صدق قولنا الموجود ليس بموجود وذلك باطل بالاتفاق
واما بطلان الاول فلان بديهة العقل حاكمة بان المحكوم به مغاير
للمحكوم عليه فيلزم ان يكون للموجود وجود زائد عليه من حيث انه
موجود وذلك محال بالاتفاق لان من قال الوجود نفس الماهية فلا
شك انه ينكر ذلك ومن قال انه زائد على الماهية لم يثبت للوجود
وجودا اخر اذ لو حصل للماهية مع الوجود وجود اخر لزم التسلسل
وانه محال فثبت كذب النقيضين وهو المطلوب لانا نقول هذا تشكيك
في الضروريات فلا يستحق الجواب قوله لا يجوز ان يكون قدم القديم
نفس ذاته قلنا لان قدم الجسم اذا كان زايدا على الجسم كان ذلك
الزايد مساويا لذات الجسم في الاستمرار ومخالفا في حقيقته المخصوصة
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فحقيقة القدم مغايرة لاستمرار
وجود تلك الحقيقة وذلك يقتضي ان يكون قدم القديم زايدا عليه
ثم يلزم التسلسل قوله لا يجوز ان يكون قدم القديم حادثا قلنا
لان المعنى بالقدم الاستمرار من الازل الى الابد وليس ذلك امورا
كثيرة بل معقولا واحدا ثابتا من الازل والشي الواحد الثابت من الازل
يستحيل ان يكون حادثا واما كون الجوهر باقيا ببقاء لا يبقى فهو ممنوع

قوله هذا معارض بالحدوث قلنا بينا في اول الدليل ان الحدوث
وصف عدمي فلا جرم لا يلزم من العلم بنفس الجسم العلم به
بخلاف القدم فانه وصف ثبوتي وتحقيق ذلك هو ان الحدوث لا
يتقرر الا عند وجود حاصل وعدم سابق ومن الجائز ان يكون العالم
بالوجود الحاصل جاهلا بالعدم السابق فلا يعلم الحدوث واما القدم
فهو عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي اثبات قوله هذا معارض
بالباري تعالى قلنا قدمه عندنا نفس ذاته ولسنا نسلم انا اذا دللنا
على وجوده وبعض صفاته فقد عرفنا حقيقته المخصوصة بل تلك
الحقيقة عندنا مجهولة اما ابدا واما الى ان يعرف كمال صفاته
بلا دليل ولقائل ان يقول لما عقلنا كونه قديما مع انا لا نعقل حقيقته
لزم ان يكون قدمه مغايرا لذاته وحينئذ يتوجه الالزام قوله هذا
معارض بالباقي قلنا الباقي اذا كان محدثا فانه لا يعرف مقدار
مدة بقائه الا اذا عرف حدوثه في الزمان الذي حدث فيه اما مقدرا
او محققا ولما انكر العلم بوجوده مع الجهل بذلك الزمان الذي
حدث فيه لا جرم كانت مدة بقائه مجهولة بخلاف القدم فان
وجوده غير مختص بزمان دون زمان حتى يكون الجهل بشي من الازمنة
قادحا في الجهل بالقدم فظهر الفرق الاصل الرابع في اثبات العلم
بالصانع تعالى وفيه ثلاث مسائل المسئلة الاولى في اثبات المؤثر
الموجود وفيه خمسة مسالك الاول الاستدلال بحدوث الذوات
فنقول العالم محدث وكل محدث فله محدث فالعالم له محدث بيان
ان العالم محدث ما مر وبيان ان كل محدث فله محدث ان كل محدث
فهو ممكن الوجود وكل ممكن الوجود فهو محتاج في وجوده الى مؤثر
موجود فيلزم ان كل محدث فهو محتاج الى مؤثر موجود بيان ان كل
محدث فهو ممكن الوجود ان المحدث اما ان يكون حقيقته قابلة للعدم
او لا يكون فان لم تكن قابلة للعدم لم تكن معدومة قط فكانت موجودة
ابدا وان كانت قابلة للعدم وهي ايضا قابلة للوجود كانت ممكنة
الوجود لانا لا نعني بالممكن الا ذلك وبيان ان كل ممكن محتاج الى مؤثر
موجود اما احتياجه الى المؤثر فلانه لما كان قابلا للعدم والوجود
فلولا امر من الامور والا لم يكن ترجح احد الطرفين على الاخر اولى من العكس

والعلم بذلك ضروري واما ان ذلك المؤثر يجب ان يكون موجودا
فلانه لا فرق بين مؤثر منفي وبين نفي المؤثر فالحكم بالاكتفا بالمؤثر
المنفي حكم بعدم الاحتياج الى المؤثر وذلك قد ابطلناه فثبت احتياج
الممكنات الى مؤثر موجود فان قيل لا نسلم ان المحدث ممكن الوجود
قوله لو لم يكن ممكنا لكان واجبا ولو كان واجبا لكان دائم الوجود
قلنا لم لا يجوز ان يقال انه كان ممتنع الوجود لعينه ثم صار واجب
الوجود لعينه والذي يدل عليه امور اربعة احدها ان صحة حدوث
الحوادث غير حاصلة في الازل لوجهين اما اولا فلانها لو كانت حاصلة
في الازل لم يمكننا الجزم بامتناع قدم العالم واما ثانيا فلانا اذا عنينا
بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم امتنع ان يكون ازليا لان الازلي هو
نفي لعدم السابق وذلك لا يجامع العدم السابق فثبت ان صحة حدوث
الحوادث غير حاصلة في الازل ثم انها حصلت فيما لا يزال وليس تجدد
هذه الصحة من الممكنات لوجوه ثلاثة اما اولا فلانه لو كان من الممكنات
لامكن ان لا يصير حدوث الحوادث فيما لا يزال ممكنا وان يبقى على تلك
الاستحالة وذلك ضروري الفساد واما ثانيا فلان حدوث الصحة
لو كان من الممكنات لكان امكان حدوث الامكان حاصلا قبل حدوثه
ولا بد وان ينتهي تلك الامكانات الى امكان حاصل على طريق الوجوب
دفعا للتسلسل واما ثالثا فلان حدوث تلك الصحة لو كان بالامكان
لكان لا يخلو اما ان يكون له سبب او لا يكون والاول باطل اما اولا
فلان بعد صيرورة الشي ممكن الحدوث اذا فرضنا عدم ذلك السبب
فاما ان يزول ذلك الامكان او لا يزول فان زال فلا محالة يصير اما
واجبا لذاته او ممتنعا لذاته فيلزم انقلاب الممكن لذاته واجبا لذاته
او ممتنعا لذاته وهو محال وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لانه اذا
جاز ذلك فلم لا يجوز ان ينقلب الممتنع لذاته واجبا لذاته واما ان
لم يزل فلم يكن ذلك الامكان معللا بتلك العلة واما ثانيا فلان
الامكان لو كان معللا بعلة خارجية وتاثير العلة الخارجية في الشي
يتوقف على كون ذلك الشي ممكنا في نفسه فلو كان امكانه لاجل مؤثر
خارجي لكان ذلك الامكان مسبوقا بامكان اخر ولزم التسلسل
واما ان كانت الصحة ممكنة الحدوث ومع ذلك تكون غنية عن السبب

كان الممكن واقعا لا عن سبب وذلك محال فثبت ان صحة حدوث الحوادث
قد تجددت لا مع الامكان بل مع الوجوب فبطل قولكم ان المتجدد لا بد
وان يكون تجدده على نعت الامكان الوجه الثاني ان فاعلية الباري
كانت ممتنعة في الازل ثم حدثت فيما لا يزال على طريق الوجوب وتبين
هذه الصورة بمثل ما مضى الوجه الثالث ان الحادث حال حدوثه يجب
ان يكون مقدورا وحال بقائه يمتنع ان يكون مقدورا وامتناع كونه
مقدورا حكم تجدد مع الوجوب فانه لو كان لا مع الوجوب لامكن ان
يحصل ذاته حال بقائه غير موصوف بامتناع المقدورية وذلك محال
فبطل قولكم ان المتجدد يمتنع ان يكون واجبا لذاته وايضا فان كان
انتقاله من احد الحكمين الى الاخر اعني الجواز والامتناع جائزا فليجز
الانتقال من الامتناع الى الوجوب وهو المطلوب الوجه الرابع وهو
الزمان لا شك انه من الامور المنقضية على طريق الوجوب فانه يمتنع
ان يكون اليوم حاصلا في الغد امتناعا لذاته ثم انه يجب حصول
الغد عقيب انقضا اليوم وجوبا لذاته اذ لو كان ذلك الوجوب
بالغير لكان عند عدم ذلك الغير لم يكن هو واجب الحصول لكن ذلك
محال فانه اذا فرض عدم حصوله كان ذلك العدم واقعا بعد وجوده
وهذه البعدية بالزمان فيكون الزمان واجب الحصول عند فرض
عدمه وجوبا لذاته لا لغيره وما كان كذلك كان واجب الوجود لذاته
فعلمنا ان كل جزء من اجزا الزمان فانه واجب الحدوث لذاته لا يقال
ان صحة حدوث الحوادث وصحة فاعلية الباري تعالى وامتناع
مقدورية الباقي ووجوب تجدد اجزا الزمان اعتبارات عقلية
وليست موجودات حقيقية وليس كلامنا فيها وانما كلامنا في
موجودات حقيقية وجبت بعد ان كانت غير موجودة فكيف تقاس
احدهما على الاخر لانا نقول ما المعني بقولكم هذه اعتبارات عقلية
ان عنيتم به انه لا تحقق لها في نفسها فذلك باطل فان الحوادث
ممكنة الوجود في نفسها سوا وجد فرض واعتبار او لم يوجد وكذا
الباقي يمتنع كونه مقدورا سوا وجد عاقل او لم يوجد وكذا نعلم
بالضرورة ان الله تعالى اذا خلق حادثا فانه يتميز مبدا وجوده عن
انتها وجوده وان ذلك التميز ليس بحسب فرضنا فانه سوا وجد
الفارض

ولم يوجد فان ذلك التميز يكون حاصلا ولا نعني بالزمان الا امرا نفرض
فيه ذلك المبدا والمنتهى وان عنيتم ان هذه الصحة وان هذه الامور
الاخر ليست ذوات مستقلة بانفسها بل هي صفات واحكام لا توجد في
العقل والخارج الا تابعة لغيرها فمسلم ولكنا لما راينا في هذه الصور
حصول التجدد منفكا عن الجواز والحاجة الى المؤثر فقد بطلت دعويكم
ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان المحدث ممكن الوجود ولكن
معنا ما يدل على فساد القول بوجود شيء ممكن الوجود وذلك من خمسة
اوجه الاول ان المحدث لو كان ممكن الوجود لكان ذلك الامكان اما
ان يكون امرا عايدا اليه او لا يكون كذلك بل يكون مجرد اعتبار وفرض
يفرضه العقل والقسم الثاني يقتضي ان لا يكون الشيء في نفسه ممكنا
كما ان الجسم اذا لم يكن موصوفا بالسواد فانه لا يلزم من فرض العقل
سوادا فيه ان يكون اسود فكذلك ههنا واما ان كان امكانه امرا
عايدا اليه فذلك الامر اما ان يكون حاصلا في الازل او لا يكون والاول
باطل لما مر ان المحدث مفهومه المسبوق بالعدم والازل اشارة الى
نفي الاولية والجمع بينهما متناقض واما ان لم يكن حاصلا في الازل
ثم انه حدث فيما لا يزال تجدده اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا
والاول باطل لما ذكرتموه ان الواجب لذاته لا يكون قابلا للعدم والثاني
باطل لما مر ان حدوث الامكان لا يكون على نعت الامكان فثبت ان
القول باثبات الممكن مؤد الى اقسام فاسدة فيكون القول به فاسدا
الثاني ان كون السواد مثلا ممكن الوجود نسبة مخصوصة بين حقيقة
السواد وبين وجوده والنسبة محتاجة في وجودها الى المنسوب والمنسوب
اليه فلو كانت هذه النسبة المسماة بالامكان حاصلة بين حقيقة السواد
وبين وجوده لكان تقررها محتاجا الى تقرر ماهية السواد والى تقرر
وجوده فيلزم ان يكون امكان الشيء متوقفا على وجوده وذلك ظاهر
الاستحالة وبتقدير صحته فانه يقدح في مقصودكم لان امكان الحادث
اذا كان متاخرا عن وجوده وصيرورته ممكنا امر واجب وما كان
شرطا للواجب كان واجبا لا محالة فوجوده يكون واجبا فلا يكون ممكنا
ولانه على هذا التقدير لا يكون ممكنا ثم يوجد بل يوجد ثم يصير ممكنا
حين ما يوجد ويحدث لا يكون حدوثه على سبيل الامكان فبطل قولكم

المحدث

المحدث ممكن الثالث ان حقايق الاشيا اما ان تكون مقتضية
للوجود والعدم معا او لا تكون مقتضية لواحد منهما او تكون مقتضية
لواحد منهما دون الاخر والاول باطل لامتناع كون الحقيقة موجودة
ومعدومة معا والثاني محال لامتناع خلو الحقيقة عن الوجود والعدم
معا والثالث فاما ان تكون الحقيقة مقتضية لاحدهما لا على التعيين
او على التعيين والاول باطل لان الشيء الغير المتعين يمتنع ان يكون له
حصول في الاعيان لان كل ما حصل في العين فله تعين واقتضا ما
يحصل في الخارج ما يمتنع حصوله في الخارج محال فبقي ان يقال الحقيقة
تكون مقتضية اما للوجود لعينه او للعدم لعينه وكل ما تقتضيه
الماهية لنفسها امتنع انفكاكها عنه فان الماهيات لابد وان تكون
واجبة الاتصاف اما بالوجود لعينه او بالعدم لعينه وذلك يقدح
في كونها ممكنة الوجود الرابع الامكان امر نسبي والامور النسبية
لا تعرض للحقايق المفردة لاستحالة ان يكون الشيء الواحد منتسبا الى
نفسه والعلم بذلك ضروري فان حقيقة السواد من حيث هي امر مفرد
فلا يعرض لها الامكان والوجود من حيث هو هو ايضا امر مفرد فلا يعرض
له الامكان ونسبة احدهما الى الاخر ايضا امر مفرد فلا يعرض لها
الامكان فاذا لا يمكن ان يكون الامكان عارضا للماهية ولا للوجود
ولا لنسبة احدهما الى الاخر فيكون كل واحد من هذه المفردات غير موصوف
بالامكان فتكون واجبة واذا كانت المفردات واجبة كان المجموع
ايضا واجبا تبعا لوجوب مفرداته واذا كان المجموع واجبا امتنع وصفه
بالامكان لا يقال الماهية يحتمل ان تكون مركبة وحينئذ يعقل عروض
الامكان لها لانا نقول المركبات ينتهي انحلالها الى المفردات وكل واحد
من تلك المفردات غير ممكن لما بينا ثم يلزم من عدم كون تلك المفردات
باسرها ممكنة كون مجموعها غير ممكن الخامس ان وجود كل شيء ذاته وكل
ما وجوده نفس ذاته استحال ان يكون ممكنا فاذا كل شيء فانه لا يمكن
ان يكون ممكنا بيان الاول ما مر في مسئلة الحدوث ان الشيء بشرط ان
يكون موجودا لا يكون قابلا للعدم لامتناع كونه معدوما حال كونه
موجودا واذا لم يكن الوجود قابلا للعدم لم تكن الحقيقة قابلة للعدم
والا لكانت تلك الحقيقة مغايرة لوجودها واذا لم يكن الوجود قابلا

العدم لم يكن له امكان العدم فاذا المحدث حال وجوده ليس بممكن
الوجود واما قبل حدوثه فاذا لم يكن وجوده حاصلا لم تكن حقيقته
متحققة فيمتنع الحكم عليها بالامكان لان الحكم على الشيء بامر ما يستدعي
تحقق المحكوم عليه في نفسه ثم ان سلمنا ان كل محدث ممكن الوجود
ولكن لم قلتم ان الممكن لا بد له من سبب ثم ههنا نظران احدهما ان نقول
انتم في هذا المقام بين امرين اما ان تدعوا الضرورة فيه او النظر
ودعوى الضرورة باطلة لوجهين احدهما انا اذا عرضنا هذه القضية
على العقل وعرضنا ايضا قولنا الواحد نصف الاثنين لم نجد القضية
الاولى في قوة القضية الثانية وثانيهما ان اكثر العقلاء جوزوا
وقوع الممكن لا عن سبب ولو كان ذلك ضروريا لاستحال دفعه عن
العقلاء وبيان ان العقلاء جوزوا ذلك صور ست احدها ان القائلين
بحدوث العالم وهم المسلمون يقولون ان الله تعالى فعل العالم في الوقت المعين
دون ساير الاوقات لا لامر يختص به ذلك الوقت ومن علل منهم ذلك
باختصاص ذلك الوقت بمصلحة خفية فقد حكم باختصاص ذلك الوقت
بتلك المصلحة دون ساير الاوقات المذكورة مع تساويها باسرها
فيكون ذلك وقوعا للممكن بلا سبب وثانيها ان الذين يحيلون الاغراض
والدواعي على الله تعالى وينكرون كون الحسن والقبح صفات عائدة
الى الافعال يقولون ان الله تعالى حكم في الواقعة المعينة بحكم مخصوص
من ايجاب او ندب او حظر مع كون ساير الوقايع مساوية لها
فلا يكون على مذهبهم لتخصيص تلك الواقعة بذلك الحكم سبب مخصص
وثالثها ان اكثر المعتزلة زعموا ان القادر مع تساوي دواعيه
الى الشيء وضده قد يفعل احدهما دون الاخر لا لمرجح بل زعموا ان
الهارب من السبع اذا عرضه طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه
لا بد وان يختار احدهما دون الاخر فزعموا ان العلم بذلك ضروري
وكذا الجايع اذا خير بين اكل رغيفين متساويين من كل الوجوه فانه
يختار احدهما بل ينبغي يكسر احد جوانب ذلك الرغيف من غير سبب
يختص به ذلك الجانب وكذا النايم ينقلب من احد جنبيه على الاخر
لا لمرجح وادعوا الضرورة في هذه الصور ورابعها ان اكثر المعتزلة
زعموا ان الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في الصفات الذاتية

وانه ليس لاختصاصهما بتلك الصفات علة وخامسها زعمت الفلاسفة
ان حركات الفلك لا لاجل التشبه مع انها لو وقعت الى الجهة المضادة
لجهتها او اسرع او ابطأ مما وجد لكان التشبه حاصلا فيكون حصول
الحركة المعينة لسرعتها والبطوء الى الجهة المعينة حاصلة لا عن مرجح
وسادسها انهم يقولون الكوكب المعين يختص بموضع معين من الفلك
مع كون ذلك الموضع مساويا لساير المواضع في الحقيقة والماهية
لكون الفلك عندهم بسيطا فثبت ان العقلاء حكموا في هذه الصور بوقوع
الممكن لا عن سبب ولو كان العلم بذلك ضروريا لاستحال ذلك كما استحال
ان يحكم بعضهم بكون الواحد اكثر من اثنين فهذا لبطلان قول من يدعي
الضرورة في هذا المقام واما من يدعي الاستدلال فلا بد له من دليل
وانتم ما ذكرتم ذلك الدليل ثم لو ذكرتموه فانه ينتقض بالصور التي
عددناها ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي احتياج الممكن الى السبب ولكن
ههنا شبهة توهم نقيض ذلك وهي خمسة وجوه الاول الممكن لو كان
محتاجا الى المؤثر لكانت الحاجة اما ان تكون امرا ثبوتيا في نفسها او لا
تكون والاول باطل لوجوه ثلاثة احدها ان الحاجة لو كانت ثبوتية
لكانت في الثبوت مساوية لغيرها من الامور الثابتة وفي الحقيقة مخالفة
لها ومما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ثبوت الحاجة زايدا على
ماهيتها فحصول ثبوتها لماهيتها اما ان يكون واجبا لذاتها او ممكنا
لذاتها والاول باطل لاستحالة ان يكون الوصف الاضافي المفتقر
الى الممكن المحتاج واجبا غير محتاج فاذا تكون الحاجة ممكنة الوجود
لذاتها فاما ان تكون محتاجة الى الغير فيلزم التسلسل في كون الحاجة
موصوفة بحاجة اخرى واما ان لا تكون فيكون الممكن غنيا عن المؤثر
الثاني ان الحاجة لو كانت امرا ثبوتيا فلو جعلناها معللة بالامكان
مع انا قد بينا ان الامكان امر عدمي لزم تعليل الامر الوجودي بالامر
العدمي وانه محال الثالث ان حاجة الممكن الى المؤثر سابقة على ثبوته
فلو كانت الحاجة امرا ثبوتيا لزم ان يكون ثبوت الوصف للشيء سابقا
على ثبوت الشيء في نفسه وهو محال فثبت بهذه الوجوه الثلاثة انها
لا يمكن ان تكون امرا ثبوتيا في الخارج واذا لم يكن لها ثبوت وحصول
في الخارج لم يكن الشيء في نفسه محتاجا والذي يقال من ان الحاجة وان

لم يكن لها ثبوت في الخارج الا انها وصف فرضي اعتباري فهو مسلم عنده
على المطلوب لان غاية ما في الباب انا اذا فرضنا ثبوت الحاجة كان
الشيء محتاجا في فرضنا واعتبارنا واذا لم تكن الحاجة ثابتة في نفسها
لم يكن الشيء محتاجا في نفسه وليس مطلوبكم بيان كون الممكن محتاجا الى
المؤثر بحسب الاعتبار والفرض المجرد بل بيان كونه محتاجا في نفسه سواء
وجد فرض واعتبار او لم يوجد فاذا ساعدتم على انه ليس كذلك فقد
ساعدتم على فساد ما ذكرتموه الوجه الثاني في بيان ان الممكن غير محتاج
الى المؤثر ان نقول ان كان العبد قادرا على الفعل كان الممكن واقعا
لا عن سبب والاول حق فالثاني حق بيان كونه قادرا ان العقلاء ببداهة
عقولهم يستحسنون مدح المحسن وذم المسيء على ما يصدر منه من الافعال
ويستقبحون مدحهم وذمهم على عدد الكواكب وسائر النجوم التي لا
يصدر عنهم بل يستقبحون ذم العاجز فلولا علمهم الضروري بكونه فاعلا
والا لما فرقوا بالضرورة بين الموضعين بيان انه يلزم من كونه قادرا
على الفعل استغناء الممكن عن السبب ان القادر لا يخلو اما ان يصدر منه
الفعل حال ما يكون صدور ذلك الفعل عنه بالنسبة اليه كعدم صدوره
عنه او حال ما يترجح الصدور على اللاصدور والثاني باطل لانه متى
ترجح الصدور على اللاصدور فاما ان يكون علة عنده كونه مرجحا
ممكن الوقوع او لا يكون فان كان ممكن الوقوع لم يكن ترجح احد طرفي
الممكن موقوفا على المرجح لان المرجوح لا مرجح له حال كونه مرجوحا فلو
استحال حصول العدم عند كونه مرجوحا وجب حصول الوجود عند صيرورته
راجحا لما انه لا واسطة بينهما ثم ان ذلك المرجح لجانب الوجود على جانب
العدم اما ان يكون فعل الله تعالى فيكون فعل العبد موجب فعل الله
تعالى ولا يكون للعبد اختيار في ذلك الفعل بل يكون وجود ذلك الفعل
اضطرارا من قبل الله تعالى ويكون ذلك نازلا منزلة الالم الحاصل فيه
عند خلق الله تعالى المرض فيه فيؤدي ذلك الى ان لا يكون العبد فاعلا
وان لا يحسن مدحه وذمه على افعاله كما لا يحسن مدحه وذمه على سائر
الامور الاضطرارية ولما بطل ذلك علمنا انه لا يتوقف صدور الفعل
عنه على ترجحه على لا صدوره عنه وحينئذ لا يكون ترجح احد طرفي الممكن
على الآخر لسبب وذلك هو المطلوب الثالث ان الماهية لا يمكن وصفها

بالحاجة

بالحاجة لان ما بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير فلو كان السواد
في كونه سوادا محتاجا الى المؤثر لزم ان لا يبقى السواد سوادا عند فرض
ارتفاع ذلك المؤثر وهو محال وكذلك الوجود لا يمكن وصفه بالحاجة
الى المؤثر والا لزم ان لا يكون الوجود وجودا عند فرض ارتفاع ذلك
المؤثر وكذلك انتساب حقيقة الوجود الى حقيقة السواد لا يمكن ان يكون
بالمؤثر والا لزم ان لا تكون تلك النسبة نسبة عند فرض ارتفاع ذلك
المؤثر فاذا امتنع احتياج الماهية او الوجود او انتساب احدهما الى الآخر
امتنع احتياج مجموعها الى المؤثر الرابع وهو ان الممكن حال بقائه غير
مستند الى المؤثر على ما مر وذلك يدل على ان الامكان غير محوج الى السبب
الخامس وهو ان الهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان
من كل الوجوه فهو مع شدة الحاجة الى الفرار يستحيل ان يقف ثم انه
ليس لاحد الجانبين ترجح على الآخر فيكون الممكن ههنا مترجحا بدون السبب
وكذا القول في سائر الصور المعدودة ثم ان سلمنا ان الممكن لا بد له
من مؤثر فلم لا يجوز ان يكون ذلك المؤثر عدميا قولكم المؤثر لا بد ان
يتميز عما ليس بمؤثر والتمييز خاصية الوجود قلنا هذا منقوض بامور
خمسة الاول ان عدم الضد عن محل معين يصحح وجود الضد الآخر فيه
لا في محل آخر فلذلك العدم اختصاص به الثاني ان عدم السبب وعدم
الشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدم ما ليس بسبب ولا شرط لا يقتضي ذلك
فقد وجدنا لبعض الاعدام تميزا عن البعض الثالث ان العدم لو لم يكن
متميزا عن الوجود لم يصح تردد الحقيقة بين العدم والوجود لان التردد
بين الطرفين لا يعقل الا بعد امتياز كل واحد منهما عن الآخر واذا ثبت
كون العدم متميزا عن الوجود مع كونه عدما جاز ان يتميز بعض الاعدام
عن بعض مع كونه عدما الرابع ان الامكان متعلق بالوجود والعدم فلو
افتقر الوجود الى مؤثر لافتقر العدم ايضا الى المؤثر وبالاتفاق عدم
الممكنات مستند الى اعدام عللها فاذا جاز استناد عدم الممكن الى مؤثر
عدمي جاز ذلك في جانب الوجود الخامس وهو ان الامس انما يتصف
بكونه امسا عند حصول اليوم والامس غير موجود في اليوم فاتصافه
بالامسية من شرطها ان يكون معدوما وليس لقائل ان يقول ان الامسية
ليست صفة ثبوتية لانا نعلم ان الامسية والغدية صفتان متغايرتان

مع ان عندكم لا يعقل التغاير في العدم ثم ان سلمنا انه لا يمكن ان يكون
المؤثر عدميا فلم قلتم بانه لا بد وان يكون وجوديا ولا يمكن دعوى
الضرورة لان قوما اثبتوا واسطة بين الموجود والمنفي الصرف وهو
الذي يسمونه بالحال وبالذات المعدومة والملاحدة لعنهم الله زعموا
ان الباري تعالى لا موجود ولا معدوم نفيا لمشابهته بالموجودات و
المعدومات وكيف ما كان فالعقلا لا يختارون مذهبا يخالف الضرورة
ثم الذي يبين امكان هذا القسم امران الاول ان امكان الممكنات من
لوازم ماهياتها ولوازم الماهيات معلولة لها فاقتضا الماهية الامكان
اما ان يكون بشرط الوجود او بشرط العدم او لا يكون بشرط الوجود
ولا بشرط العدم والاول باطل لان الماهية بشرط كونها موجودة يمتنع
ان تكون قابلة للعدم فلا يكون لها امكان العدم فلا يكون لها امكان
الوجود بضرورة ان الامكان لا يوجد الا عند تعلقه بالطرفين والثاني
ايضا باطل لان الماهية بشرط كونها معدومة يمتنع ان تكون قابلة
للوجود فلا تكون ممكنة الوجود فثبت ان اقتضا الماهية الامكان
ليس بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان هذا المقتضي لا موجود ولا
معدوم الثاني ان الموجود الواجب لذاته مساو للممكن في الوجود و
ممتاز عنه في حقيقته وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فحقيقة
الواجب مغايرة لوجوده والمقتضي لوجوده هو حقيقته والا لم يكن واجبا
واقتضا حقيقته لوجوده ليس بواسطة وجود اخر والا لزم التسلسل
وهو محال وبتقدير تسليمه فان لم تقتض حقيقته وجودا لا يكون بينها
وبين ذلك الوجود وسط لم تكن تلك الحقيقة مقتضية لوجوده اصلا
فلا تكون واجبة لذاتها وان اقتضت وجودا فيكون ذلك المقتضي
لا موجودا ولا معدوما واذا عقل ذلك ثبت انه لا يلزم من فساد كون
المؤثر عدميا وجوب كونه موجودا الجواب على منهجين الاول اجمالي
وهو ان دليلنا بنا على مقدمتين بديهيتين احديهما ان المحدث لا بد
وان يكون ممكنا لان الذي لا تقبل حقيقته العدم لا يكون معدوما في
شيء من الاوقات وثانيهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا
لمرجح وهاتان المقدمتان مما لا يشك فيهما عاقل وما ذكرتموه من الشكوك
فهي جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة في سائر العلوم الضرورية

وكما ان تلك الشبه مع قوتها لا تقدح في شيء من العلوم الضرورية
ولا تزيل عنا الجزم والوثوق بالمشاهدات فكذلك ما ذكرتموه وهذا
جواب قاطع للمنصف والمنهج الثاني ان نجيب عن الشكوك المذكورة
على التفصيل فنقول قد بينا بالدليل ان كل محدث ممكن الوجود قوله
ان ذلك ينتقض بصحة حدوث الحوادث وبصحة فاعلية الباري تعالى
للحوادث وبامتناع كون الباري معدوما فانها احكام متجددة مع كونها
واجبة التجدد لذواتها قلنا هذه احكام فرضية اعتبارية لا وجود
لها في الخارج بخلاف الحوادث التي هي موجودات حقيقية قوله لو
لم تكن هذه الاحكام امورا موجودة في الخارج لم يكن الشيء في نفسه
عند عدم الفرض والاعتبار ممكنا قلنا هذا الكلام مثل ما يقال كون
الشيء معدوما لو لم يكن امرا ثبوتيا في نفسه لم يكن الشيء في نفسه معدوما
عند عدم الفرض والاعتبار وكما ان هذا الكلام لا يقتضي كون العدم
امرا ثبوتيا فكذلك هاهنا وبهذا الحرف حصل الجواب عن سائر النقوض
المذكورة وعن المعارضة الاولى وبه يحصل الجواب عن المعارضة
الثانية لانه انما يلزم تقدم وجود الممكنات على امكاناتها لو كانت الامكانات
امورا وجودية في الخارج حتى يقال ان وجود تلك النسبة يكون موقوفا
على تحقق المنسوب والمنسوب اليه اما اذا لم يكن كذلك فالاشكال
غير لازم قوله الماهية لا بد وان تكون مقتضية اما للوجود بعينه او
للعدم بعينه قلنا عدم الخلو عن الوجود والعدم امر متعين وذلك
هو المقتضي وايضا فهذا لا يجري في المحدث الذي قد كان معدوما
ثم صار موجودا ولو كانت الماهية مقتضية لاحد الامرين على التعيين
لاستحال اتصافها بنقيض ذلك قوله الامكان امر نسبي فلا يعرض للمفرد
قلنا لما لم تكن النسبة امرا وجوديا في الخارج لم يلزم ما ذكرتموه بل
حاصل الكلام في الامكان كون الشيء في نفسه بحيث لا يلزم من فرض
وجوده ولا من فرض عدمه محال قوله لو كان الوجود نفس الحقيقة
لم يكن الامكان ثابتا قلنا هذا مسلم لكنا بينا فيما مر من ان الوجود
زائد على الحقيقة ثم الذي يدل على فساد قول من ينكر اصل الامكان
انا نشاهد الجسم متحركا بعد سكونه وهذه المتحركية لا يعقل بقاؤها
عند صيرورة الجسم ساكنا فهي اذا قد عدمت فحقيقة المتحركية لو لم

تكن قابلة للوجود والعدم لامتنع صيرورتها تارة موجودة وتارة
معدومة ولا نعني بالامكان الا قبول الحقيقة للوجود والعدم معاً
واذا ثبت كون المحدثات ممكنة وجب استنادها الى مؤثر قوله نحن
فيه الضرورة او النظر قلنا بل ندعي فيه الضرورة فانا اذا فرضنا انسانا
سليم العقل لم يمارس هذه المجادلات ثم نعرض على عقله ان كفتي الميزان
هل يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى لا لسبب اصلا فان صريح عقله
يشهد له بانكار ذلك وكذلك اذا دخل برية لم يجد فيها عمارة اصلا
ثم دخلها فراى فيها عمارة رفيعة وقصرا مشيدا فانه يضطر الى العلم
بوجود بان وصانع وكذلك اذا احس بصوت او حركة اضطر الى العلم
بوجود مصوت او محرك بل الصبيان يضطرون الى العلم بذلك لانهم
اذا وجدوا في موضع شيئا لم يتوقعوا حصوله هناك حملتهم طباعهم
السليمة على طلب من وضع ذلك الشيء في ذلك الموضع فدلنا هذا على ان
ذلك من العلوم الضرورية قوله اذا عرضنا على العقل ان الواحد نصف
الاثنين وعرضنا ايضا ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح
وجدنا الاول اظهر قلنا هذا ممنوع وبتقدير تسليمه فلا يلزم من كون
الاول اجلى منه ان لا يكون هو جليا وذلك لان العلوم الضرورية
متفاوتة في الجلا كما ان العلوم النظرية متفاوتة في الخفا وكما ان التفاوت
في النظريات لا يخرجها عن ان تكون نظرية فكذا التفاوت في الضروريات
لا يخرجها عن ان تكون ضرورية قوله ان جمعا من العقلا التزموا وقوع
الممكن لا عن سبب ولو كان فساد ذلك ضروريا لما قالوا به قلنا انهم
لم يلتزموا ذلك بل غايته ان صار ذلك لازما على مذاهبهم وليس
كل ما صار لازما وجب ان يلتزمه صاحب ذلك المذهب والاشكال
انما يجيء من التزام ما ينافي هذه القضية لا من لزومه ولذلك فان
اصحاب هذه المذاهب مع الزامهم وقوع الممكن لا عن سبب فانهم يحتالون
في الجواب عن ذلك سواء كانت اجوبتهم قوية او ضعيفة وذلك يدل
على العلم الضروري واما العذر عن كل واحد من الصور التي اوردوها
عليه فسيجيء بعد هذا في المواضع اللائقة بها وبالجملة فكل مذهب يؤدي
الى وقوع الممكن لا عن سبب فاحالة البطلان على ذلك المذهب اولى
من احالته على هذا الاصل المعلوم بالضرورة قوله الحاجة اما ان يكون لها

ثبوت في نفسها او لا يكون قلنا منهم من زعم انها امر ثبوتي في نفسها
محتجا بان الحاجة تناقض اللاحاجة التي يمكن وصف الممتنع بها والممتنع
معدوم لا محالة وكل ما يمكن وصف المعدوم به فهو لا محالة وصف
عدمي فالحاجة التي تناقضها وصف وجودي وهذه الحجة ضعيفة
لان ولازمها ان يقال المعدوم يصح وصفه بانه ليس بممتنع فيكون سلب
الامتناع عدميا فيكون الامتناع ثبوتيا حتى يلزم ان يكون الممتنع الموصوف
به موجودا بل واجب الوجود ضرورة كون الموصوف بالوصف الوجودي
اتصافا واجبا لذاته موجودا واجبا لذاته ولما بطل ذلك بطل ما قالوه
بل الواجب ان نعتقد ان الحاجة لا ثبوت لها في نفسها قوله اذا لم يكن لها
ثبوت في الحقيقة لم يكن الممكن محتاجا في الحقيقة قلنا قد بينا ان وزان
هذا الكلام ما يقال ان العدم لو لم يكن امرا ثبوتيا لم يكن الشيء في نفسه
معدوما فلما لم يلزم من هذا كون العدم وجوديا فكذلك ما ذكروه
وبالجملة فانا اذا قلنا الممكن محتاج الى السبب فلا نعني به ان الامكان
وصف والحاجة وصف اخر وان احدهما علة للاخر فان المعلول محتاج
فلو كانت الحاجة معلولة في وجودها للامكان لكانت الحاجة محتاجة
ويلزم التسلسل بل نعني بذلك ان الذي يكون حقيقته قابلة للوجود والعدم
فانه لا يدخل في الوجود الا عند مؤثر وهذا لا يقتضي شيئا مما ذكروه قوله
لو كان العبد فاعلا لاستغنى الممكن عن سبب قلنا من الناس من منع فاعلية
العبد وزعم انه كما انهم مجبورون على فعالهم فكذلك هم مجبورون على ما
يصدر عنهم من المدح والذم وعند ذلك يندفع الاشكال ومنهم من زعم
ان العبد فاعل وسلم ان الامكان في هذه الصورة لا يحوج الى المؤثر ولكنه
ادعى العلم الضروري باحتياجها الى المؤثر في سائر الصور وتقريره مر
في مسئلة الحدوث قوله الماهية لا يمكن وصفها بالحاجة وكذا الوجود
والنسبة قلنا انه لا بد من الاعتراف بوجود موجود ممكن الوجود فبالطريق
الذي نعقل كون الشيء ممكنا وجب ان نعقل كونه محتاجا قوله الباقي حال
بقائه يستغني عن المؤثر قلنا الكلام فيه قد مر في مسئلة الحدوث وسيأتي
تمامه في مسئلة البقاء ان شاء الله تعالى قوله الهارب من السبع يختار احد
الطريقين لا لمرجح قلنا منهم من منع ذلك ومنهم من سلم وادعى العلم الضروري
بالفرق بين القادر وسائر الممكنات فيه واذا ثبت انه لا بد من مؤثر ثبت

انه يمتنع كونه معدوما لانه لا فرق في العقل بين عدم المؤثر وبين
المؤثر المعدوم والعلم بذلك ضروري ولا نتصدى في هذا المقام
للاستدلال بالكلام المشهور من ان المعدوم لا تميز فيه فلا يمكن استناد
الاثر اليه لانه يتوجه عليه الشكوك المذكورة والجواب عنها وان كان
ممكنا الا ان العلم بفساد استناد الاثر الموجود الى المؤثر المعدوم اظهر
كثيرا من العلم بذلك الدليل والاجوبة عن الاسولة التي يورد عليها و
ايضاح الواضح لا يزيده الا خفا قوله هب ان المؤثر ليس بمعدوم فلم يجب
ان يكون موجودا قلنا لانه لا واسطة بين الوجود والعدم قوله الماهية
تقتضي الامكان لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم فهي متوسطة بين الوجود
والعدم قلنا نحن لا ندعي ان كل حقيقة فهي اما الوجود واما العدم
حتى يلزم من كون الماهية مغايرة لهما فساد ذلك الحصر وكيف نقول
ذلك مع انا نعلم بالضرورة ان المفهوم من حقيقة السواد وحقيقة البياض
وحقيقة الحركة وحقيقة المثلث مغايرة للوجود والعدم بل ندعي ان العقل
يحكم على كل حقيقة من الحقايق التي لا نهاية لها انها لا تخلو عن وصفي الوجود
والعدم واذا كان كذلك فكون الماهية مغايرة للوجود والعدم لا يقدح
في قولنا انه لا واسطة بين الوجود والعدم قوله الماهية مقتضية
للامكان لا بشرط كونها موجودة او معدومة قلنا قد بينا ان الامكان
ليس امرا ثبوتيا في الخارج فلا يلزم ذلك قوله حقيقة الباري تعالى
مقتضية لوجود نفسها قلنا من زعم ان وجود الباري تعالى نفس حقيقته
اندفع عنه هذا الاشكال ومن لم يقل بذلك قال ان صريح العقل لا يدفع
كون الشي واجبا لذاته على معنى انه يستحق الوجود من ذاته ولكنه شاهد
على ان الشي لا يكون سببا لوجود شي اخر الا بعد كونه موجودا واذا كان
العلم بهذا الفرق ضروريا اندفع السؤال واعلم ان الذين يثبتون العلم بالصانع
تعالى بواسطة حدوث الاجسام على قسمين احدهما الذين يزعمون ان
دلالة الحادث على المحدث امر نظري وثانيهما الذين يزعمون انه ضروري
فاما الاولون فهم على قسمين احدهما الذين يثبتون ان المحدث ممكن
وان الممكن محتاج وذلك هو الذي قررناه وثانيهما الذين يثبتون
ذلك على صورة اخرى وهم مشايخ المعتزلة فانهم يثبتون كون العبد
موجدا لافعاله اولا ثم يثبتون ان حاجة افعاله اليه لكونها حادثة ثم

اذا ثبت هذا فهم حدوث الاجسام قالوا ثبت ان افعالنا انما احتاجت الينا
لحدوثها فيلزم ان يكون الحدوث علة الحاجة الى الفاعل فاذا كان
العالم حادثا لزم احتياجه الى الفاعل واما اصحاب الضرورة فهم الذين
يقولون انا متى علمنا حدوث الاجسام علمنا احتياجها الى المحدث
سوا علمنا كونها ممكنة او لا فهذه جملة الوجوه التي يمكن بناؤها
على حدوث الاجسام المسلك الثاني الاستدلال بامكان الاجسام
على وجود الصانع وهو عمدة الفلاسفة قالوا الاجسام ممكنة وكل
ممكن فلا بد له من مؤثر اما بيان كونها ممكنة فبالطريق المذكور في
المسلك الثاني من مسئلة الحدوث واما بيان ان الممكن لا بد له من
مؤثر فبالطريق المذكور في الطريقة الاولى من هذه المسئلة المسلك
الثالث الاستدلال بامكان الصفات على وجود الصانع سوا كانت
الاجسام واجبة او ممكنة قديمة او حادثة وتقريره ان نقول اختصاص
كل جسم بما له من الصفات اما ان يكون لجسميته او لما يكون حالا في
الجسمية او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها وهذا
القسم الاخير فهو اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا
ويبطل كل هذه الاقسام سوى القسم الاخير وتمام تقريره في ثاني المسلك
الاول في مسئلة الحدوث والله اعلم المسلك الرابع الاستدلال بحدوث
الصفات والاعراض على وجود الصانع ولنفرض الكلام في اعراض لا
يقدر عليها البشر مثل صيرورة النطفة المتشابهة الاجزا انسانا فان
كانت تلك التركيبات اعراضا حادثة والعبد غير قادر عليها فلا بد
من فاعل اخر ثم من ادعى ان العلم بحاجة المحدث الى الفاعل ضروري
ادعى الضرورة ههنا ومن بنى ذلك اما على الامكان او على القياس في
حدوث الذوات فكذلك يفعل ايضا في حدوث الصفات والفرق بين
الاستدلال بامكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها ان الاول
يقتضي ان لا يكون الفاعل جسما والثاني لا يقتضي ذلك واعلم ان الاستدلال
على ما لا يعلم بالضرورة انما يكون بما يعلم بالضرورة والمعلوم بالضرورة
اما الاجسام واما الاعراض القايمة بها وكل واحد منهما اما ان يعتبر
امكانه او حدوثه لا جرم كانت اصول الادلة الدالة على الصانع تعالى
هذه المسالك الاربعة وههنا طريقة خامسة وهي عند المحققين غاية

الى الطرق الاربعة وهى الاستدلال بما فى العالم من الاحكام والاتقان
على علم الفاعل والذى يدل على علم الفاعل فهو بالدلالة على ذاته اولى
وبالله التوفيق المسئلة الثانية فى اثبات ان الصانع تعالى يجب ان يكون
ازليا وابديا والدليل عليه ان المؤثر فى وجود العالم اما ان يكون
حقيقته قابلة للعدم او لا يكون فان كانت حقيقته قابلة للعدم وثبت
ايضا انها موجودة كانت تلك الحقيقة غير ممتنعة الاتصاف بالوجود
ولا بالعدم اى لا يلزم من فرض عدمها ولا من فرض وجودها محال واذا
كان كذلك امتنع ان يترجح وجوده على عدمه الا لمرجح والكلام فى ذلك
المرجح كالكلام فى الاول فاما ان لا ينتهى الى موجود واجب الوجود او
ينتهى اليه والاول باطل لانه اما ان يستند الاول الى الثانى والثانى الى
الاول اما بغير واسطة او بواسطة واحدة او بوسائط كثيرة واما ان
يستند كل واحد منهما الى شئ اخر الى غير النهاية والاول باطل لانه لو توقف
كل واحد منهما على الاخر لتوقف كل واحد منهما على نفسه وهو محال
والثانى ايضا باطل لانه لو استند كل واحد منهما الى شئ اخر الى غير النهاية
فمجموع تلك الممكنات اما ان يكون ممكنا او واجبا وباطل ان يكون واجبا
لان المجموع من الاحاد الممكنة محتاج الى كل واحد من تلك الاحاد الممكنة
والمحتاج الى الممكن اولى بالامكان وان كان ذلك المجموع ممكنا فلذلك
المجموع حاجة الى مؤثر وذلك المؤثر ليس هو ذلك المجموع لاستحالة استناد
الشئ الى نفسه ولا احد الامور الداخلة فيه لان كل ما كان مؤثرا فى مجموع
احاد كان لا محالة مؤثرا فى كل واحد من تلك الاحاد فاذا كان المؤثر
فى ذلك المجموع احد تلك الاحاد لزم كونه مؤثرا فى نفسه وفى مؤثره
وذلك محال فثبت استناد مجموع الممكنات الى شئ اخر والذى يستند اليه
كل الممكنات وجب ان لا يكون ممكنا لان الخارج عن كل الممكنات غير الممكن
فثبت انتهاء جميع الممكنات الى موجود لا تقبل حقيقته العدم وما كان كذلك
كان دايم الوجود فكان ازليا ابديا وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز
ان يقال المؤثر فى وجود العالم وان كانت حقيقته قابلة للعدم لكن
الوجود به اولى فلاجل تلك الاولوية يستغنى عن مؤثر اخر ولاجل كونها
قابلة للعدم فى الجملة لا تكون واجبة لذاتها فان ادعيتم ان الاولوية
بالوجود لا تعقل الا عند الوجوب طالبناكم بالدلالة على تصحيحه او لانم

بتبين صحة القول به ثانيا من وجوه ثلاثة الاول ان الموجودات التى
يمتنع بقاؤها مثل الحركة والصوت لا شك ان العدم بها اولى والا
لصح بقاؤها ولا شك انه يصح الوجود عليها والا لما وجدت اصلا
واذا جاز ان تكون الحقيقة قابلة للعدم والوجود ومع ذلك يكون
العدم بها اولى فلم لا يجوز مثله فى جانب الوجود الثانى وهو ان العلة
قد توجد ثم يتوقف ايجابها المعلول على تحقق شرط او انتفا مانع ولا شك
ان تلك العلة اولى بها اقتضا المعلول والا لم يتميز العلة عن غيرها ولكن
مثل الثقل فان اقتضاءه للهوى اولى من ان لا يقتضيه فيكون اقتضاؤه
للهوى وعدم اقتضائه له كل واحد منهما معقولا ومع ذلك فالاقتضا
اولى الثالث ما بينا ان الماهية لا بد وان تكون مقتضية اما للوجود
لعينه او العدم لعينه ثم انه يمكن طريان الطرف المنافى لمقتضاه فذلك المقتضى
ممكن الزوال عنه فى الجملة مع انه اولى ثم ان سلمنا انه ممكن على التساوى
وانه محتاج الى المؤثر ولكن لم لا يجوز ان يكون سببه ايضا ممكنا مستندا
اليه على سبيل الدور قوله لو توقف كل واحد منهما على الاخر لتوقف كل واحد
منهما على نفسه قلنا الكلام عليه من حيث القدح ومن حيث المعارضة
اما القدح فهو ان نقول ما المعنى بقولكم توقف كل واحد منهما على الاخر
ان عنيتم به انه يوجد كل واحد منهما قبل الاخر فى الزمان فهذا غير لازم
لان العلة لا يجب تقدمها على معلولها فى الزمان بل ذلك محال وان عنيتم
بالتوقف احتياج كل واحد منهما الى الاخر فى وجوده فلم قلتم انه يلزم
من احتياج كل واحد منهما الى الاخر فى وجوده احتياج كل واحد منهما فى
وجوده الى نفسه بيانه ان المعلول غير محتاج الى علة العلة اصلا لانا اذا
فرضنا حصول العلة عند ما لم يحصل علة العلة فاما ان يوجد المعلول
او لا يوجد فان وجد المعلول لزم ان يكون المعلول غنيا عن علة العلة
وان لم يوجد لم يكن المؤثر فى وجود المعلول هو الشئ الذى فرض انه هو العلة
القريبة بل يكون علة العلة هى العلة القريبة هذا خلف فثبت ان المعلول
غير محتاج الى علة العلة واذا ثبت ذلك فنقول اذا قدرنا استناد شيئين
كل واحد منهما الى الاخر كان كل واحد منهما علة لعلة نفسه ولما ثبت
ان الشئ غير محتاج الى علة العلة لا يلزم من كون الشئ علة لعلة نفسه
احتياج الشئ الى نفسه وان عنيتم بالتوقف وجوب حصول كل واحد منهما

في زمان حصول الآخر فذلك غير محال وان عنيتم بالتوقف معنى رابعاً فاذكروه
حتى نتكلم عليه واما المعارضة فهي ان الجوهر والكون يمتنع انفكاك
كل واحد منهما عن الآخر ثم ليس احدهما معلولاً للآخر فاذاً يكون كل واحد
منهما محتاجاً الى الآخر ثم ان سلمنا انه ليس على سبيل الدور فلم لا يجوز ان
يكون على سبيل التسلسل قوله لو تسلسلت الاسباب الى غير النهاية لكان مجموعها
ممكنا محتاجاً الى المؤثر قلنا الكلام عليه من حيث القدح ومن حيث المعارضة
اما القدح فلم قلتم ان تلك الاسباب الغير المتناهية لها مجموع وكل وجملة
حتى يمكنكم وصفها بالامكان والحاجة الى السبب لا يقال السبب لا بد وان
يكون موجوداً مع مسببه فلو تسلسلت الاسباب لكان كل واحد منها موجوداً
مع الآخر فحينئذ يصح وصفها بانها مجموع وكل وجملة لانا نقول الكلام عليه
من وجهين احدهما لا نسلم انه لا بد وان يكون المؤثر موجوداً عند وجود
الاثر وبينا ما مر في مسئلة الحدوث مع بقاء البناء مع عدم البناء وغيره
من الوجوه ثم ان سلمنا ان المؤثر لا بد وان يكون موجوداً مع الاثر وان
تلك الاسباب والمسببات الغير المتناهية كل واحد منها موجود مع الآخر
لكن لم قلتم انه يصح وصفها بانها كل ومجموع وجملة وذلك لان هذه
الالفاظ مشعرة بالحصر والامتياز عن الغير وذلك من صفات المتناهي
فاذا وصفتم الاسباب والمسببات المتسلسلة بذلك فكانكم سلمتم كونها متناهية
واما المعارضة فهي انه لا بداية لامكان حدوث الحوادث والا لانتهت
الصحة وهو محال وايضاً فمعلومات الله تعالى ومقدوراته غير متناهية
وايضاً فلانه تعالى عالم بالمعلوم المعين وعالم بكونه عالماً بذلك الى
غير النهاية وكل واحد من تلك المراتب متوقف على المرتبة التي قبلها
لا يقال العلم بالعلم بالمعلوم هو العلم بالمعلوم لانا نقول هب ان العلم
واحد لكن تعلقات ذلك العلم متعددة مترتب بعضها على البعض وايضاً
فلان مراتب الاعداد غير متناهية مع ان كل زائد منها معلول للناقص
وايضاً عند الفلاسفة لا بداية للحركات الماضية ولا نهاية لاعداد النفوس
الناطقة فكذلك ههنا ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على القول بوجود
واجب الوجود ولكن ههنا شبهة اخرى توهم نقيض ذلك وهي ان واجب
الوجود وممكن الوجود اما ان يتساويا في الوجود او لا يتساويا فان
كان الاول فاما ان يكون ذلك الوجود مقارناً لماهية اخرى او لا يكون

والاقسام الثلاثة يأتي بطلانها في المسئلة الثالثة فبطل القول بوجود
موجود واجب الوجود لذاته ثم ان سلمنا انه لا بد من موجود واجب
الوجود ولكن ما ذكرتموه لا يفيد ان يكون موجد الاجسام والاعراض
واجب الوجود لاحتمال ان يكون موجدها ممكنا لذاته محتاجاً الى مؤثر
يؤثر فيه وذلك المؤثر يكون واجباً وبهذا التقدير لا يكون خالق العالم
واجباً فلا يحصل مقصودكم والجواب قوله لم لا يجوز ان يكون المؤثر
قابلا للعدم ومع ذلك يكون الوجود به اولى قلنا لوجهين احدهما
ان كل حقيقة كان الوجود به اولى فالوجود لا يزول عنها الا لوجود
ما ينافي ذلك الوجود ومعلوم ان كل ما وجوده ينافي وجود شيء آخر
فوجود ذلك الشيء ينافي وجود الاول لان المنافاة لا تتحقق الا من الجانبين
فهذه الاشياء المتعارضة لا تخلو اما ان يكون البعض اقوى من البعض
في اقتضاء الوجود او لا يكون فان كان الاول فتلك القوة لازمة لتلك
الحقيقة لنفسها لا لغيرها وذلك الضعيف ايضاً كذلك فيستحيل ان ينقلب
القوي ضعيفاً والضعيف قوياً وحينئذ يبقى القوي موجوداً ممتنع الزوال
لانه لو عدم لكان عدمه لاجل وجود معارضه ومعارضه اضعف منه
فلا يوجد مع وجوده اذ لو وجد لكان اقوى منه وقد فرضنا انه اضعف
منه هذا محال فاذاً القوي يكون دائم الوجود ممتنع العدم والضعيف
يكون ممتنع الوجود دائم العدم والاول هو الواجب والثاني هو الممتنع
ويخرجان عن قضية الامكان واما ان كانا متساويين في القوة والضعف
لم يكن اندفاع احدهما بالآخر اولى من العكس فلا يحصل الترجيح الا لامر خارج
وحينئذ يحصل التساوي ويبطل الاولوية الثاني ان الحقيقة التي يكون
الوجود بها اولى لا تخلو اما ان يتوقف اولويتها الوجود لها على عدم معدم
او لا يتوقف فان توقفت تلك الاولوية على عدم المعدم كانت تلك
الحقيقة عند قطع النظر عن عدم المعدم لا يحصل لها تلك الاولوية فلا
تكون تلك الاولوية حاصلة لها من ذاتها وان لم يتوقف تلك الاولوية
على عدم ذلك المعدم فسواء وجد ذلك المعدم او لم يوجد كان ذلك الترجيح
حاصلا واذا كان كذلك امتنع عدمه بحضور ذلك المعدم فاما قوله اذا
جاز في بعض الاشياء ان يكون العدم به اولى جاز في البعض الآخر ان يكون
الوجود به اولى قلنا العدم ليس امراً محصلاً حتى يجعل في مقتضيات الحقيقة

على نعت الاولوية بل الشيء بعد عدمه نفي صرف فلا يتقرر فيه ان
يكون علة او معلولا قوله العلة قد توجد منفكة عن المعلول لوجود مانع
قلنا هذا ممنوع قوله كل حقيقة فانها تقتضي اما الوجود لعينه او
العدم لعينه قلنا قد سبق الجواب عنه قوله لم لا يجوز ان يكون على سبيل
الدور قلنا لما مر انه يلزم احتياج الشيء الى نفسه قوله المعلول غير
محتاج الى علة العلة فلا يلزم من جعله علة لعلة نفسه احتياجه الى نفسه
قلنا كل ما احتاج الى شيء فالعقل يفرض تقدما في الوجود على المحتاج
اليه والعلم بذلك ضروري فلو اسندنا كل واحد منهما الى الاخر لزم تقدم
كل واحد على الاخر في العقل وذلك محال قوله هذا معارض بالجواهر
والاكوان قلنا مر الجواب عنه في مسئلة الحدوث قوله لم لا يجوز ان
يكون على سبيل التسلسل قلنا لما مر ان تلك الاشيا تكون موصوفة
بالامكان قوله لا يمكن وصفها بالكل والجملة قلنا عنه جوابان احدهما
انه اذا كان السبب واجب الحصول مع المسبب فلو تسلسلت الاسباب
لكانت باسرها موجودة قوله ما الدليل على ان المؤثر لا بد وان يكون
موجودا عند الاثر قلنا لان المؤثر لو لم يكن موجودا عند حصول الاثر
لكان ترجح وجود ذلك الاثر على عدمه حاصلا اما من غير مرجح اولا
مرجح معدوم وكلا القسمين قد ابطلناه قوله لو احتاج الاثر الى المؤثر
حال حدوثه لاحتاج اليه حال بقائه ويلزم ان لا يبقى البنا عند عدم البنا
قلنا الجواب عنه قد مر في مسئلة الحدوث والثاني ان تلك الاسباب
والمسببات لو لم توجد معا لكان ذلك قولا بحوادث لا اول لها وذلك
قد ابطلناه قوله هب ان تلك الاسباب والمسببات موجودة معا ولكن
لم قلتم انه يمكن وصفها بكونها كلا وجملة قلنا لان كل واحد منها
اذا كان موجودا مع الاخر فهناك موجودات فقولنا كل وجملة اشارة
الى تلك الموجودات بحيث لا يخرج عن حكمنا واحد منها وبعد ذلك يكون
النزاع في مجرد العبارة وايضا فانكم تصفونها بكونها غير متناهية ولا
شك ان الموصوف بهذا الوصف ليس هو احادها ولا بعضا منها فما هو موصوف
بهذا الوصف سميناه كلا وجملة قوله هذا معارض بالصحة ومعلومات الله
تعالى ومقدوراته قلنا اما الصحة فقد بينا انها ليست من الامور الثبوتية
في الخارج واما المعلومات والمقدورات فليس كون البعض معلوما معلولا

لكون الاخر معلوما لا الى نهاية فلا يلزم التسلسل في العلل والمعلولات
قوله العلم بالعلم بالشيء معلول العلم بالشيء ثم هذه المراتب حاصلة الى
غير النهاية قلنا اما ان نقول العلم بالعلم بالشيء هو نفس العلم بالشيء
واما التعلقات فهي امور نسبية وكلامنا في الموجودات الحقيقية
واما ان نقول لها بداية وهي العلم بالشيء واما العلم بذلك العلم فهو
معلول العلم الاول لا انه علة له فلو تسلسلت لزم ان لا يكون هناك
طرف في جانب المعلولات ولا يلزم نفي الطرف في جانب العلة وكلامنا
فيه قوله الفلاسفة يثبتون حركات لا اول لها ونفوسا ناطقة لا نهاية
لاعدادها قلنا لا جرم قولهم بذلك باطل ولانهم يفرقون فيقولون
اما الحركات فانها غير موجودة بمجموعها وما لا يكون موجودا لا يمكن
الحكم عليه بالتناهي واللاتناهي على ما قررناه عنهم في مسئلة الحدوث
واما النفوس فهذا قالوا انا لم ندع ان كل حكم يثبت للاحاد لا بد وان
يكون ثابتا للمجموع حتى يلزمنا من كون كل واحد من النفوس مسبوقا
بالعدم كون المجموع كذلك بل الامر فيه موقوف على الدليل وههنا
قد بينا انه لما كان كل واحد من الاشيا ممكنا كان الكل المتوقف عليها
المحتاج اليها اولى بالامكان وفي النفوس لم تقم الدلالة على ذلك فلا
جرم لم نقل به قوله وجود الواجب اما ان يكون مساويا لوجود الممكن
او لا يكون مساويا قلنا انه لا شك في وجود هذه المحسوسات فهي اما
ان تكون متساوية في الوجود او لا تكون فان لم تكن متساوية في الوجود
مع كونها موجودة جاز ان لا يكون الواجب مساويا للممكن في الوجود
مع كونه موجودا واما ان كانت متساوية في الوجود ولا شك انها
متخالفة في حقايقها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف لا محالة فيكون
وجودها زايدا على حقايقها وتكون تلك الحقايق موصوفة بالوجود
وقابلة له والقابل لا بد من تقدمه على المقبول وذلك التقدم يستحيل
ان يكون بالوجود والا لزم ان تكون هذه الماهيات موجودة قبل ان تكون
موجودة فاذن ذلك التقدم ليس بالوجود فاذا عقل ان يكون تقدم الماهيات
الممكنة القابلة لوجوداتها على تلك الوجودات ليس بالوجود فليعقل ايضا
ان يكون تقدم الحقيقة الواجبة الوجود لذاتها على وجودها ليس بالوجود
واذا كان كذلك بطل ما استدلوا به على ان وجود الله تعالى لا يمكن ان

يكون زايداً على ماهيته وهذا طريق متين في دفع هذه الشبهة وأما
تفصيل القول فيه فسيأتي في المسئلة الثالثة قوله هب انه ثبت القول
بواجب الوجود ولكن كيف يعرف انه هو الموجد للعالم قلنا مطلوبنا في
هذا الموضع اثبات واجب الوجود فاذا سلمتم ذلك فعند ذلك نقول
يمكن نفي هذه الواسطة بالدليل السمعي وهو ما عرفناه بالضرورة من دين
الانبيا عليهم السلام نفي هذه الواسطة المسئلة الثالثة في تفصيل القول
في وجود واجب الوجود قد مر غير مرة ان وجود واجب الوجود اما ان يكون
مساوياً لوجود ممكن الوجود في مفهوم الوجود او لا يكون والاول اما
ان يكون ذلك الوجود مقارناً لماهية اخرى في حق واجب الوجود واما
ان لا يكون فهذه اقسام ثلاثة لا مزيد عليها احدها ان يكون الوجود مقولاً
على الواجب والممكن باشتراك الاسم وهو مذهب ابي الحسن الاشعري
وابي الحسين البصري واصحابهما والثاني ان يكون الوجود مقولاً على الواجب
والممكن بالاشتراك المعنوي وذلك المشترك يكون في واجب الوجود مقارنا
لماهية مغايرة له وهذا مذهب ابي هاشم واصحابه والثالث ان لا يكون
ذلك المشترك مقارناً لماهية اخرى في حق واجب الوجود بل يكون حقيقة
واجب الوجود هي نفس الوجود ويكون امتياز ذلك الوجود عن وجود
غيره بقيد سلبي وهو كونه مجرداً عن الماهيات غير مقارن لشيء منها وهو
مذهب الفلاسفة واعلم ان اظهر الاقسام الثلاثة فساداً هو هذا القسم
الثالث والذي يدل عليه وهو ان الوجود اذا كان حقيقة واحدة
في الواجب والممكن فالوجود لما هو هو اما ان يقتضي ان يكون عارضاً
لماهية او يقتضي ان لا يكون عارضاً لماهية او لا يقتضي شيئاً من هذين
الحكمين لا كونه عارضاً ولا كونه لا عارضاً فان كان الاول وجب ان
يكون كل وجود عارضاً للماهية لان مقتضى الماهية حاصل اينما تحققت
الماهية فيكون وجود الباري مقارناً لماهية غيره وذلك خلاف هذا
الوضع وان كان الثاني وجب ان لا يكون شيء من موجودات مقارناً
لشيء من الماهيات فالممكنات اذاً اما ان لا تكون موجودة او تكون موجودة
بوجود هو نفس ماهياتها فيكون قول الوجود على الماهيات الممكنة بالاشتراك
الاسم وذلك ايضاً يبطل هذا المذهب وان كان الثالث فيكون الوجود
عارضاً تارة ولا عارضاً اخرى فيكون من الاعتبارات المقارنة للماهية

الوجود ولا يمكن تحققه الا لسبب منفصل فاذا كون الوجود في حق الباري
غير عارض لشيء من الماهيات لا بد وان يكون لعلة منفصلة فيكون وجود
واجب الوجود معلول علة منفصلة وذلك محال ولما بطلت هذه الاقسام
الثلاثة بطل ما قالوه من ان وجود الباري تعالى مشارك لوجود الممكنات
في كونه وجوداً مع ان وجوده واجب التجرد عن الماهيات ووجود الممكنات
واجب المقارنة لها ولما ظهر فساد هذا القسم بقي القسمان الاولان احدهما
ان يكون الوجود مقولاً على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي كما هو مذهب
الاشعري والثاني ان يكون وجوده تعالى مقارناً لماهية اخرى كما هو مذهب
ابي هاشم والكلام فيما يمكن ان يقال لكل واحد من هذين القسمين وعليهما
قد مر في المسلك الثاني في مسئلة الحدوث فلا حاجة الى الاعادة والله
الموفق الاصل الخامس في بيان كونه تعالى قادراً وفيه اربع مسائل المسئلة
الاولى في اثبات ان الصانع تعالى قادر ونعني بالقادر المؤثر الذي لا
يمتنع عليه ان يؤثر وان لا يؤثر بحسب اختياره والدليل عليه ان استناد
العالم الى مؤثر موجب يفضي الى اقسام فاسدة فيكون القول به فاسداً
بيان انه يؤدي الى اقسام فاسدة انه لا يخلو اما ان يكون حادثاً او قديماً
وباطل ان يكون حادثاً لما مر فبقي ان يكون قديماً فصدور العالم منه اما
ان يكون موقوفاً على شرط او لا يكون فان لم يكن موقوفاً على شرط لزم منه
قدم العالم وهو باطل وان كان موقوفاً على شرط فذلك الشرط اما ان يكون
قديماً او حادثاً فان كان قديماً لزم من قدم الموجب وقدم الشرط قدم العالم
او من حدوث العالم حدوثهما او حدوث احدهما وكل ذلك باطل وان
كان حادثاً فاما ان يكون ذلك الشرط مقارن الحدوث بحدوث المشروط
او يكون سابقاً عليه والاول باطل لان الكلام في حدوثه كالكلام في الاول
فيلزم ان يكون حدوثه لحدوث شرط اخر مقارن له ويلزم منه احتياج
كل شرط الى شرط اخر مقارن له الى غير النهاية وقد ابطلناه وان كان حدوث
الشرط سابقاً على حدوث المشروط فهو باطل لوجهين احدهما انه يلزم
منه ان يكون كل حادث مشروطاً بحادث اخر قبله لا الى اول وذلك قد
ابطلناه والثاني ان السبب عند حصول الشرط لا يكون موجباً وجود
المشروط وعند زوال الشرط يوجب وجود المشروط فموجبيته لوجود المشروط
حكم قد تجدد بعد ان لم يكن فاما ان يحتاج الى العلة او لا يحتاج والثاني

باطل لامتناع استغناء الحكم المتجدد عن المؤثر فبقي ان يكون ذلك الحكم
محتاجا الى العلة فعلته لا تخلو اما ان تكون عدمية او وجودية لا جايز
ان تكون عدمية لامتناع استناد الاحكام الثبوتية الى الامور العدمية
فبقي ان يكون العلة امرا وجوديا وذلك لا يخلو اما ان يكون مقارنا لتجدد
ذلك الحكم او سابقا عليه فان كان مقارنا فاما ان يكون هو معلوله
وهو محال لاستحالة الدور واما ان يكون شيئا اخر والكلام فيه كالكلام
في الاول فيفضي الى احتياج كل حادث الى حادث اخر مقارن له الى غير النهاية
واما ان كان سابقا عليه فهو باطل لوجهين احدهما ما بينا ان العلة
المؤثرة في وجود الشيء لزم ان تكون مقارنا له واولى الناس بذلك
هم الفلاسفة لانهم يجوزون حادثا قبل حادث لا الى اول فلو جوزنا
استناد الممكن الى موجود سابق عليه لانسد عليهم اثبات واجب الوجود
لاحتمال ان يقال ان كل ممكن استند في وجوده الى ممكن اخر سابق عليه
لا الى اول من غير ان يكون هناك حاجة الى موجود واجب الوجود وثانيهما
ما بينا من امتناع حوادث لا اول لها فثبت ان القول باسناد العالم الى علة
موجبة يودي الى اقسام فاسدة فيكون القول به فاسدا فان قيل لا نسلم
ان اسناد العالم الى المؤثر الموجب يفضي الى اقسام فاسدة قوله لان ذلك
الموجب اما ان يكون قديما او حادثا وهما باطلان قلنا لا نسلم انه يمتنع
ان يكون حادثا والكلام فيه قد مر ثم ان سلمنا انه لا يجوز ان يكون
حادثا فلم لا يجوز ان يكون قديما قوله لان صدور العالم عن ذلك الموجب
القديم اما ان يكون موقوفا على شرط او لا يكون قلنا لم لا يجوز ان لا
يكون موقوفا على شرط قوله لان العلة القديمة متى لم يتوقف صدور
معلولها عنها على شرط لزم قدم المعلول قلنا لا نسلم وبيانه بالاجمال
والتفصيل اما الاجمال فانكم اما ان تثبتوا لصحة حدوث الحوادث بداية
او لا تثبتوا فان اثبتم لها بداية فلم لا يجوز ان يقال العالم حين ما لم يوجد
لم يكن عدمه لاجل ان مؤثره ليس موجب بالذات بل لاجل انه لم يحصل
في ذلك الوقت صحة حدوثه وان قلتم انه لا بداية لصحة حدوث
الحوادث فحينئذ يكون وجود العالم في الازل غير ممتنع وعلى هذا
لا يمكن الجزم بحدوثه واذا تعذر الجزم بالحدوث لا يمكنكم الاستدلال
بحدوثه على امتناع ان يكون مؤثره موجبا واما التفصيل فهو ان نقول

لم لا يجوز ان يقال ان الموجب وان كان ازليا الا ان حقيقته تقتضي
وجود ذلك المعلول في وقت مخصوص دون الوقت الذي قبله
فما الدليل على فساد هذا الاحتمال ثم الذي يدل على انه محتمل امران
الاول انكم اذا جعلتم العالم محدثا صادرا عن مؤثر قادر فلا يخلو
اما ان تقولوا بان ذلك القادر كان يمكنه ايجاد العالم قبل ذلك الوقت
او ما كان يمكنه ذلك فان كان لا يمكنه ذلك فامتناع حدوث العالم
في الوقت الذي قبله اما ان يكون لاجل انه في نفسه كان ممتنعا ثم
انقلب بعد ذلك ممكنا واما ان يكون لان حقيقة ذلك المؤثر تقتضي
كونه مؤثرا في ذلك الوقت دون وقت اخر فان كان الاول كانت تلك
الحقيقة لذاتها مقتضية لكونها ممكنة الوجود في وقت معين دون ما
قبله واذا عقل ذلك فليعقل كون العلة القديمة موجبة للعالم في وقت
معين دون ما قبله وان كان الثاني فكذلك ايضا لانه اذا جاز ان يكون
حقيقة ذلك المؤثر تقتضي كونه قادرا على ايجاد العالم في وقت معين
دون ساير الاوقات جاز ايضا ان يكون حقيقة ذلك المؤثر الموجب
تقتضي ايجاد العالم في وقت معين دون ساير الاوقات واما ان قيل
ان القادر كان يمكنه ايجاد العالم قبل الوقت الذي اوجده فيه فلا
يخلو اما ان يكون تخصيصه ايجاد العالم بذلك الوقت لا لمرجح او لمرجح
فان كان لمرجح فحينئذ يكون المؤثر القديم مع استواء نسبة اقتضاء
حدوث العالم الى جميع الاوقات يكون قد رجح بعض الاوقات على بعض
لا لمرجح واذا عقل ذلك فلم لا يجوز ان يقال الموجب القديم نسبته الى
جميع الاوقات واحدة ومع ذلك فانه يترجح بعض الاوقات على البعض
لا لمرجح واما ان قيل القادر لا يرجح وقتا على وقت الا لمرجح يخصص
ذلك الوقت فنقول اذا عقل اختصاص الوقت المعين بمرجح يقتضي صدور
العالم عن القادر الازلي في ذلك الوقت دون ساير الاوقات فلم لا
يجوز ان يكون ذلك المرجح سببا لان يصدر العالم في ذلك الوقت المعين
عن الموجب الازلي الثاني ان القدرة عند المعتزلة توثر في وجود الفعل
في الحالة الثانية والاعتمادات تقتضي حركات متاخرة عنها في الزمان
والنظر يقتضي علما يستحيل ان يوجد مقارنا له واذا عقل تقدم الموجب
على الموجب بلحظة واحدة فلم لا يجوز تقدمه عليه باوقات كثيرة وايضا

فلان فعل الواجب سبب لاستحقاق المدح والثواب لا الى نهاية
وفعل القبيح سبب لاستحقاق الذم والعقاب لا الى نهاية على مذهب
المعتزلة ففي هذه الصورة يجوز تاخر المعلول عن العلة تاخرا لا نهاية له
مع ان العلة وهي فعل الواجب وفعل القبيح غير موجود في شي من هذه
الاوقات اصلا فلان يعقل ذلك مع كون العلة موجودة في تلك الاوقات
كان اولى ثم ان سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يكون صدور الحادث
عن القديم مشروطا بشرط حادث يتقدمه لا الى اول والكلام فيه ما
مضى في تلك المسئلة وقوله ثانيا السبب لا يكون موجبا لذلك المعلول
الحادث عند وجود الشرط ويصير موجبا له عند عدمه فتلك الموجبية
تستدعي علة قلنا الموجبية متى تستدعي موثرا اذا كان لها وجود في
الخارج ام اذا لم يكن م ع بينا ان موجبية الشي للشي لو كانت امرا وجوديا
لكانت اما ان تكون واجبة لذاتها او لا تكون والاول باطل لان الموجبية
حكم اضافي والاضافات تابعة لغيرها في الخارج والذهن والتابع للغير
لا يكون واجبا بالذات وان كانت ممكنة فتستدعي لا محالة موثرا فيلزم
ان تكون موثرية الموثر في تلك الموثرية موجودا اخر ولزم التسلسل وهو
محال ومع تسليمه فالمقصود حاصل لانا نقول اما ان يكون الذات الموثرة
تقتضي لما هي هي امرا او لا تقتضي فان اقتضت لم يكن بين الذات وبين
ذلك الامر واسطة والا لكان الموثر هو تلك الواسطة لا الذات واذا
لم يكن بين الذات وبين ذلك الامر واسطة لم يكن موثرية الموثر في ذلك
الامر زايدا على الذات والا لكان ذلك الزايد متوسطا هذا خلف واذا
لم يكن هناك امر ما تقتضيه الذات اصلا فههنا يكون قولا بان الموثر
لا يوثر في شي اصلا ولا يقتضي امرا اصلا وذلك اخراج له عن كونه موثرا
فثبت بما ذكرنا ان الموثرية ليست امرا وجوديا بل هي امر ذهني اعتباري
واذا كان كذلك لم يكن بها حاجة الى الموثر فبطل ما ذكرتموه ثم ان سلمنا
ان ما ذكرتموه يقتضي كون الموثر قادرا الا ان ههنا شبهة توهم نقيض
ذلك وهي الشبهة المذكورة في مسئلة الحدوث والذي نزيده الان ان
نقول القادر لا بد وان يكون له تعلق بمقدور دون مقدور حتى يمكنه
ايجاد ذلك المقدور دون غيره والتعلق حالة نسبية اضافية فهذه الحالة
النسبية اما ان يكون لها وجود في الاعيان او لا يكون فان كان لها

وجود في الاعيان ومعلوم ان الاحوال النسبية يتوقف وجودها
على وجود كل واحد من الشيئين اللذين ينسب احدهما الى الاخر وهما
ههنا القادر والمقدور فيلزم ان يتوقف تعلق القادر بالمقدور
على تعين المقدور في نفسه ولا يكون كذلك الا اذا كان موجودا
في نفسه فاذا تعلق القادر بالمقدور يتوقف على وجود المقدور
فلو كان وجود المقدور مستفادا من تعلق القادرية به لزم الدور
وهو محال واما اذا لم يكن لذلك التعلق وجود في الاعيان لم يكن للقادر
تعلق بالمقدور فلا يكون موجدا له فيكون ذلك نفيا لكونه قادرا
وان سلمنا ان خالق العالم قادر ولكن لم لا يجوز ان لا يكون هو
الذي يثبت كونه واجبا لوجود بل يكون معلولا له والجواب قوله
لم لا يجوز ان يتاخر المعلول عن العلة القديمة قلنا لان اقتضاء تلك
العلة لذلك المعلول اما ان يكون موقوفا على امر اخر او لا يكون فان
توقف كان اقتضاؤه لذلك المعلول مشروطا وان لم يتوقف وجب
ان يحصل معه المعلول لحصول المقتضي بتمامه قوله يحتمل ان يقال المقتضي
يقتضي لذاته حصول ذلك المعلول في الوقت الفلاني قلنا على هذا
التقدير يصير اقتضاء المقتضي مشروطا بحضور ذلك الوقت فيكون
ذلك من القسم الذي يكون فيه اقتضاء المقتضي للمعلول مشروطا بشرط
قوله اما ان تحكموا بان للصحة بداية او لا تحكموا قلنا عندنا لا بداية
للصحة ومع ذلك لا يلزم صحة كون العالم ازليا كما ان الحادث بشرط
كونه مسبوقا بالعدم لا بداية لصحة حدوثه مع استحالة دخوله في
الازلية لاستحالة الجمع بين الاولية وعدم الاولية وكما انه لا
نهاية لصحة تاخر بقاء الشي وان كان لا يلزم منه دخوله في نفي الاخر
لا يقال انكم اذا سلمتم استحالة كون العالم ازليا فحينئذ لا يلزم من كون
موثره موجبا كون العالم قديما لان وجود المعلول كما يتوقف على وجود
العلة يتوقف على كونه في نفسه ممكن الوجود لانا نقول هب انه لا
يلزم من كون الموثر موجبا كونه ازليا اما لو قدرنا حدوث العالم
قبل الوقت الذي حدث فيه بتقدير عشرة ايام لا يلزم من ذلك
دخوله في الازلية واذا كان حدوثه على هذا الوجه ممكنا ثم لم يكن
كذلك علمنا ان عدم حدوثه على هذا الوجه لم يكن لعدم الامكان بل

لعدم المقتضى قوله اذا جاز ان يختص القادر ببعض الاوقات بحدوث
العالم مع تساويه بسائر الاوقات جاز مثله فى الموجب قلنا قد بينا
فى مواضع ان المرجع فى هذه القضايا الى صريح العقل والعقل يحكم بان
الجائع اذا وضع عنده قرص متساوى الاطراف والجوانب فانه يبتدئ
باحد الجوانب من غير مرجح يختص بذلك الجانب ولا يجد العقل مانعا الذى
حاكما بفساده واما اذا قدرنا نارا توسطت اجساما فالبديهة تشهد على انه
ثم قدرنا انها سخنت ما على يمينها بقدر شبر فان العقل يقتضى كونها مسخنة
لساير الجوانب على ذلك الحد وهذا امر يجده العاقل من نفسه بالضرورة
واذا حكمت البديهة بالفرق بين الصورتين كانت محاولة الجمع بعد ذلك
عنادا قوله المعتزلة جوزوا تقدم بعض المؤثرات على اثارها قلنا هذه
الصورة ممنوعة على مذهب الاشعرى والمنع ههنا اسلم قوله لا يجوز
ان يكون صدور الحادث عنه مشروطا بحادث اخر سابق عليه قلنا
لما مضى من فساد القول بحوادث لا اول لها وايضا يلزم احتياج موجبية
لذلك الاثر الحادث الى مؤثر قوله المؤثرية امر غير وجودى فلا يستدعى
علة قلنا الكلام عليه من وجوه ثلاثة الاول لا نسلم ان المؤثرية ليست
امرا وجوديا وبيانه ان المعقول من مؤثرية قدرة الله تعالى شئ غير المعقول
من قدرة الله تعالى ومن ذلك العقل لانا قد نعقل حقيقة قدرة الله تعالى
وان كنا لا نعلم كونها مؤثرة فى فعل العبد وقد نعلم المؤثرية وان لم يخطر
ببالنا قدرة الله وكذلك قد نعقل فعل العبد وان لم نعلم مؤثرية قدرة الله فيه
وقد نعلم مؤثرية قدرة الله وان لم نعلم فعل العبد فظهر ان حقيقة المؤثرية مغايرة
لحقيقة ذات المؤثر وحقيقة ذات الاثر فنقول هذه المؤثرية اما ان تكون
امرا عدميا او وجوديا والاول باطل لان المؤثرية واللامؤثرية لكونهما
نقيضين يجب ان يكون احدهما ثبوتيا وبديهة العقل شاهدة بان
اللامؤثرية عدمية فالمؤثرية امر ثبوتى فهذا ما يمكن ان يتمسك به
فى بيان كون المؤثرية امرا ثبوتيا وللقائل ان يقول انها امر اعتبارى
كما ذكرتموه فى الصحة يدل عليه ان مؤثريته المؤثر فى تلك المؤثرية امر
اعتبارى لا محالة دفعا للتسلسل واذا عقل ذلك فليعقل ههنا مثله
الثانى ان نقول المقتضى لوجود المشروط ان كان حاصلا بتمامه عند وجود
الشرط السابق فحينئذ يكون المعلول متخلفا عن المقتضى المستكمل لجميع جهات

العلية وذلك قد ابطلناه وان لم يكن حاصلا ثم تمت جهات العلية
فاستتمامها اما امر وجودى او عدمى ويعود التقسيم المذكور الثالث ان
حدوث كل واحد من الحوادث ان كان مشروطا بزوال ما قبله فزوال
ما قبله اما ان يكون لذاته وهو محال ظاهر لاستحالته او لعدم المؤثر
وهو ايضا محال لان مؤثره قديم ممتنع الزوال او لطريان مانع وذلك
يؤدى الى الدور لان زوال السابق مشروط بطريان اللاحق المشروط
طريانه بزوال السابق وذلك محال قوله هذا معارض بالشبه المذكورة
فى مسئلة الحدوث قلنا قد سبق الجواب عنها هناك قوله القادر لا بد له
من التعلق وذلك التعلق امر نسبى فيتوقف وجوده على وجود المقدور
قلنا نحن نعلم بالضرورة صحة علمنا بالمعدومات واقتدارنا عليها فعلمنا
ان هذا التعلق لا يتوقف على وجود المتعلق به قوله لا يجوز ان يكون
القادر غير ما هو واجب الوجود قلنا الجواب عنه قد مر فى مسئلة كونه
واجب الوجود والله اعلم المسئلة الثانية فى ان قادرية الله تعالى
ازلية والدليل عليه ان قادرية الله تعالى اما ان تكون عين ذاته او ما
ان لا تكون فان كان الاول وذاته تعالى ازلية فقادريته ايضا ازلية
وان كان الثانى فتلك القادرية اما ان تكون واجبة لذاتها او لا تكون
فان كان الاول فهى ازلية وان كان الثانى فلا بد لها من مؤثر وذلك
المؤثر اما ذاته او غيره فان كان الاول فاما ان يتوقف اقتضاء ذاته
لتلك القادرية على شرط او لا يتوقف فان لم يتوقف وذاته ازلية
كانت قادريته الصادرة عنها كذلك وان توقف فذلك الشرط اما ان
يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم من ازلية ذاته وازلية ذلك
الشرط ازلية قادريته وان كان حادثا كان حدوثه المختص بوقت معين
دون ما قبله او ما بعده لا بد وان يكون للقادر على ما مر فيكون قادرية
ذلك القادر سابقة على حدوث الحادث الذى هو شرط تجدد قادرية
القادر الاول ثم الكلام فى قادرية القادر الثانى كالكلام فى الاول
فيلزم التسلسل وهو محال او ينتهى الى قادر لا يكون اتصافه بالقادرية
مشروطا بشرط حادث وهو القسم الثانى وهو قولنا ان اقتضاء ذات
القادر لقادريته غير مشروط بحدوث حادث فحينئذ يلزم من دوام
ذاته دوام تلك القادرية واما ان قلنا ان ذاته لا تقتضى تلك القادرية

كان حصول تلك القادرية له لابد وان تكون لموثر قادر والكلام فيه
كالكلام في الاول ولزم التسلسل وهو محال فلا بد من الانتها الى قادر
غني في اتصافه بالقادرية عن غيره وهو الاله جل شانه فان قيل لا معنى
لكون الذات قادرة الا كونها بحيث يصح منها احداث الحوادث وهذه
الصحة غير حاصلة في الازل فكيف يكون قادرا في الازل فلئن قلتم القدرة
هي الصفة التي يترتب عليها هذه الصحة فيما لا يزال فنقول اما اولا فنحن
نمنع ثبوت تلك الصفة بل المعقول من القدرة نفس هذه الصحة فاذا
لم تكن هذه الصحة حاصلة في الازل لم يكن مسمى القدرة حاصلا واما
ثانيا فبتقدير تسليمه نعارض ما ذكرتموه في القدرة بجانب الصحة فان
تلك الصحة لما كانت متجددة فهي ان كانت غنية عن الموثر فليكن اصل
القدرة كذلك وان احتاجت الى الموثر فذلك الموثر ان كان في اقتضائه
لتلك الصحة غنيا عن الشرط مع انه لم يكن هذه الصحة دائما بدوام ذلك
الموثر فليكن الامر كذلك في اصل القادرية وان كان لا بد فيه من شرط
فكيف ما عقل ذلك في الصحة فليعقل مثله في اصل القدرة والله الموفق
والجواب ان القادرية صفة ثبوتية واما الصحة فقد بينا غير مرة
انها ليست من الامور الثبوتية بل هي من الامور الفرضية الاعتبارية
فظهر الفرق والله الموفق المسئلة الثالثة في انه تعالى قادر على كل الممكنات
والدليل عليه انه لو كان علة صحة كون بعض الاشيا مقدورا للباري
تعالى حاصلة في كل الممكنات لصح في كل الممكنات ان يكون مقدورا
للباري تعالى والاول حق فالثاني مثله بيان الشرطية ان العلة لا تنفك
عن المعلول فلو كانت علة هذه الصحة عامة في كل الممكنات وجب عموم
هذه الصحة فيها باسرها وبيان ان تلك العلة عامة ان علة صحة كون
الشي مقدورا للباري تعالى هو الامكان وانه حكم عام في كل الممكنات
وانما قلنا ان علة هذه الصحة هي الامكان لان كل حكم وجهة للشي
فاما ان يكون ذلك الشي من ذلك الوجه واجبا او ممتنعا او ممكنا
والاولان يحيلان المقدورية فلا يكونان علة لصحة المقدورية
واذا بطل ذلك لم يبق الا ان يكون المحوج هو الامكان واما ان الامكان
مشترك بين الممكنات كلها فهو امر قد تقرر غير مرة فثبت ان علة صحة
مقدورية الله تعالى عامة في كل الممكنات فثبت لكلها ذلك الحكم فان

قيل لا نسلم ان صحة المقدورية امر ثبوتي وان سلمنا ذلك ولكن لا
نسلم انها من الامور المعللة وسيأتي تقرير هذين السوالين في مسئلة
الروية وان سلمنا ذلك فلا نسلم ان تلك العلة هي الامكان قوله كل
امر يعتبر فاما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا والاولان يحيلان
المقدورية فبقي ان يكون الثالث علة للمقدورية قلنا هذه مغالطة
لانه حق ان كل امر فانه لا يخلو عن الوجوب والامتناع والامكان لكن
ليس يحق ان كل حقيقة فهي لا تخلو عن ان يكون احدى هذه الثلاثة اذ
ماهية الجسم مثلا مخالفة لماهية الوجوب والامتناع والامكان وكذا
ماهية السواد والبياض والحجر والمثلث وكذا ماهية كل واحد من
الحقايق التي لا نهاية لها مخالفة لماهيات هذه الثلاثة بل تلك الماهيات
لا تنفك عن احد هذه الامور الثلاثة لكن ليس كل ما لا ينفك الشي عنه
فهو عين ذلك الشي واذا كان كذلك فلا يلزم من حذف الوجوب والامتناع
عن العلية تعين الامكان لتلك العلية وان سلمنا ان المقتضي لهذه الصحة
هو الامكان لكن لا نسلم ان الامكان وصف عام على ما سيأتي تقريره في
مسئلة الروية وان سلمنا انه امر مشترك ولكن لم لا يجوز ان يكون
اقتضاؤه لتلك الصحة مشروطا بشرط خاص وهو كونه مضافا الى ماهية
مخصوصة ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم انه يلزم من اشتراك الممكنات
باسرها في الامكان اتصافها بصحة مقدورية الله تعالى بيانه ان ما ذكرتموه
لو اقتضى كون كل الممكنات مقدورا لله لوجب صحة كون كل الممكنات
مقدورا للعبد لان الشي الذي هو مقدور العبد انما يصح كونه مقدورا
له لامكانه والامكان مشترك بين الكل فيلزم صحة كون الكل مقدورا
له وكذلك العالمية انما تكون معللة بالعلم لامكانها والامكان مشترك
فوجب صحة كون جميع الممكنات معللة بالعلم وكذا العلم انما يكون مشروطا
بالحياة لكونه ممكنا اذ لو كان واجبا لذاته لكان غنيا عن كل ما عداه ثم
ان الامكان عام فيجب صحة كون كل الممكنات مشروطا بالحياة حتى يكون
الحياة ومحلها وشرايطها مشروطة بالحياة نفسها وذلك محال وان
سلمنا اشتراك الممكنات باسرها في صحة مقدورية الله تعالى ولكن الصحة
عايدة الى المقدور او الى القادر مع بينا ان الصحة العايدة الى المقدور
مغايرة للصحة العايدة الى القادر بدليل ان القادر يصح منه فعل الممكن

دون المحال فلولا امتياز الممكن عن المحال بحكم عايد اليه والا لم يكن صحة
صدور الممكن منه اولى من صحة صدور المحال واذا ثبت تغاير الصحتين
فمن المحتمل ان يكون الصحة العايدة الى المقدور مشتركة بين كل الممكنات
ولكن الصحة العايدة الى القادر لا تكون ثابتة لقدرة الله تعالى بالنسبة
الى الكل او ليس بمستبعد ان تكون تلك القدرة لذاتها تقتضي التمكن من
ايجاد بعض المقدورات دون البعض كما ان العلم الحادث يقتضي التعلق
بمعلوم خاص دون غيره وان كانت المعلومات باسرها مشتركة في صحة المعلومية
ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي كون الممكنات باسرها مقدورة لله تعالى
لكن ههنا ما يمنع من ذلك واعلم ان جميع الفرق الخارجة عن الاسلام مثل
الفلاسفة والثنوية والصابئة والنصارى والمجوس ينكرون كونه تعالى
قادرا على كل الممكنات واما المسلمون واكثر المعتزلة ينكرون ايضا
كون الباري كذلك ونحن نجيب اولا عن هذه الاسئلة ثم نعقبها بايراد
شبه هذه الفرق والجواب قوله الصحة ليست حكما ثبوتيا قلنا هب
ان الامر كذلك الا انها امر عقلي حكم العقل باختصاص بعض الاشياء بها
دون البعض فيستدعي مناطا قوله لم لا يجوز ان لا يكون من الامور المعللة
قلنا نحن نعلم بالضرورة ان الصحة ليست من الامور المستقلة بنفسها بل لا بد
من امر تكون الصحة عارضة له ومتى كان كذلك وجب تعليلها قوله حق
ان الماهيات لا تخلو عن هذه الاعتبارات لكن ليس بحق ان الماهيات ليست الا
احد هذه الثلاثة قلنا لا نزاع فيما ذكرتموه ولكن كل ماهية تعتبر فان
كانت تلك الماهية من حيث انها توجد تكون ماخوذة مع الوجوب والامتناع
استحال احتياجها من ذلك الوجه الى المؤثر لان تحقق الحاجة مع ما يحيل
الحاجة محال وان لم تكن ملحوقة لا بالوجوب ولا بالامتناع فلا بد وان
تكون ملحوقة بالامكان فلا يخلو اما ان يكون المحوج هو الامكان او
الامكان مع ذلك الملحوق والثاني باطل لان الامكان كاف وحده
في الاحواج والحكم اذا حصل عقيب مجموع امور ويكون واحدها كافيا
فيه كان مستندا لا محالة الى ذلك الكافي فثبت ان الحاجة مستندة الى
الامكان فقط قوله لا نسلم ان الامكان وصف عام قلنا لانه يمكن تقسيمه
الى امكان الجوهر وامكان العرض فما به القسمة هو انتسابه الى هذه الماهيات
ومورد القسمة هو اصل الامكان ونحن نعلم بالضرورة ان المورد يجب

ان يكون مشتركا بين القسمين قوله لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه صحة
مقدورية لله تعالى مشروطا بشرط خاص قلنا لما مر ان الامكان وحده
كاف في الاحواج فلا يمكن توقيفه على الغير قوله باطل بصحة قدرة
العبد على كل الممكنات قلنا هذا انما يلزم لو اثبتنا للعبد قدرة مؤثرة
ونحن لا نقول بذلك بل نستدل على انه ليس للعبد قدرة مؤثرة بهذه
الدلالة ولا نقول ايضا بالاحوال ولا بالعلة والمعلول فسقط الاشكال
واما الشرط فهو بالحقيقة علة لتحقق الامكان لان المشروط محتاج اليه
لامكانه مثلا العلم يكون ممتنع الحصول قبل الحياة ثم ان حصول الحياة
علة لحصول امكان حصول العلم ونحن نجوز ان يكون للاحكام المتماثلة
علل مختلفة قوله هب ان الامكان يقتضي اشتراك المتماثلات في صحة
مقدورية الله تعالى لكن لم قلتم ان قدرة الله تعالى تقتضي صحة صدور
تلك الاشياء عنه قلنا لانه لما ثبت ان الممكنات مشتركة في صحة مقدورية
الله تعالى فحينئذ يكون نسبة قدرة الله تعالى الى بعضها كنسبتها الى الباقي
لان انتساب الشيء الى الشيء كانتسابه الى مثله فاذا كانت الممكنات باسرها
مشتركة في صحة تعلق قدرة الله تعالى بها وجب صحة تعلق قدرة الله تعالى
بها باسرها قوله المعلومات باسرها مشتركة في صحة كونها معلومة ثم
لم يلزم من تعلق العلم الحادث ببعضها تعلقها بكلها قلنا الفرق ظاهر
لان المعلوم الذي تعلق العلم الحادث به لم يدل الدليل على انه انما صح
كونه متعلقا بذلك العلم الحادث لاجل وصف مشترك بينه وبين كل المعلومات
بل من المحتمل ان يكون كونه بحيث يصح تعلق ذلك العلم به انما كان لامر غير
مشترك بينه وبين غيره فلا يلزم من صحة تعلق ذلك العلم به صحة تعلقه
بغيره بخلاف مسئلتنا فانا قد دللنا على ان ما لاجله صح في مقدور الله تعالى
كونه مقدورا له امر مشترك بين الممكنات فظهر الفرق والله اعلم بالصواب
المسئلة الرابعة في انه لا موجد الا الله تعالى ذهب ابو الحسن الاشعري الى
انه لا موجد الا الله تعالى والخلاف فيه مع الجمهور من المخالفين كالفلاسفة
والصابئة والمنجمين والثنوية والطبايعية والنصارى ومع كثير من المسلمين
وهم المعتزلة وتفصيل القول فيه ان نقول من اثبت مؤثرا سوى الله تعالى
فذلك المؤثر اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا والقسم
الثالث هو مذهب الفلاسفة فانهم يثبتون العقول ويزعمون انها هي المؤثرة

فى وجود الافلاك والعناصر والقسم الثانى وهو ان يكون المؤثر شيئا
جسمانيا فهم القائلون بالمعانى القائمة بالذوات المقتضية صفات
لتلك الذوات كالحركة والسكون المقتضية للمتحركية والساكنية
والقسم الاول وهو ان يكون المؤثر جسما فذلك الجسم اما ان يكون
عنصريا او فلكيا او لا عنصريا ولا فلكيا وهذا القسم الثالث هو مذهب
الثنوية فانهم اضافوا حدوث العالم الى النور والظلمة وكيفية امتزاج
احدهما بالاخر واما القسم الثانى وهو ان يجعل المؤثر هو الفلك فالقائلون
به هم الفلاسفة والصابئة وجمهور الاحكاميين فانهم زعموا ان
الافلاك احياء ناطقة وكذلك الكواكب وان الله تعالى قد فوض تدبير هذا
العالم السفلى اليها واما القسم الاول وهو ان يجعل المؤثر جسما عنصريا
فهو اما ان يكون من الجمادات او من الحيوانات فان كان من الجمادات
فالقائلون بذلك هم الطبايعية فانهم زعموا ان العناصر الاربعة موصوفة
بطبايع متفاعلة ويحدث من تفاعلها انواع الحوادث واما ان كان
من الحيوانات فالقائلون بذلك فريقان احدهما النصارى فانهم يجعلون
الانسان الها مدبرا لهذا العالم كما قالوا فى حق عيسى عليه السلام والثانى
المعتزلة فانهم زعموا ان الحيوانات موجدة لافعال انفسها تارة بالمباشرة
وتارة بالتوالد وهم ايضا على ثلاثة اقسام منهم من زعم ان البارى تعالى
قادر على عين ما يوجده العبد ويجوز وجود مقدور واحد بين قادرين
وهذا مذهب ابى الحسين البصرى ومنهم من زعم ان البارى تعالى يستحيل
ان يكون قادرا على عين مقدور العبد ولكنه قادر على مثل مقدور العبد
وهو مذهب ابى على وابى هاشم ومنهم من زعم ان فى مقدور العبد
ما لا يكون الله تعالى قادرا على مثله ولا على جنسه وهو مذهب النظام
فانه زعم انه تعالى غير قادر على الجهل والكذب والظلم اصلا ومذهب
البلخى ايضا فانه زعم ان الله تعالى لا يقدر على ان يخلق فينا علما ضروريا
بما علمناه بالاكتساب فهذه كيفية ضبط مذاهب المنكرين لعموم قدرة الله
تعالى وقد جعلنا الكلام فى هذا الباب على قسمين الاول فى الكلام مع
الخارجين عن الاسلام وفيه فصول تسعة الفصل الاول فى الرد على
الفلاسفة اعلم انهم لما طعنوا فى كون البارى تعالى فاعلا بالاختيار بالوجوه
التى حكيناها عنهم فيما مضى واعتقدوا كونه موجبا بالذات ثم بينوا

امتناع

امتناع كون حقيقته مركبة بوجه ما زعموا بعد ذلك ان الواحد لا
يصدر منه الا الواحد ثم بنوا على هذا الاصل قولهم فى العقول والنفوس
فلنذكر اولا ما احتجوا به على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وعمدة
ما تمسكوا به امور اربعة اولها وهو الذى عليه يعولون وبه يقولون
ان قالوا ان مفهوم ان كذا صدر عنه آ مغاير لمفهوم ان كذا صدر
عنه ج فانه يصح ان يعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهذان المفهومان
اما ان يكونا داخلين فى ماهية العلة او خارجين عنها او احدهما يكون
داخلا والاخر خارجا فان كان الاول كانت ماهية العلة الغير المركبة
مركبة هذا خلف وان كان الثانى فمن المعلوم ان اللوازم غير مستقلة
بانفسها بل تكون محتاجة الى الملزوم والمحتاج الى الغير ممكن لذاته والممكن
لذاته لا بد له من سبب والسبب ان كان غير ذات الملزوم فهو محال لوجهين
اما اولا فلان عند فرض ارتفاع ذلك الغير يرتفع ذلك اللازم مع بقاء
الملزوم فلا يكون اللازم لازما واما ثانيا فلانه لو عقل تعليل اللوازم
بغير ماهيات الملزومات فى الجملة ولكن ذلك فى هذه الصورة محال لان
الكلام فى صدور المعلولات عن العلة الاولى وليس هناك شى اخر يكون
علة لثبوت تلك اللوازم لها فثبت ان هذين اللازمين لا بد وان يكونا
معلولى تلك العلة وحينئذ يكون مفهوم انه صدر عنها احد اللازمين
غير المفهوم انه صدر عنها اللازم الاخر فان كان هذان المفهومان
ايضا من قبيل اللوازم فاما ان ينتهى الى اختلاف فى الماهية فتكون
الماهية مركبة او لا ينتهى فيكون هناك لوازم مترتبة لا نهاية لها وذلك
محال وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان ماهية العلة لما هى هى اما
ان تقتضى امرا او لا تقتضى فان اقتضت امرا لم يكن بينها وبين ذلك الامر
متوسط فيكون واسطة ذلك اللازم لازما بغير وسط وهو مطلوبنا وان
لم يقتض امرا لم تكن تلك الماهية مؤثرة فى امر ما وذلك يخرجها عن كونها
علة مؤثرة فثبت انه لا يمكن ان يكون المفهومان المختلفان لازمين
خارجين واما ان كان احدهما داخلا فى الذات والاخر خارجا عنها
فالداخل فى الذات لا يكون معلولا للذات والخارج عنها هو المعلول فيكون
تلك الذات مركبة ومع تركبها يكون الصادر عنها واحدا فثبت ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وثانيها وهو انه لو صدر عنه شيئان هما احد

ليس هو الاخر فيكون قد صدر عنه شي وما ليس بذلك الشي وهو تناقض
وثالثها انا اذا عرضنا جسماً على النار فسخنه وعلى الما فبرده فيستدل
باختلاف الاثرين على اختلاف المؤثرين فكيف لا يستدل باختلاف الاثرين
على تغاير المؤثرين ورابعها وهو ان العلة ملايمة للمعلول والشي الواحد
لا يلايم شيئين مختلفين هذا مجموع ما تمسك الفلاسفة به في بيان
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيقال في الجواب عما تمسكوا به اولا
كما ان مفهوم ان العلة صدر عنها احد المعلولين مخالف لمفهوم انه صدر
عنها المعلول الاخر فكذلك مفهوم ان الشي سلب عنه شي مخالف لمفهوم
انه سلب عنه شي اخر فان كان اختلاف المفهوم في صدور الاثرين
يقتضي ان لا يصدر عن الشي الواحد الا اثر واحد فكذلك اختلاف المفهوم
في السلبين يقتضي ان لا يسلب عن الشي الواحد الا امر واحد وذلك
باطل لانه لو لم يسلب عن الحقيقة الواحدة الا امر واحد لكان ما عدا
ذلك الواحد غير مسلوب عنه بل يكون موجباً عليه فكل حقيقة بسيطة
وجب ان تكون هي بعينها نفس ما عدا ذلك الواحد من الحقايق التي لا نهاية
لها فيلزم ان يكون الشي كلما كان اقوى بساطة ان يكون اكثر تركيباً
وذلك باطل بالبديهة ولما بطل ذلك علمنا ان اختلاف المفهومين
عند اختلاف السلبين راجعان الى المسلوبين لا الى المسلوب عنه فكذا
اختلاف المفهومين عند التاثيرين راجعان الى نسبتي المؤثر لا الى المؤثر
نفسه وايضاً مفهوم ان زيداً متكلم مخالف لمفهوم ان زيداً ساكت فليلزم
منه ان يكون الموصوف بالمتكلمية غير الموصوف بالساكتية فلما لم يلزم
ذلك فكذلك ههنا وايضاً مفهوم ان الواحد نصف الاثنين مخالف
لمفهوم انه ثلث الثلاثة فيلزم ان لا يكون الوحدة وحدة بل يكون لها
بحسب النسبة الى كل عدد جزء وهو باطل فكذلك ههنا ثم نقول اذا علمنا
ان العلة مؤثرة في شي فليس المعلوم ههنا العلة فقط بل المجموع الحاصل
من العلة ومن ذلك الشي ومن نسبة العلة اليه واذا علمنا انها مؤثرة
في شي اخر كان المعلوم مجموعاً اخر وذلك مما لا نزاع فيه ولكن لم قلتم
ان العلة الماخوذة في احد المجموعين ليست هي العلة الماخوذة في المجموع
الاخر والنزاع ما وقع الا فيه وما ذكروه لا يفيده ويقال في الجواب
عما تمسكوا به ثانياً انه ليس صدور الشي عن العلة مناقضاً لصدور ما ليس

ذلك الشي عن تلك العلة بل المناقض له هو لا صدور ذلك الشي عنها
والدليل على هذا الفرق ان اتصاف الجسم بالحركة لا يناقض اتصافه
بالسواد الذي ليس بحركة وان كان يناقض لا اتصافه بالحركة فظهر ان
ذلك مغالطة ويقال في الجواب عما تمسكوا به ثالثاً انا لم نحكم باختلاف
الما والنار لمجرد اختلاف الاثرين بل لاجل انه لما لم يحصل التبريد من
النار والتسخين من الماء وتخلف اثر كل واحد منهما عن الاخر علمنا ان ماهية
كل واحد منهما مخالفة لماهية الاخر فان الماهيات المتحدة في الحقيقة لا بد
وان تشارك في اللوازم فالحاصل ان دليل اختلاف الطبيعتين تخلف
الاثرين لا اختلاف الاثرين ويقال في الجواب عما تمسكوا به رابعاً ان
الملايمة لا بد من تفسيرها بالمماثلة فهذه المماثلة اما ان تكون معتبرة
من الجهة التي باعتبارها صارت العلة علة وحينئذ لا تكون العلة بالعلية
اولى من العكس او من غير تلك الجهة فتكون المماثلة مرعية من الجهة
التي هي اجنبية عن العلة وذلك لا يمكن اعتبارها فظهر انه لا يمكن اعتبار
الملايمة بين العلة والمعلول ولئن سلمنا امكانه ولكن يجوز ان يشترك
المعلولان في الوجه الذي يلايمان العلة فهذا هو الكلام المختص على هذه
الشبهة الضعيفة ومن احب الاستقصا فيه فعليه بكتبنا البسيطة
في هذا الباب ثم قالت الفلاسفة اذا ثبت انه لا يصدر عنه تعالى الا شي
واحد فنقول الممكنات اما ان تكون موجودة في محل مستغن في وجوده
عما يحل فيه واما ان لا تكون فالاول هو العرض والثاني هو الجوهر
وهو لا يخلو اما ان يكون موجوداً في محل وهو الصورة او لا يكون
وهو لا يخلو اما ان يكون محلاً وهو الهيولى او لا يكون وهو لا يخلو اما
ان يكون مركباً من الهيولى والصورة والمعلوم منه هو الجسم وان كان
غيره محتملاً نظراً الى التقسيم العقلي واما ان لا يكون وهو اما ان يكون
متعلقاً بالجسم تعلق التصرف والتدبير وهو النفس او لا يكون وهو العقل
فالممكنات اما جوهر او عرض والجواهر خمسة الهيولى والصورة والجسم
والعقل والنفس فاذا عرفت ذلك فالصادر الاول عنه تعالى يستحيل ان
يكون عرضاً والا لكان حصول الجوهر بواسطته فيكون الجوهر محتاجاً
اليه مع ان العرض محتاج الى الجوهر هذا محال ويستحيل ان يكون هيولى
لثلاثة اوجه اما اولاً فلانه لا حقيقة للهيولى الا انه قابل والقابل من

حيث انه قابل يستحيل ان يكون مؤثرا واما ثانياً فلان وجود الهيولى
بواسطة الصورة فلو كانت الهيولى هي الصادرة الاولى لكانت الصورة
محتاجة الى الهيولى فيلزم الدور واما ثالثا فلان نسبة الهيولى الى الصور
كلها واحدة فيستحيل ان تكون علة لصورة معينة والصادر الاول يجب
ان يكون علة لما بعده ويستحيل ان يكون الصادر الاول هو الصورة
الجسمية والا لكانت الهيولى معلولة للصورة فتكون مؤثرية الصورة
في الهيولى لا يكون بمشاركة من الهيولى لامتناع تقدم الشيء على نفسه
فتكون الصورة في مؤثريتها في الهيولى غنية عن الهيولى وما يكون في
مؤثريته غنياً عن الهيولى كان في ذاته ايضاً غنياً عنها فتكون الصورة
غنية عن الهيولى مطلقا فلا تكون الصورة صورة هذا خلف ويستحيل
ايضا ان يكون جسماً لانه مركب من الهيولى والصورة والتاثير في الشيء
مسبوق بالتاثير في اجزائه ويستحيل ايضا ان يكون نفساً لان النفس
هي التي انما تفعل بواسطة الجسم والصادر الاول يجب ان يكون مبدأ
الجسم ومبدأ الجسم يستحيل ان يكون فعله للجسم بواسطة الجسم لاستحالة
تقدم الشيء على نفسه فلم يبق الا ان يكون الصادر الاول عن الباري
عقلا واذا ثبت ذلك فنقول الصادر الاول من ذلك العقل اما ان
يكون ايضاً شيئا واحداً او لا يكون والاول باطل لان الكلام في ذلك
الشيء كالكلام فيما قبله فيلزم ان لا يصدر عن ذلك الثاني الا شيء
واحد وكذا القول في الثالث والرابع فيلزم ان لا يوجد شيئان
الا واحدهما علة قريبة او بعيدة للاخر وذلك باطل فان الانسان
ليس علة للفرس ولا بالعكس فاذاً لا بد وان يصدر عن الصادر الاول
شيئان وقد بينا ان ما يصدر عنه شيئان ففيه كثرة فاذاً في الصادر
الاول كثرة فتلك الكثرة ان انتسبت الى ماهيته مع ان ماهيته بسيطة
فيكون البسيط قد صدر عنه الكثرة هذا خلف وان الى الباري تعالى
فيعود المحال المذكور او يكون الصادر الاول من ماهية نفسه امر
ومن الباري تعالى امر اخر فاذا ضم ما له من ذاته الى ما له من الباري
تعالى حصلت هناك كثرة تصلح ان يكون مبدأً لصدور الكثرة عن الصادر
الاول وذلك هو الحق ثم ان الذي للصادر الاول من ذاته الامكان
والذي له من الباري تعالى هو الوجود واشرف الجهات يجب ان يجعل

مبدأ لاشرف المعلولات فلا جرم جعلنا وجود العقل الاول علة
لعقل اخر وجعلنا امكان العقل الاول علة لوجود الفلك الاقصى
وعلى هذا الترتيب يصدر عن كل عقل عقل وفلك الى ان ينتهي الى العقل
الفعال الذي هو المدبر ما تحت كرة القمر هذا حاصل كلامهم في كيفية
صدور الاشيا عن الباري تعالى والاعتراض عليه ان نقول لم لا يجوز
ان يكون الصادر الاول هو الهيولى **قوله** لا حقيقة للهيولى سوى
كونها قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون مؤثرا **قلنا** ما المراد من
قولكم لا حقيقة للهيولى سوى كونها قابلة ان عنيتم به ان تمام حقيقته
وماهيته هو القابلية فقط فهو باطل لان القابلية عبارة عن اتصاف
شيء بشيء وهذا الاتصاف نسبة عارضة للشيء بعد تحققه في نفسه
فما لم يكن هناك حقيقة متحققة في نفسها استحال ان يعرض لعقل كونها
قابلة لغيرها فعلمنا ان القابل يستحيل ان يكون تمام حقيقته هو القابلية
بل لا بد وان يكون له ماهية وحقيقة مستقلة بنفسها ثم تعرض لها
القابلية والدليل عليه ان النفس الناطقة لها ذات قائمة بنفسها وهي
قابلة للصور الكلية التي تحدث فيها واذا ثبت ذلك فلم لا يجوز ان تكون
تلك الحقيقة كما انها قابلة لذاتها فهي ايضا تكون لذاتها فاعلة ومؤثرة
واما حجتهم على ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معاً فسيأتي الاعتراض
عليه في مسئلة الصفات **قوله** الهيولى محتاجة الى الصورة في وجودها
قلنا لا نسلم فان الصورة في وجودها محتاجة الى الهيولى لانها حالة
فيها والحال محتاج الى المحل فلو كانت الهيولى محتاجة الى الصورة لزم
الدور وانه محال **قوله** الهيولى نسبتها الى كل الصور واحدة والصادر
الاول لا يمكن ان يكون كذلك **قلنا** لا نسلم ان الهيولى الفلكية نسبتها الى
كل الصور واحدة وكيف وهيولى كل فلك مخالفة بالنوع لهيولى الفلك
الاخر وغير قابلة الا لصورة ذلك الفلك ثم ان سلمنا ان الصادر الاول
يمتنع ان يكون هيولى فلم لا يجوز ان يكون صورة **قوله** لانها تكون علة
للهيولى وعليتها لا تكون بواسطة الهيولى فتكون الصورة في فاعليتها غنية
عن الهيولى فيجب ان يكون في ذاتها غنية عن الهيولى **قلنا** لم قلتم ان كل
ما كان غنياً عن الشيء في فاعليته يجب ان يكون غنياً في ذاته الستم تقولون
ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فهذه الشركة ان كانت بواسطة الهيولى

لزم تقدم وجود الهيولى على وجودها وان كانت لا بواسطتها معان
الصورة هيولانية فقد انتقض كلامكم ثم ان سلمنا ان الصادر الاول
لا يجوز ان يكون صورة فلم لا يجوز ان يكون جسما قوله الجسم مركب
من الهيولى والصورة قلنا لا نسلم وحجتهم على ذلك قد سبق الاعتراض
عليها في مسئلة الحدوث وان سلمنا ان الصادر الاول هو العقل
ولكن الكلام في انه كيف يصير مبدأ للكثرة قوله انه لامكانه مبدء
لوجود الفلك ولوجوده مبدء للعقل قلنا الكلام عليه من وجوه الاول
ان الامكان وصف عدمي وليس شيء من الاوصاف العدمية صالحة للمؤثرية
فالامكان لا يعقل ان يكون مؤثرا بيان الصغرى من وجوه خمسة الاول
لو كان الامكان امرا ثبوتيا لكان مشاركا للموجودات في وجوده ومخالفا
لها في حقيقته التي هي الامكان وما به المشاركة غير ما به المخالفة فوجود
الامكان زايد على حقيقته فاتصاف حقيقته بذلك الوجود اما ان يكون
من الواجبات فيكون الامكان واجب الوجود لذاته فلا يكون صفة
لغيره هذا خلف او يكون من الممكنات فيكون امكان الامكان زايدا عليه
والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل الثاني لو كان الامكان
امرا ثبوتيا فاتصاف الماهية بالامكان ليس لغيرها والا لزال الامكان
عنها بتقدير زوال ذلك الغير فحينئذ ينقلب الماهية الممكنة واجبة
او ممتنعة هذا خلف واذا كان اتصاف الماهية بالامكان لذاتها فلو كان
الامكان صفة ثابتة واتصاف الشيء بصفة موجودة مشروط بكون
الموصوف موجودا والا لكان يجوز في الجسم المتصف باللون والشكل
والمقدار ان يكون معدوما وذلك سفسطة واذا كان كذلك فيكون
وجود الممكن شرطا لثبوت صفة واجبة الحصول للممكن لذاته وكلما
كان كذلك كان واجب الحصول لذاته فيكون وجود الممكن واجب الحصول
لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف الثالث وهو ان المفهوم
من ان المحل يمكن اتصافه بهذا السواد غير المفهوم من انه يمكن اتصافه
بذلك السواد وتلك الحركة فاذا هذه الامكانات متغايرة فلو كانت
امورا وجودية لكان في المحل الواحد صفات وجودية غير متناهية
وانه محال الرابع ان الامكان لو كان وصفا ثبوتيا لكان لا يخلو اما ان
يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل لان الامكان صفة

اضافية ولا شيء مما هو كذلك بواجب وان كان ممكنا لذاته فاما
ان يكون له مؤثر او لا يكون والثاني باطل لاستحالة ترجح احد طرفي
الممكن على الاخر لا لمرجح فاذا له مؤثر فذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون
هو مجرد ماهيته او شيئا اخر والاول باطل لان اقتضاء ماهيته لوجود
امكانه اما ان يكون بشرط كون تلك الماهية موجودة فحينئذ يكون وجود
الممكن سابقا على امكانه هذا خلف او لا يكون فحينئذ يكون الشيء حال عدمه
علة لوجود غيره وهو محال ومحال ان يكون المؤثر في وجود امكانه شيئا
غير تلك الماهية لوجهين اما اولا فلان ما بالغير يرتفع عند ارتفاع ذلك
الغير فيجب ان لا تبقى الماهية ممكنة عند زوال علة امكانها هذا خلف
واما ثانيا فلان تاثير العلة الخارجية في الشيء مسبوق بكون ذلك الامر
في نفسه ممكن الحصول فيلزم حصول الامكان قبل الامكان هذا محال
الخامس ان الامكان صفة اضافية فانه عبارة عن نسبة مخصوصة بين
الماهية والوجود وثبوت الامور النسبية متوقف على حصول المنسوب
والمنسوب اليه فلو كان الامكان امرا ثبوتيا لزم توقفه على توقف الوجود
فيكون امكان الشيء بعد وجوده وهو محال فثبت بهذه الوجوه ان الامكان
امر عدمي لا يقال الموصوف بالامتناع معدوم وما يتصف به المعدوم
معدوم فالامتناع وصف عدمي والامكان عدمه وعدم العدم ثابت
فالامكان ثابت لانا نقول كما ان الامكان عدم الامتناع فالامكان ايضا
عدم الوجوب فالوجوب اما شيء ثبوتي او عدمي فان كان ثبوتيا فنقيض
الثابت عدم فالامكان عدم وان كان عدميا مع انه نقيض الامتناع فبطل
قولكم ان نقيض العدم ثابت والحق ان الامكان ليس نقيضا للامتناع بل
احد اجزاء نقيضه واما الكبرى وهو ان الامور العدمية لا تكون عللا
ولا اجزاء من العلل والامر فيه ظاهر لان العلة لا بد وان تكون متميزة
عن غيرها والا لم تكن هي بالعلية اولى من غيرها والتميز في الامور العدمية
محال وايضا فلو جاز استناد الاجسام والافلاك الى امور عدمية جاز
ذلك في كل الممكنات وحينئذ ينسد علينا باب اثبات واجب الوجود فثبت
بهذا البرهان القاطع ان الامكان يمتنع ان يكون علة لوجود غيره الوجه
الثاني ان الامكان امر واحد في الممكنات بالوجوه المذكورة في بيان
ان الوجود امر واحد في الموجودات واذا كان كذلك فحكم الشيء حكم مماثله

فلو صح امكان لعلية شيء لصلح كل امكان لعلية ذلك الشيء وذلك محال
لثلاثة اوجه اما اولا فلان امكان العقل الاول اذا جعلتموه صالحاً لعلية
الفلك الاقصى يلزم ان يكون امكان البرة والخردلة صالحاً لذلك واما
ثانياً فلانه يلزم ان يكون لا نهاية للافلاك واما ثالثاً فلان امكان
ذلك المعلول يجب ان يكون علة لوجوده فحينئذ يكون وجوده مستفاداً
من ذاته لا من غيره فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته هذا خلف لا يقال
لسنا نقول امكان العقل الاول وحده علة لوجود الفلك الاقصى بل
مجموع ماهية العقل الاول مع امكانه علة للفلك الاقصى وهكذا
الوجود فانا لا نقول وجود العقل الاول وحده علة للعقل الثاني بل
مجموع الماهية والوجود علة للعقل الثاني لانا نقول اما اولا فلان
الماهية اذا مبدء لامرين احدهما ان يكون جزءاً من علة الفلك والثاني
ان يكون جزءاً من علة العقل وهذان اثران مختلفان فقد صدر عن الماهية
الواحدة اكثر من اثر واحد وهذا يهدم اصل القاعدة واما ثانياً فلان
الماهية الممكنة بدون الوجود لو صلح ان تكون علة لوجود شيء لما امكننا
اثبات واجب الوجود لاحتمال ان يكون المؤثر في وجود هذه الممكنات ماهية
ممكنة الوجود وان لم تكن تلك الماهية موجودة فعلمنا ان استناد المعلول
الى تلك الماهية لا يعقل من حيث انها ممكنة بل من حيث هي موجودة
فاذاً العقل الثاني انما صدر عن العقل الاول من حيث انها ماهية موجودة
وكذلك الفلك الاول انما صدر عن العقل الاول من حيث انها ماهية
موجودة فيكون المعلولان صادرين عن العقل الاول باعتبار واحد
وذلك يبطل ما ذكروه ثم اعلم ان على مذهب الفلاسفة الزامات كثيرة وما
لا بد من ذكرها سبعة الالزام الاول ان نقول الكثرة الحاصلة في العقل
الاول التي جعلتموها مبدأ الصدور العقل والفلك عنه معاً اما ان تكون
كثرة في الماهية او في امور خارجة عنها فان كان الاول فتلك الاجزاء
مستندة الى الباري تعالى وحينئذ يبطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وان لم تكن كثرة في الماهية بل في امور خارجة عنها فكثرة
الامور الخارجية اما ان تصلح ان تكون مبادي للمعلولات الكثيرة او لا
تصلح لذلك فان صلحت لذلك فالباري تعالى له لوازم سلبية او
اضافية فجوزوا استناد المعلولات الكثيرة اليه بسبب ما فيه من السلوب

والاضافات وان لم يصلح لذلك وجب ان لا يصدر من العقل الاول لاجل
كثرة عوارضه معلولات كثيرة الالزام الثاني زعمت الفلاسفة ان
العقل الاول لا بد وان يكون عالماً بالباري تعالى وعلمه به ليس هو عين
ذاته لان العلم صورة مساوية لماهية المعلوم وذات العقل الاول
غير مساوية لذات الباري تعالى فلا يكون ذات العقل الاول نفس علمه
بالباري فاذا علم العقل الاول بالباري امر زائد على ذاته وليس المقتضي
لوجود ذلك العلم هو ماهية العقل الاول لوجهين اما اولا فلان ماهيته
مع الامكان علة للفلك ومع الوجود علة للعقل الاول وليس ههنا اعتبار
آخر وراءهما حتى تجعل الماهية معه علة لحصول علمه بالباري تعالى فاذاً يجب
ان يجعل ماهية العقل الاول مع احد ذينك الاعتبارين علة لحصول
علمه بالباري تعالى فيكون قد صدر عن العلة الواحدة من جهة واحدة
اكثر من معلول واحد وهو محال واما ثانياً فلان المتصف بذلك العلم
هو ذات العقل الاول فلو كان المؤثر فيه ايضاً هو ذاته لزم ان يكون
الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً وهو عندهم محال ولما بطل هذا القسم
ثبت ان الموجد لذلك العلم هو ذات الله تعالى فيكون قد صدر عنه تعالى
ذات العقل الاول وعلومه القائمة به فيكون قد صدر عن الواحد
اكثر من الواحد وذلك يبطل قاعدتهم الالزام الثالث انه لا يمكنهم
اضافة الفلك الاقصى الى امكان العقل الاول فان الفلك ليس موجوداً
واحداً في الحقيقة بل هو مجموع موجودات كثيرة فان في الفلك هيولى
وصورة جسمية وصورة فلكية نوعية وله مقدار مخصوص وكيفية
مخصوصة واين مخصوص بل له من كل مقولة عرض او اعراض كثيرة
فهذه الموجودات الكثيرة لو استندت الى الامكان فقد صدر عن الواحد
اكثر من الواحد فبطلت قاعدتهم والا فلا بد ههنا من اعتبارات اخر
وراء الامكان والوجود الالزام الرابع عندكم الجوهر مقول على ما تحته
قول الجنس على الانواع والعقل الاول داخل تحته وكل ما كان مندرجاً
تحت الجنس فلا بد له من فصل يميزه عن سائر انواعه فيكون العقل
الاول مركباً من الجنس والفصل مع انه قد صدر عن الباري تعالى فيكون
الصادر عن الباري تعالى اكثر من الواحد الالزام الخامس ليس ان العقل
الفعال مع بساطته مبدء لجميع الحوادث التي في هذا العالم وذلك يبطل

قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يقال لما كانت فاعلية العقل
الفعال بواسطة افادة التشكلات الفلكية استعدادات خاصة للمواد
العنصرية والعلة الواحدة يجوز ان تفعل افعالا مختلفة بحسب المواد
المختلفة والشرائط المختلفة فلا جرم جاز ذلك واما الباري تعالى فانه
هو المبدء لجميع الاشيا فيستحيل ان يختلف فعله بسبب اختلاف المواد
والشرائط لانه يلزم ان لا يكون هو الفاعل لتلك المواد والشرائط لانا
نقول اذا كانت الحركات الفلكية صالحة لافادة هذه الاستعدادات
فلتكن هي المؤثرة في هذه الصور الحادثة في عالمنا هذا وذلك يبطل
اسنادكم اياها الى العقل الفعال ثم ان سلمنا ذلك لكنا نقول كما ان
هذه المواد تختلف حال استعداداتها لاختلاف الحركات الفلكية
فالماهيات في نفسها مختلفة الاستعدادات لذواتها فلتكن اختلاف
استعداداتها كافيا في فيضان الوجود العام عليها من الباري تعالى
الالزام السادس ان كان يصدر عن امكان العقل الاول وجوده
فلك وعقل فيلزم ان يصدر عن كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية وذلك
محال لا يقال انا لم نقل ان الامكان والوجود يجب ان يكونا مصدرين
لعقل وفلك حتى يلزمنا ما قلتموه بل قلنا ان العقل والفلك لا يصدر
عن العقل الواحد الا لامكانه ووجوده ثم ان الماهيات مختلفة فيجوز
ان يكون امكان شي ووجوده صالحا للمؤثرية وامكان شي اخر ووجوده
لا يكون صالحا لها فاندفع الاشكال لانا نقول اما اولا فالوجود والامكان
غير مختلف في شي من الماهيات على ما مر واما ثانيا فلانه اذا لم يلزم
ان يصدر عن هاتين الجهتين موجودات لا محالة فلم لا يجوز ايضا
ان يقال العقل الاول لا يصدر عنه الا العقل الثاني وعن ذلك الثاني
ثالث وهلم جرا الى ان انتهت المراتب الى الالف او اكثر ثم بعد ذلك
حصل عن ذلك العقل هذه الافلاك وحينئذ يبطل ما اجمعوا عليه من
عشرية العقول الالزام السابع ان اسناد العقل الى الوجود والفلك
الى الامكان ليس باولى من العكس والاعتماد على الشرف والخسة في المباحث
العلمية غير جايز بل ذلك يليق بالخطابة وما يشبهها وقد اعترف ابو علي
بذلك في الشفا فظهر بما ذكرنا فساد هذه الطريقة والله الموفق الطريقة
الثانية لهم في اثبات العقول قالوا حركات الافلاك اما ان تكون

لاجسامها او لامر يوجد في اجسامها او لامر مجرد والاول باطل
لان الاجسام متساوية في الجسمية فلو اقتضت جسمية حركة لاقتضت
كل جسمية مثل تلك الحركة والثاني ايضا باطل لان الحركات الفلكية
غير متناهية والقوى الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية وانما قلنا
ان الحركات الفلكية غير متناهية لما مر في مسئلة الحدوث وانما قلنا
ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لان القوة الجسمانية
لا بد وان تكون سارية في الجسم والجسم منقسم ابدا والحال في المنقسم
منقسم فالقوة الجسمانية منقسمة فبعضها ان قوى على ما يقوى الكل عليه
كان الجزء مساويا للكل وهو محال وان لم يقو كان مقويه لا محالة اقل
من مقوى الكل فانا ابتدأت القوة مع جزئها بالتحريك من مبدأ خاص
فلا بد وان ينتهي فعل الجزء الى حيث لا يقوى بعد ذلك على التحريك والا
فلا يظهر التفاوت بين الكل والجزء واذا كان كذلك كان فعل الجزء
متناهيا وكذلك الجزء نسبته الى الكل فيكون فعل الكل ايضا متناهيا فثبت
ان مقوى القوى الجسمانية متناهية فاذا محرك الافلاك غير جسم ولا
جسماني ويستحيل ان يكون هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر
من الواحد فثبت وجود موجودات ليست باجسام ولا جسمانية غير الله
تعالى وهو المطلوب والاعتراض عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون حركات
الافلاك لنفس جسميتها قوله الاجسام باسرها متساوية في الجسمية
فلو اقتضت جسمية اثرا لاقتضت كل جسمية ذلك الاثر قلنا لا نسلم ان
الاجسام باسرها متساوية في الجسمية بيانه ان الجسم هو الذي يمكن ان
يفرض فيه الابعاد الثلاثة فههنا امور ثلاثة احدها الابعاد وثانيها
امكان وجودها في شي وثالثها الامر الذي عرض له ذلك الامكان
فاما الابعاد الثلاثة فهي ليست نفس الجسم بل هي اعراض في مقولة الكم
واما امكان وجودها في شي فقد مر غير مرة ان الامكان لا يمكن ان
يكون امرا وجوديا وبتقدير ان يكون كذلك فهو امر نسبي اضافي
ولما بطل ان يكون المرجع بالجسم الى هذين الامرين لم يبق الا ان يكون
الجسم هو الذي عرض له ذلك الامكان وماهية ذلك الشي من حيث هي
هي غير معلوم لنا بالبديهة ولا بالحس بل المعلوم منه عندنا هذا القدر
وهو انه امر ما يلزمه قبول الابعاد الثلاثة واذا لم يكن ماهيته معلومة

بالبديهة ولا بالحس استحال ان يعلم بالبديهة ولا بالحس كون ذلك
الماهية ماهية مشتركة فيما بين الاجسام كلها واما القدر المعلوم
منه عندنا وهو كونه امرا ما يلزمه قبول الابعاد الثلاثة فذلك ايضا
لا يقتضي كون ذلك الامر الذي عرض له هذا الامكان مشتركا فيه لان
الاشيا المختلفة في الماهية يجوز اشتراكها في لازم واحد فاذا كان
كذلك ثبت انه لا يمكن دعوى اشتراك الاجسام في الجسمية الا الدليل
منفصل لا يقال الدليل عليه ان الجسم يمكن تقسيمه الى الفلك والعنصر
مثلا ومورد القسمة لا بد وان يكون مشتركا فيه بين القسمين فاذا
الجسمية امر مشترك فيه بين الاجسام وايضا نستدل ههنا بسائر الادلة
التي استدللتم بها في بيان كون الوجود مشتركا لانا نقول لفظة الجسم
موضوعة للامر الذي يقبل الابعاد الثلاثة وهذا القدر مشترك
فيه بين الاجسام ولكن ذلك من عوارض الماهية فانه ليس فيه الا
انه شي ما قابل للابعاد الثلاثة والشيئية ليست من المقومات بالاتفاق
وقبول الابعاد ليس ايضا من الذاتيات فاذا مفهوم انه شي ما قابل للابعاد
لا يكون تمام ماهية الذات ولا جزءا منها بل يكون من عوارضها فلا يلزم
من اشتراك الاجسام فيه اشتراكها في ذواتها او في شي من مقوماتها
ثم ان سلمنا ان الاجسام مشتركة في الجسمية فلم يلزم من اقتضا الجسمية
اثرا في موضع اقتضاها ذلك الاثر في جميع المواضع اليس من مذهبكم
ان وجود الواجب مساو لوجود الممكن في كونه وجودا ثم قلتم انه لا حقيقة
لواجب الوجود سوى الوجود المجرد المحض فوجود الباري تعالى وجود واجب
المجرد عن كل ما عداه لذاته ووجود الممكن مع كونه مماثلا لذلك الوجود
وجود واجب التعلق بالفاعل والماهية القابلة لذاته فقد اختلف
حكم المثلين في هذه الصورة اختلافا على سبيل الوجوب فلم لا يجوز ان
يكون ههنا كذلك وايضا فقد جعلتم وجود الباري تعالى واجب التاثير
في وجود الممكنات ووجود الممكنات واجب الحصول عن وجود الواجب
مع تساوي الوجودين في الماهية فبطل ما ذكرتم من امتناع اختلاف
المتماثلات في اللوازم ولا خلاص لهم عن هذا الالزام الا بان يقولوا
الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي او يقولوا للباري
ماهية ورا الوجود لاجلها استحق كونه مؤثرا وكلا القولين ترك منهم

لمذهبهم ثم ان سلمنا انه لا يجوز ان يكون حركة الفلك لجسميته فلم
قلتم انه اذا لم يكن كذلك وجب ان يكون حركته لامر يوجد في جسميته
او لامر مباين لجسميته فلم لا يجوز ان يكون تلك الحركة لامر يوجد فيه
جسمية بيانه من وجهين احدهما هو ان الجسم عندهم مركب من الهيولى
والصورة ولكل فلك هيولى تخالف هيولى سائر الافلاك بنوعيتها
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون المقتضي لحركة الفلك هو تلك
الهيولى لا غير الثاني ان العقل الذي يثبتونه نسبته الى جميع الاجسام
الفلكية نسبة واحدة لانه اذا لم يكن حالا في الفلك ولا فيما يجاوره
وكان مجردا عن كل العلايق وكان ايضا غير قاصد الى تحريك الفلك
لان العالي لا يفعل لاجل السافل وبتقدير جواز ذلك ولكن قصده الى
تخصيص ذلك الفلك بتلك الحركة دون سائر الافلاك ودون سائر
الحركات لا بد وان يكون لاستحقاق ذلك الفلك لتلك الحركة ازيد
من استحقاق غيره ومن استحقاقه لغيرها والا لكان الممكن واقعا من
غير سبب واذا كان كذلك استحال ان يختص بعض الافلاك بقبول اثر
خاص من ذلك العقل دون سائر الاجسام ودون سائر الاثار ولا بد
ان ذلك الفلك مخالف لسائر الاجسام في كونه مستعدا لقبول ذلك
الاثر ثم اختصاصه بذلك الاستعداد ليس لاجل الجسمية العامة المشتركة
فيها لعين ما ذكرتموه والا لما يحل في ذلك الجسم فان ذلك الحال ان
كان لازما للجسم كان حاصلا لكل الاجسام فلا يكون علة لاستعداد
بعض الاجسام لبعض الصفات وان لم يكن لازما عاد السوال في كيفية
اختصاص ذلك الجسم به دون غيره ولا ايضا لاجل العقل لما بينا من ان
نسبة العقل الى كل الاجسام نسبة واحدة فلم يبق الا ان يكون اختصاص
الفلك المعين بصفاته التي هي ممتنعة الزوال عنه لاجل مادته المخصوصة
التي هي بماهيتها مخالفة لسائر المواد وهذا هو مذهب جمهور الفلاسفة
واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان محرك الفلك هو تلك المادة
لا غير وبهذا التقدير لا يلزم اشتراك الاجسام باسرها في تلك الحركة
لان سائر الاجسام لا تماثل ذلك الفلك في مادته المخصوصة بل في
جسميته ونحن انما اسندنا حركته الى مادته لا الى جسميته لا يقال المادة
موجودة غير متغيرة الذات فلا تكون علة للحركة وايضا فالمادة قابلة

للحركة فلا تكون فاعلة للحركة لاستحالة كون الشي الواحد قابلا وفاعلا
لانا نقول اما الاول فباطل لان العقل المفارق اكثر تجردا من المادة
فاذا جاز لكم استناد الحركة اليه بالطريق الذي تذكرونه من ان كل
حركة سابقة فهي مقربة للمعلول الى العلة بعد بعده عنها فلم لا يجوز
مثله في المادة واما الثاني فهو باطل ايضا لانا سنبطل شبههم على
استحالة كون الشي الواحد قابلا وفاعلا والذي نذكره الآن انه لم لا يجوز
لكم من جعل تلك المادة مبدأ لاستعداد قبول الحركة المخصوصة فاذا
جاز جعلها مبدأ لذلك الاستعداد فلم لا يجوز جعلها مبدأ لاصل تلك
الحركة وان سلمنا ذلك لكنا نقول القابل للحركة ليس هو المادة لان
المعقول من الحركة هو الحصول في موضع عقيب خروجه عن موضع وهذا
انما يعقل في المتحيز والمادة ليس لها في ذاتها حجم ولا تحيز فلا يكون
ذات المادة ممكنة الاتصاف بالحركة فلا تكون المادة قابلة للحركة ولئن
سلمنا هذا المقام فلم لا يجوز ان يكون الفلك متحركا بقوة جسمانية قوله
حركات الفلك غير متناهية والقوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير
متناهية قلنا لا نسلم ان حركات الفلك غير متناهية على ما مضى في
مسئلة الحدوث وان سلمنا ذلك فلا نسلم ان القوة الجسمانية لا تقوى
على افعال غير متناهية وبيانه من وجوه ثلاثة الاول وهو ان دوام
ذات علة وجود القوة الجسمانية ودوام عليتها ودوام ذات القوة
الجسمانية ودوام عليتها للحركة ممكن لذاته والممكن لذاته لا يصير ممتنعا
لذاته فاذا امكان هذه الامور الاربعة لا نهاية لها واذا كان كذلك
بطل القول بوجوب كون القوة الجسمانية متناهية الفعل وهذه نكتة
قاطعة الثاني ان النفس الفلكية التي هي المباشرة للتحريك عندهم جسمانية
مع انها تحرك بغير النهاية لا يقال العقل يمد النفس فلاجل ذلك الاستمداد
تقوى النفس على التحريك الدائم لانا نقول ما المعنى بهذا الامداد ان عنيتم
به ان ذات النفس في بقائها تكون محتاجة الى العقل فهذا القدر لا يخرجها
عن كونها فاعلة للتحريك فان العقل ايضا محتاج في استمداده الى البارئ
تعالى وان عنيتم به ان ذات النفس تتجدد في كل حال فهذا باطل لان
الوجود لا يتجدد مرة اخرى الا ان يقال ان تلك النفس تعدم وتوجد
مرة اخرى هي ونفس اخرى وهذا ايضا باطل لانه ليس بعض الاوقات

بهذا التجدد اولى من البعض فيلزم ان يتجدد في كل آن نفس اخرى وهو
باطل وان عنيتم به ان العقل يعطي في كل زمان قدرة وقوة فهذا
ايضا باطل لانه اذا جاز ان يبقى ذات النفس مع كونها جسمانية
مدة لا نهاية لها جاز ان يبقى كمال قدرتها ونهاية قوتها ايضا
مدة غير متناهية فانه لا فرق في العقل بين الامرين الثالث ان بقاء
الارض في حيزها الطبيعي وحصول الامر المخالف مدة غير متناهية
ممكن اذ يستحيل ان يصير زوال الامر الطبيعي للطبيعي واجبا لذاته
واذا كان كذلك كان بقاؤها في حيزها الطبيعي معلول طبيعة نوعها
فيكون القوة الجسمانية فاعلة لما لا نهاية له لا يقال السكون امر عدمي
وكلامنا في الامر الوجودي لانا نقول الحصول في الحيز من مقولة الاين
وهو امر ثبوتي بالاتفاق فيكون استمراره استمرار الامر الثبوتي فاما قوله
القوة الجسمانية تنقسم لانقسام محلها قلنا لا نسلم ان الجسم بما هو منقسم
ولم لا يجوز ان يكون مركبا من اجزاء غير قابلة للقسمة وسيأتي الاستقصاء
في هذه المسئلة وان سلمنا ذلك ولكن لم قلتم ان الحال في المنقسم يجب
ان ينقسم والدليل عليه النقطة والوحدة والاضافة فان كل هذه
الامور حالة في الجسم مع استحالة الانقسام عليها ثم ان سلمنا ذلك
فاي محال يلزم منه قوله مقوى الكل اما ان يكون اكثر من مقوى
الجزء او اقل منه قلنا القسمان باطلان لان المحكوم عليه بانه اكثر
من غيره او اقل لا بد وان يكون امرا وجوديا والامور التي يقوى
عليه الكل والجزء اذا فرضنا كونها غير متناهية فانها لا توجد في
شي من الاوقات فلا يمكن الحكم عليها بالاكثرية والاقلية وهذا
هو العذر الذي يذكرونه في الجواب عن استدلالنا على تناهي الحركات
الماضية لقبولها الزيادة والنقصان ثم ان سلمنا صحة الحكم على تلك
الامور ولكن لا يكفي في ذلك التفاوت كون احدهما ابطأ في فعله من
الآخر واذا كانا دائمين في الفعل او يكون احدهما اكثر تحريكا لمحله من
الآخر والذي يدل عليه ان عقل فلك القمر اكثر ادارة لفلكه من
عقل فلك الثوابت لفلكه ثم لم يلزم منه تناهي الفعلين في القوة على
التحريك فكذلك هاهنا فبطل حجتهم ثم ان سلمنا انه لا بد للفلك من
محرك مفارق فلم لا يجوز ان يكون ذلك هو الله تعالى قوله الواحد

لا يصدر عنه الا الواحد فقد سبق الجواب عنه **الطريقة الثالثة**
قالوا كل جسم يصدر عنه اثر لا بالقسر ولا بالعرض فلا بد وان يكون
لقوة موجودة فيه لان الاجسام متساوية في الجسمية فلولا اختصاصها
بما لاجله يصير اولى بقبول الاثر من المفارق لم يكن اختصاصه بذلك
الاثر اولى من غيره ثم تلك القوة الموجودة في الجسم لغير القسرية اما
ان يكون لها شعور بما يصدر عنه او لا يكون فالاول هو القوة الحيوانية
والثاني القوة الطبيعية فنقول الحركة الفلكية يستحيل ان يكون
المباشر لها هو المفارق ابتدا بل لا بد من قوة في الفلك تحركه فتلك
القوة اما ان تكون طبيعية او قسرية او ارادية والاول محال لان الحركة
الطبيعية هرب طبيعي عن الشيء والمهروب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا
بالطبع وكل نقطة تفرض حركة الفلك عنها فهي مطلوبة ايضا بالطبع
فاذا ليست الحركة الفلكية طبيعية وايضا فلان الطبيعة انما تحرك
الى الشيء على اقرب المسافات فاذا كل حركة طبيعية فهي مستقيمة وينعكس
انعكاس النقيض الى ان كل حركة لا تكون مستقيمة فلا تكون طبيعية لكن
حركة الفلك غير مستقيمة فلا تكون طبيعية واذا ثبت انها ليست طبيعية
فهي ايضا غير قسرية لان القسرية هي التي تكون على خلاف الطبيعة و
هناك لا طبيعة فلا قسر ايضا فاذا حركة الفلك ارادية لا يقال لو كانت
ارادية لوجب ان تختلف على انحاء مختلفة كما في ساير الحيوانات لانا
نقول الانسان اذا اراد فعلا مخصوصا فما دامت تلك الارادة باقية
فلا بد وان يكون فاعلا لذلك الفعل فانه لو كان مع تلك الارادة
امكن ان لا يفعل ذلك الفعل كانت فاعليته لذلك الفعل مع تلك
الارادة كلا فاعليته له ومتى كان كذلك استحال ان يكون فاعلا فثبت
ان فاعليته للفعل المخصوص عند ارادته الجازمة لذلك الفعل واجبة
فلو قدرنا دوام تلك الارادة وجب دوام ذلك الفعل لكنا بينا ان
دوام تلك الارادة ابدا ممكن لاستحالة ان ينقلب الممكن محالا فاذا
كون الفاعل فاعلا لفعل واحد دايما من غير التغير ممكن فبطل ما ذكروه
واذا ثبت ان الفلك مختار فلا بد له من غرض لان الفعل العاري عن
الغرض لا يكون دايما والحركة الفلكية دايمة وكذلك الغرض لا يخلو
اما ان يكون هو العناية بالسافلات او الاستكمال من العاليات والاول

باطل

باطل لوجهين احدهما ان كل من فعل فعلا لاجل شيء آخر فذلك الفاعل
اخس من ذلك المقصود مثل الغلام الذي انما يفعل فعاله لاجل سيده
فلو تحركت الافلاك لاجل السافلات لكانت السافلات اشرف من
الافلاك وانه باطل الثاني ان كل من فعل فعلا لغرض فلا بد وان
يكون وجود ذلك الغرض له اولى من عدمه ومتى كان كذلك كان
الفاعل مستكملا بذلك الغرض فلو تحركت الافلاك لاجل السافلات
لزم استكمالها بالسافلات وذلك محال فثبت ان غرض الافلاك
في حركاتها ليس لاجل السافلات بل لا بد وان يكون للاستكمال بالعاليات
والاشيا العالية اما اجسام او جسمانية او لا جسم ولا جسمانية والاول
باطل والا لكانت حركة الفلك التابع مثل حركة الفلك المتبوع في جهته
وسرعته وبطوه والثاني ايضا باطل لان الكلام في محرك تلك القوة
المتبوعة كالكلام في محرك تلك القوة التابعة فثبت ان حركة الفلك
لاجل الاستكمال بموجودات علوية ليست اجساما ولا جسمانية وليس
ذلك هو الله تعالى لان حركات الافلاك مختلفة والحركات المختلفة لا
تصدر عن الله تعالى لاستحالة ان يصدر عنه اكثر من الواحد فلا بد وان
يكون لكل فلك محرك خاص فثبت القول بالعقول واما بيان ان الافلاك
كيف تستكمل بالعقول فلان الافلاك كاملة في ذواتها وفي جميع صفاتها
الا في الاين والاوضاع فانه يستحيل ان يحصل لها دفعة واحدة جميع
الاين والاوضاع واما العقل المفارق فانه قد حصل له بالفعل
جميع ما امكن حصوله له فالفلك تشبه به في انه يحصل لنفسه كل ما يمكن
له وهو الاين والاوضاع كما انه حصل للعقل كل ما امكن حصوله
له فهذا هو كيفية التشبه والاعتراض عليه ان نقول **قوله** ان كل
جسم يتحرك لا بالعرض ولا بالقسر فلا بد وان يكون لقوة موجودة فيه
قلنا لا نسلم **قوله** لان نسبة المفارق اليه والى غيره على السوا **قلنا**
متى اذا كان المفارق مختارا او موجبا م وقد بينا فيما مضى ان الله
تعالى مختار لا موجب فبطل ما قالوه ثم ان سلمنا انه لا بد من قوة فلم لا
يجوز ان يكون تلك القوة طبيعية **قوله** لان المهروب عنه بالطبع لا يكون
مطلوبا بالطبع وكل نقطة يتحرك الفلك عنها فانه بحركته عنها متحرك اليها
قلنا ليس ان حركة المدرة النازلة لاجل طبيعتها ثم انه لا يفرض في

مسا فتها شی من الحدود الا و کانت لطبیعة موصلة الیه وعند
حصول الوصول الیه فان الطبیعة تحرکت عنه فذلك الوصول قبل
حصوله کان مطلوباً للطبیعة وعند حصوله صار مهروباً للطبیعة
فاذا جاز ان یصیر مطلوب الطبیعة مهروباً لها جاز مثله ایضاً فی
الحرکات المستدیرة لا یقال الطبیعة انما کانت تطلب الوصول الی
الحد بشرط عدم الوصول الیه فاذا وصلت الیه فقد زال الشرط
المطلوبیة فلا جرم زالت المطلوبیة لانا نقول اذا عقل ذلك فلیعقل
مثله فیما ذکرتموه سواء بسواء ثم ان سلمنا ان حرکة الفلك ارادیة فلم
قلتم بانه لا بد من غرض لیس ان فاعلیة الله تعالی موجودة دائماً بلا غرض
فبطل قولکم الفاعلیة التی لا تکون لغرض لا تکون دائمة والذی یحققه
وهو ان غرض الفلك ان کان ممکن الحصول وجب وقوف الفلك
عند حصول غرضه او لم یمکن حصوله فیکون طالباً ابداً شیئاً محالاً
ثم ان سلمنا انه لا بد من غرض فلم قلتم ان الغرض اما العنایة بالسافلات
او الاستفادة من العلویات وما الدلیل علی صحة هذا الحصر ثم ان سلمنا
صحة هذا الحصر فلم قلتم انه لا یجوز ان یکون للعنایة بالسافلات
قوله کل من فعل فعلا لشیء کان ذلك الفاعل اخس من ذلك الشیء قلنا
السنم قلتم ان الحجة المبنیة علی الخسة والشرف خطابیة لا یقینیة
فلما ذا استعملتموها فی هذا المطلوب الشریف وان سلمنا ذلك ولکن لم
لا یجوز ان یکون العالی وان کان اشرف من السافل من وجوه کثیرة
ولکنه اخس منه من بعض الوجوه فلاجل ذلك یصح هذه العنایة
کالنبی علیه السلام فانه وان کان اشرف من الامة لکنه مبعوث لاصلاح
الامة قوله یلزم ان یکون العالی مستفیدا للکمال من السافل قلنا
وای محال یلزم منه قوله لان السافل لا یستفید الکمال الا من العالی
فلو استفاد العالی کمالا من السافل لزم الدور قلنا المحال انما یلزم
لو کان کل واحد منهما یستفید الکمال من الاخر من الوجه الواحد فاما
اذا لم یکن الوجه واحدا لم یلزم الدور وان سلمنا انه لا یجوز ان یکون
للعنایة بالسافلات فلم لا یجوز ان یکون کل فلك متشبها بالفلك الذی
فوقه واما الفلك الاقصی فانه یکون متشبها بالله تعالی قوله لو کان الفلك
السافل متشبها بالفلك العالی لکانت حرکته مساویة لحرکة الفلك العالی

فی الجهة والبطؤ والسرعة قلنا الیس ان الفلك یتشبه بالعقل مع انه
لا یشبهه فی شیء من هذه الوجوه فعلمنا ان القصد الی التشبه لا یتوقف
علی کون المتشبه مماثلا للمتشبه به وایضاً فهیولی کل فلك مخالفة بالنوع
لهیولی الفلك الاخر وعند ذلك یجوز ان لا یکون هیولی الفلك السافل
قابلة للحرکة التی تقبلها هیولی الفلك العالی فلاجل الاختلاف فی القوابل
اختلفت الافعال ولئن سلمنا انه لیس للتشبه بشیء من الاجسام ولکن
لم لا یجوز ان یکون التشبه بالله تعالی قوله الواحد من کل الوجوه لا یصدر
منه الا الواحد فقد سبق ابطاله ولئن سلمنا فساد هذه الاقسام
الا ان القسم الذی اخترتموه ایضاً فاسد من وجوه اربعة الاول وهو
ان الشیء انما یرید التشبه بغیره اذا علم ذلك الغیر والنفس غیر مدرکة
للعقل لانها قوة جسمانیة والعقل موجود مجرد والقوة الجسمانیة عندکم
لا تدرك المجردات فاذا النفس لا تدرك العقل اصلا فیستحیل ان یقصد النفس
التشبه بالعقل الثانی انه لو کان غرض النفس التشبه بالعقل فی استخراج
الاینون والاوضاع من القوة الی الفعل ثم انه لا مرتبة من مراتب السرعة
الا ویمکن وجود ما هو اسرع منها فلو کان غرض الفلك من الحرکة هذا
التشبه وکان یمکنه تحصیل هذا التشبه بالحرکة التی تکون اسرع من حرکتها
لکان ترکه الاسرع ترکا لتحصیل المقصود وذلك یقدح فی کون التشبه
هو المطلوب لا یقال الفلك انما ترك تلك الحرکة التی هی اسرع من حرکته
لانه ممتنع الاتصاف بتلك الحرکة فلا جرم قنع بالممکن لانا نقول ان جاز
ذلك فلیجز ان یقال الفلك ما کان یمکن الاتصاف بالسکون ولا بحرکة اخری
فلما وجب اتصافها بهذه الحرکة فلا جرم اتصف بها وان لم یکن له فیها
غرض لاجل تعینها الثالث وهو ان الفلك لا یتشبه بالعقل لیصیر بنفسه
مثل العقل فان ذلك محال بل لیحصل له ما یلیق به من الکمالات کما حصل للعقل
ما کان لایقا به من الکمالات واذا کان کذلك استحال ان یختلف التشبه
لاختلاف حقایق الامور المتشبه بها لان خصوصیة المتشبه به ملغی فی
غرض التشبه وانما المعتبر هو عموم کونه کاملا واذا ثبت ان التشبة
عموم کونه کاملا وان ذلك لا یختلف باختلاف حقایق تلك الاشیاء ومع
ذلك فقد اختلفت الحرکات فلم لا یجوز ان یکون المتشبه به هو الله تعالی
ثم ان الحرکات تختلف لاجل اختلاف المواد القابلة الرابع ان المقولات

لم تدل دلالة قاطعة على انحصارها في عدد معين وبتقدير ذلك فانه
لا شك انه لا يمكن حصر انواعها اصلا واذا ثبت ذلك فكيف يمكننا
نعلم ان الفلك ما بقي فيه شيء بالقوة اصلا لا الاينون والاوضاع حتى نقول
ان حركته لاجل استخراجها من القوة الى الفعل بل من الجائز ان يكون هناك
امور اخر بقيت في القوة واذا احتمل ذلك بطل قولهم ان ذلك التشبه لاجل
استخراج تلك الاوضاع والاينون من القوة الى الفعل ونعم ما قال من قال
ان احدا منا لو قام يعدو في الارض لا لغرض سوى استخراج الاينون من
القوة الى الفعل بعد سفيها مجنونا فكيف يكون ذلك كمالا للفلك فهذا
هو الكلام على هذه الطريقة ولهم طرق اخر في اثبات العقول سوى هذه
الثلاثة ولكن لما كانت هذه الثلاثة اقواها فلاجرم اكتفينا بالكلام
عليها واما حجتهم على اثبات النفوس الفلكية فهي ان الفلك متحرك بالارادة
وكل متحرك بالارادة فله شعور بافعاله وكل ما له شعور بافعاله فاما
ان يكون شعوره بافعاله كليا او جزئيا ويستحيل ان يكون المحرك القريب
للفلك صاحب شعور كلي لان الشعور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات نسبة
واحدة وما كان كذلك استحال ان يكون سببا لبعض الجزئيات دون البعض
فالفاعل القريب للحركة الفلكية يستحيل ان يكون صاحب ادراك كلي فهو اذا
صاحب ادراك جزئي وكل ادراك جزئي فهو بقوة جسمانية للوجوه التي بيناها
في باب العلم فاذا المحرك القريب للفلك قوة جسمانية وهي النفس وهذا
هو ظاهر قولهم وقد يزعمون ان النفس الفلكية غير جسمانية وكلامهم
في ذلك في غاية التخبط **والجواب** انا لا نسلم ان كل ادراك جزئي فهو بقوة
جسمانية وبينا ما سبق ثم ان سلمنا ذلك لكن نقول كما يمتنع استناد الحركات
الجزئية الى العقل المجرد فكذلك يمتنع استناد تلك الادراكات الجزئية الحاصلة
للنفس الى العقل المجرد فاذا يجب اسنادها الى امور اخر متغيرة جزئية والكلام
فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل لا يقال السبب لحدوث كل تصور هو
التصور السابق او العقل بشرط انقضاء ذلك التصور لانا نقول فلم لا يجوز
ان يكون السبب لحدوث كل حركة هو الحركة السابقة او العقل بشرط انقضاء
تلك الحركة وهذا القدر كاف في الرد على الفلاسفة في اثبات العقول
والنفوس **الفصل الثاني** في الرد على الصابئة اعلم ان الصابئة هم الذين
يقولون الافلاك احياء ناطقة وهي المدبرة للعالم السفلي وهي المحدثة

للامور الحادثة فينا ويجب علينا عبادتها وهي تعبد الله تعالى والله تعالى
اجل من ان يكون معبودا لنا وانا لم اعرف كيفية مذهبهم في الباري تعالى
انه على مذهبهم موجب بالذات او فاعل بالاختيار لاني ما طالعت كتابا
معتمدا من كتبهم فان اعتقدوا فيه تعالى كونه موجبا بالذات فحينئذ يكون
مذهبهم عين مذهب الفلاسفة وان اعتقدوا انه تعالى فاعل بالاختيار
ولكنه تعالى فوض تدبير هذا العالم الى الافلاك والكواكب فحينئذ يظهر
الفرق بينهم وبين الفلاسفة فاما شبههم على كون الافلاك احياء ناطقة
فهي التي حكيناها عن الفلاسفة واعترضنا عليها واما شبههم على اسناد
هذه الحوادث الى حركات الافلاك والكواكب فهي انا نجد هذه الامور
الحادثة في عالمنا هذا مستندة الى مباد فتلك المبادي اما ان تكون عنصرية
او لا تكون عنصرية فان كانت عنصرية فتلك المبادي اما اجرام هذه العناصر
او قوى مركوزة فيها والاول باطل والا لوجب ان لا يختلف احوال الجسمين
المتواحد وان لا يختلف احوال الجسمين اصلا والثاني باطل لان تلك القوى
اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها وهي الاختيارية او لا يكون كذلك
وهي اما ان تكون ملائمة للجسم الذي هي فيه فتكون طبيعية او لا تكون
فتكون قسرية والقوة الطبيعية اما ان تكون في البسائط وهي كالنارية
والارضية او في المركبات وهي كقوة المغناطيس على جذب الحديد فنقول
ان هذه القوى لا يصلح شيء منها ان يكون مبادا اول لحدوث الحوادث السفلية
اما الاختيارية فلانها قوة على الضدين لان الحيوان كما يمكنه ان يتحرك
يمنة يمكنه ان يتحرك يسرة فترجح احد الطرفين يستدعي سببا فان كان
ذلك اختيارا اخر تسلسلت الاختيارات والا فلم يكن الاختيار مبدا اول
لحدوث الحوادث واما القوى الطبيعية التي للبسائط فهي ايضا ليست
مبادا اول لوجهين اما اولا فلان كل واحد من العناصر يمكن ان يتصف
بصورة العنصر الاخر بدلا عن الصورة التي هو فيه على ما ثبت في علم الكون
والفساد فاختصاص ذلك الجسم بتلك الصورة لا يمكن ان يكون للجسمية
المشتركة بينه وبين العاري عن تلك الصورة ولا للازم تلك الجسمية او
لملزومها فبقي ان يكون لامر اخر فحينئذ لا يكون القوى الطبيعية مبادا اول
واما ثانيا فلانا عرفنا بالمشاهدة ان شيئا من القوى الطبيعية لا يفعل
افاعيلها الا عند ملاقاة العناصر المتفاعلة وهي لا وان تكون متخالفة بالطبع

لان الشي لا ينفعل عن مثله والاجسام المتخالفة بالطبع تكون متنازعة
بالطبع الى التباعد والامور المتباعدة بطباعها لا تكون متلاقية
بطباعها فاذا التقاؤها يكون لامر اخر وذلك الامر لو كان جسما عنصريا
عاد الكلام وان لم يكن عنصريا فحينئذ يتوقف حدوث الحوادث عن
القوى الطبيعية على تفاعلها المتوقف على تلاقيها المتوقف على الجامع
القاسر على الالتقا وذلك الجامع ليس من العناصر فاذا القوى الطبيعية
ليست مبادى اولى واما القوى الطبيعية التى للمركبات فظاهر من امرها
انها ليست مبادى اولى لحدوث الحوادث عندنا والا لكانت موجودة
قبل وجودها واما القوى القسرية فظاهر انه لا يستند كل قسر الى قسر
اخر لا الى نهاية بل هو بالاخرة ينتهى الى طبيعة او ارادة فكيف يكون القسر
صالحا للمبداية فثبت ان الحوادث العنصرية لا بد من استنادها الى امور
غير عنصرية فتلك الامور اما حادثة او قديمة فان كانت حادثة لاحتاج
كل واحد منها الى غيره لا الى نهاية فتلك الامور المتسلسلة اما ان تكون
متساوقة او متسابقة والاول باطل لما مضى من استحالة علل ومعلولات
لا نهاية لها والثانى باطل لاستحالة ان يكون المعدوم علة للموجود
فاذا هذه الحوادث مستندة الى امر قديم فاما ان لا يتوقف فيضانها عنه
على حركة وتغير او يتوقف والاول محال لانه يلزم من قدمه قدم تلك
الحوادث فثبت الثانى وهو ان يكون صدور تلك الحوادث عن ذلك القديم
مشروطا بالحركة على معنى ان الحركة السابقة تقرب العلة الى المعلول
بعد بعدها عنه فيكون الحادث السابق علة بالعرض لحدوث الحادث اللاحق
واما العلة بالذات فهى ذلك القديم الموجود عند كل واحد من الحوادث
الا انه كيف كان فلا غنا عن توسط الحركة فى حدوث هذه الحوادث
وتلك الحركة ان كانت ذات بداية او نهاية عاد الاشكال فى انها لماذا
ابتدا وجودها فى ذلك الوقت لا قبل ولا بعد ولا ينقطع ذلك السؤال
الا اذا اثبتنا قبل كل حركة حركة اخرى لتكون السابقة مقربة للعلة الى
اللاحقة وهذه الحركة ليست الا الحركة الفلكية فثبت استناد الحوادث
باسرها الى حركات الافلاك والكواكب وصح ايضا بما سبق انها احياء ناطقة
فاذا ثبت انها هى المدبرات لهذا العالم والمتصرفات فيه فيجب علينا
عبادتها والاعتراض عليه ان نقول مدار هذه الشبهة على نفى الفاعل المختار

ونحن قد اثبتنا ذلك بحمد الله واذا ثبت ذلك فنقول ان كل حادث
انما حدث فى الوقت الذى حدث فيه لان الفاعل اختار احداثه فيه
ثم ان نزلنا عن هذا المقام وسلمنا ان صدور هذه الحوادث عن المؤثر
القديم لا بد وان يكون بواسطة تغير ولكن لم قلتم ان ذلك التغير لا بد
وان يكون فى احوال جسمانية ولم لا يجوز ان يقال ان ههنا نفسا
او عقلا يكون موردا للصفات المختلفة وتلك الصفات تكون فائضة عن الله
عز وجل وكل متقدم منها يكون مقربا لذلك الفيض الى المتاخر كما قررتم
فى الحركة ثم ان بحسب اختلاف تلك الصفات تختلف احوال هذا العالم
ولئن سلمنا انه لا بد من توسط حركات جسمانية ولكن لم قلتم انه لا بد
من حركة مستديرة لا يقال لان كل حركة سوى المستديرة فهى منتهية
الى السكون الذى هو عبارة عن عدم الحركة ولو عدمت الحركة لاستحال
حدوثها بعد ذلك فاذا لا بد من حركة مستديرة لانا نقول قد بينا فى كتابنا
الكبير ان الذى يعول عليه فى ان كل حركة غير مستديرة فهى منتهية الى
سكون ليس بقوى بل هو حجة ضعيفة واما الصابئة المعترفون بكون
البارى تعالى فاعلا مختارا فشبهتهم فى اسناد هذه الحوادث الى الكواكب
والافلاك انا لما شاهدنا الحوادث فى عالمنا تختلف باختلاف احوال
الكواكب وتشكلات الافلاك وما دار بدوران غيره وجودا وعدما
لم يضف الا اليه فاذا يجب اضافة هذه الحوادث الى تلك التشكلات
وربما قالوا انا نشاهد فى العالم حوادث خسيسة فيستقبح العقل اضافتها
الى الله تعالى مثل الحيوانات المؤذية والقذرة الخسيسة ونرى الدنيا
طافحة بالشرور والمحن والافات والعقل يقتضى تنزيه الله تعالى عن ذلك
فلا بد من اضافتها الى الاجرام الفلكية فنقول اما الحجة الاولى فالدوران
ممنوع وبتقدير تسليمه فانه لا يدل على العلية على ما قررناه فى ذلك
الكتاب واما الثانية فقد عرفت ان الكلام المبنى على الحسن والقبح
لا يلتفت اليه فى المباحث العلمية ثم هو معارض بانه سبحانه وتعالى اذا كان
هو الفاعل لكل ما فى العالم كان ذلك اعظم واجل من ان لا يكون كذلك
ويليق بنا ان نتكلم عقيب هذا الفصل على عبدة الاصنام لانه يشبه
ان يكون اول من دعا الى عبادة الاصنام هم الصابئة الفصل الثالث
فى الرد على عبدة الاصنام اعلم ان العلم الضرورى حاصل بان الخشبة التى

ينحتها النجار ويصورها ويضم بعض اجزائها الى البعض يستحيل ان يكون
هو الموجد لذلك الشخص الذى صوره ونحته بل ان يكون موجداً لسائر
الخلايق ورازقاً لهم وان يكون محدثاً للسموات والارضين والعلم
بفساد ذلك اجلى العلوم الضرورية والجمع العظيم من العقلا لا يجوز
اتفاقهم على ما يعلم فساده بالضرورة فاذا لا بد وان يكون لعبدة الاصنام
فى ذلك تاويلات لا يعلم فسادها بالضرورة وهى ستة الاول ان فى الاد
السالفة كان اكثر الناس على مذهب الصابئة وانهم كانوا عبدة النجوم
واصحاب الطلسمات والطلسم عبارة عن تمزيج القوى الفعالة السماوية
بالقوى المنفعلة الارضية للتمكن من اظهار ما يخالف العادة او المنع مما
يوافقها واذا كان كذلك فهم كانوا يترصدون الاوقات الذى يصلح
لتركيب تلك الطلسمات العظيمة النافعة وربما لا يحصل مثل ذلك الوقت
فى الف سنة او اكثر الا مرة واحدة ثم يركبون ذلك الطلسم العظيم النفع
وينتفعون به فكانوا يأمرون الناس بتعظيم ذلك الطلسم وخدمته
فصار ذلك سبباً لعبادة تلك الهياكل الثانى انهم لما كانوا يعبدون الكواكب
وكانوا يعتقدون فيها كونها احيا ناطقة عالمة فاتخذوا لكل واحد من
تلك الكواكب هيكلاً مخصوصاً وكانوا يعبدونه ويتقربون اليه لا على
ان المعبود بالحقيقة هو ذلك الهيكل بل الكوكب الذى ذلك الهيكل هيكل له
الثالث انهم كانوا يعتقدون فى بعض الرجال بالنبوة والولاية فبعد
موتهم اتخذوا صورهم ويتقربون اليها ليكونوا شفعاهم عند الله تعالى
الرابع انهم اتخذوا تلك الهياكل قبلة لصلواتهم كما ان المسلمين لما سجدوا
الى جانب الكعبة فليس المسجود له هو الكعبة بل الله تعالى لكن الكعبة قبلة
الصلوات فكذا الصنم كان قبلة صلواتهم الخامس لعلهم كانوا مجسمة
وحلولية فاعتقدوا حلول الله تعالى او حلول صفة من صفاته فى تلك
الاصنام فيعبدونها لذلك السادس لعلهم كانوا يتقربون اليها على
سبيل التيمن والتبرك لان بعض من اعتقدوا فيه بالنبوة امرهم بذلك
فهذه هى الوجوه التى تحضرنى فى حمل عبادة العاقل للصنم فاما البله
الذى لا عقل لهم فلعل فيهم من كان يعتقد الهيتها ولكن لا عبرة بهم وانما العبرة
بقول الاذكيا من كل فريق فاذا عرفت ذلك فنقول اما مذهب الصابئة
فقد ابطلناه واما مذهب الحلول والاتحاد والتجسم فهو ايضاً ابطلناه فبطلت

التاويلات الثلاثة واما اتخاذهم تلك الاصنام قبلة لصلواتهم او اتخاذها
شفعا لهم فقد بطل ذلك بانكار صاحب الشريعة الحقة صلوات الله عليه
وذلك لمنعه وزجره اياهم عن ذلك فبطلت التاويلات باسرها وبطل
قول اصحاب الاصنام واعلم انه لما كان مدار امر الصابئة على رعاية
احوال النجوم لاجرم افرطوا فى تعظيم علم الهيئة والاحكام فيجب علينا ان
نتكلم عليهما عقيب ذلك الفصل الرابع فى الكلام على اصحاب علم الهيئة
اعلم ان القدح فى كلية نوع من الانواع لا يمكن الا بالقدح فى المقدمات
التى يبتنى عليها كلية ذلك النوع فاما المقدمات التى يبتنى عليها بعض مسائل
ذلك النوع فان القدح فيها لا يكون قدحاً فى كلية ذلك النوع لانه لا يخلو
نوع من الانواع عن ذلك ومدار النوع المسمى بعلم الهيئة على مقدمتين
احديهما عقلية والاخرى حسية اما العقلية فهى ان حركات الافلاك
متصلة متشابهة يستحيل ان يعرض لها البطو والسرعة والرجوع والوقوف والانقطاع
لانا لو جوزنا شيئاً من ذلك فحينئذ لا يمكننا القطع بان شيئاً من ذلك
لا يقع واذا لم يمكننا ذلك لم يمكننا الاستدلال ببطو حركة الشمس فى النصف
الشمالى وسرعتها فى النصف الجنوبى على انها مركوزة فى فلك خارج المركز
او فى فلك تدوير يكون نصف قطره مثل ما بين المركزين بتقدير اثبات
الفلك الخارج المركز ولا يمكننا ايضاً ان نستدل برجوع الكواكب المتحيرة
واستقامتها على تداويرها وهكذا القول فى كل ما يثبتونه من الحوامل
والمائل والممثلات واذا عرفت هذا فنقول ان هذه المقدمة باطلة
من وجهين الاول ان اختصاص الاجرام الفلكية بالصفات التى لها لو كان
واجباً لكان ذلك الوجوب اما لجسميتها او لما يحل فى جسميتها او لما
يكون محلاً لجسميتها او لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها والاقسام الاربعة
باطلة على ما سبق تقريره فى مسئلة الحدوث استدلالاً واعتراضاً و
جواباً فاذاً يلزم ان لا يكون اختصاص الفلك بشئ من صفاته التى قد
يخالفه فيها جسم اخر واجباً واذا لم يكن ذلك واجباً بطل هذا الاصل
الثانى ان نقول عندكم ان لكل واحد من افلاك الكواكب السبعة حركة
خاصة من المغرب الى المشرق ولها مع ذلك حركة اخرى من المشرق الى
المغرب بسبب حركة الفلك الاعظم فنقول ان فلك زحل مثلاً حال ما يكون
متحركاً بذاته الى جهة المشرق اما ان يكون فى تلك الحالة ايضاً متحركاً

بتحريك الفلك الاعظم الى جهة المغرب واما ان لا يكون والاول باطل
لان التوجه الى جهة انصراف عن الجهة التى يضادها ولا يتعرى فى العقل
ان يكون الجزو الواحد فى حالة واحدة متوجها الى جهة ويكون هو بعينه
فى تلك الحالة منصرفا عنها فاذا حالما يكون متحركا بذاته الى المشرق
لا يكون متحركا بتحريك الفلك الاعظم الى المغرب وبالعكس فيكون حركات
الافلاك منقطعة وذلك يبطل المقدمة المذكورة لا يقال الحركة الذاتية
الى جهة لا تنافى الحركة بسبب حركة المحل الى جهة اخرى فانا لنملة التى
على الدولاب الدائر يمكنها ان تتحرك على خلاف حركة الدولاب لانا نقول
الذى ذكرتموه مثال يتطرق اليه الاحتمال فان من المحتمل ان يقال ان حال
حركة النمل لا يكون الدولاب متحركا بل واقفا وهذا وان كان بعيدا ولكنه
لا يدفعه صريح العقل وكم من مستبعد التزمته الفلاسفة لاجل الدليل
فانهم لما اعتقدوا انه لا بد وان يوجد بين الحركة الصاعدة والهابطة
سكون التزموا انفسهم انا اذا رمينا الخردلة الى فوق وقدرنا ان جبلا
كان ينزل من الهوا فوصل الى تلك الخردلة حال انتهاء حركاتها فان وجب
سكون الخردلة لزم من سكونها سكون الجبل فى الهوا وذلك مستبعد جدا
فعند ذلك التزموا هذا الشنيع لقيام الدلالة عليه واما الذى ذكرنا
من ان الجسم الواحد فى الزمان الواحد يستحيل ان يكون متحركا الى جهة
والى ضد تلك الجهة فهذه المقدمة لا تختلف عند العقل بان يكون احدى
الحركتين ذاتية والاخرى عرضية لان المعقول من الحركة الى جهتين متضادتين
حصول المتحرك دفعة واحدة فى تينك الجهتين دفعة واحدة وذلك محال
سوا كان الحصولان بالذات او بالعرض او احدهما بالذات والاخر بالعرض
واذا كان كذلك ثبت ان ما ذكرناه لا يصير معارضا بالمثال الذى ذكرتموه
ثم ان نزلنا عن مقام الاستدلال على فساد قولكم ولكن ما دليلكم
على صحة قولكم وقد احتجوا عليه بامرين احدهما ان عقل اجرام الافلاك
وقواها المذكورة فيها جواهر عقلية مجردة عن شوائب التغير فلزم من عدم
تغيرها عدم تغير ذواتها وقواها ويلزم من عدم تغير ذواتها وقواها عدم تغير صفاتها وحركا
وثانيهما انه قد ثبت بالدليل ان كل ما يتحرك الى جانب ثم ترك الحركة
الى ذلك الجانب وتحرك الى جانب اخر فانه لا بد من ان يحصل بين حركتيه
سكون والسكون على الفلك محال لان الزمان من لواحق الحركة فلو

انقطعت الحركة انقطع الزمان وذلك محال على ما مر تقريره فى مسئلة
الحدوث فيقال لهم فيما ذكروه اولا اليس ان عقل اجرام العناصر وقواها
المذكورة فيها جوهر عقلى مع انه يصح التغير عليها فلم لا يجوز مثله فى
الاجرام السماوية لا يقال اختلاف احوال الاجرام العنصرية انما كان
بسبب الحركة المستديرة السماوية المقربة للعلل الى المعلول بعد بعدها
عنها لانا نقول ان هذا يقتضى وجود حركة واحدة مستديرة لا يتطرق
اليها الانقطاع اما لا يجب ان يكون كل حركة مستديرة كذلك فلم لا يجوز
ان يقال حركة الفلك الاعظم وان كانت بحيث لا يتطرق اليها شى من
الاختلاف لكن حركات ساير الافلاك قد يتطرق اليها الاختلاف بتوسط
حركة الفلك الاعظم وبالجملة كما جاز اختلاف احوال الاجرام العنصرية
بسبب اختلاف احوال الاجرام السماوية فلم لا يجوز اختلاف احوال
ساير السموات بسبب الاختلاف الحاصل فى احوال الفلك الاعظم بسبب
حركته الدائمة المستديرة وتقريره انه لا بد من وجود جسم لا يصح عليه
الكون والفساد والحركة المستقيمة ليكون محدد الجهات ولا بد له من حركة
غير منقطعة لتكون حافظة للزمان وذلك هو الفلك الاعظم فاما سائر
الافلاك فلا حاجة اليها فى تحديد الجهات ولا فى حفظ الزمان فلم يكن
الدليل الذى ذكروه فى اثبات جرم محفوظ الذات والحركة جاريا
فى جميع الافلاك ويقال لهم فيما ذكروه ثانيا لا نسلم انه لا بد من سكون
بين كل حركتين ودليلكم فيه قد زيفناه فى كتبنا الفلسفية ثم ان سلمنا
ذلك لكن لم قلتم ان السكون على كل فلك محال بل هو محال على صاحب الحركة
الحافظة للزمان فاما على غيره فلم قلتم انه محال ولئن سلمنا ان السكون
على الافلاك محال ولكن لم قلتم ان حركاتها لا تصير سريعة تارة وبطيئة
اخرى فان اختلاف احوال الحركة بالسرعة والبطو لا يقتضى تخلل السكون
فقد ظهر ضعف دليلهم على اثبات هذه المقدمة واعلم ان ابن سينا
قال فى اخر مجسطى الشفا ان الحركة السماوية ارادية فلا يمتنع فيها
ان لا يتمم الدورة وهذا تصريح منه بجواز اختلاف احوالها والمقدمة
التى عول عليها فى هذه الفتوى وان كانت اقناعية فهى قوية فهذا
هو الكلام على هذه المقدمة اما المقدمة الثانية وهى اعتبار الرصد
وحاصلها يرجع الى الاعتماد على ارصاد شخص واحد فاما الاعتماد على

فانه لا يفيد اليقين لكثرة ما يعرض للبصير من الغلط والاعتماد ايضا
على خبر الواحد لا يفيد الا الظن الضعيف ولذلك نرى الاختلاف
الشديد بين اصحاب الارصاد فالمتقدمون اتفقوا على انه لا حركة لاوج
الشمس والمتاخرون اثبتوا له حركة وكذا المتقدمون زعموا ان فلك
البروج يقطع الدرجة الواحدة في ماية سنة والمتاخرون زعموا انه
يقطعها في ست وستين سنة واختلفت اقوالهم في مقدار ميل معدل
النهار عن فلك البروج حتى انه لم يتفق منهم اثنان على قول واحد
وهكذا القول في ساير المقدمات الرصدية ومع هذه الاختلافات
كيف يبقى التعويل على الرصد ولما ظهر ضعف هاتين المقدمتين ثم
وجدنا علم الهيئة عند تتبع مسائله مبنيا عليهما علمنا ضعف ذلك العلم
عن افادة اليقين واما الذي يفتخر به اصحاب علم الهيئة من ان مباحثهم
مبرهنة بالبراهين الهندسية فهو كذب وزور وبهتان فانه لا يتمشى
شي من مسائلهم الا بالبنا على المقدمتين المذكورتين وليس يتبرهن واحد
منهما بالهندسة بلى انهم بعد بناء اصولهم على هاتين المقدمتين يستخرجون
مقادير سير الكواكب في المدد المضبوطة بالطرق الهندسية وهب انهم
يصححون بعض مقدمات هذه المسائل بالهندسة ولكن لا نزاع في انها لا تفي
بتلك المطالب الا مع اعتبار المقدمتين المذكورتين واذا توجه الطعن
في مقدمة واحدة من مقدمات الدليل كان ذلك كافيا في الطعن والابطال
والله الموفق الفصل الخامس في الرد على اصحاب الاحكام اعلم ان الاذكيا
منهم قطعوا بانه لا يمكن اثبات مباحث هذا العلم بالادلة اليقينية مثلا
من حاول اقامة الدلالة اليقينية على ان الدرجة الثالثة من الثور شرف
للقمر والدرجة الحادية والعشرين من الميزان شرف لزحل وكذا القول
في البيوت والحدود والوجوه والمثلثات واربابها والاثنا عشريات كان
ذلك من ادل الدليل على جهله بحقيقة الدليل ولكنهم زعموا انه علم مبني
على التجربة والوحي واذا كان هذا مذهب المحققين منهم وجب علينا صرف
العناية الى ما يمكن ان يقال له وعليه وقد كنت برهة من الدهر اقول
ان البرهان قد دل على فساد هذه التجربة فلا يمكن المصير اليها بيانه انا اذا
راينا حادثا حدث عند حلول كوكب في برج فالمقتضي لذلك الحادث
اما ان يكون هو ذلك الكوكب او ذلك البرج او مجموعهما او شي اخر فان

كان الاول وجب استمرار ذلك الحادث باستمرار ذلك الكوكب وان لا
يتوقف على حلوله في ذلك البرج ولكن التالي باطل فالمقدم مثله وان
كان الثاني فاذا كان مقتضى ذلك البرج مخالفا لمقتضى البرج الاخر وجب
ان يكون احد البرجين مخالفا لماهية البرج الاخر اذ لو كانا متماثلين
في الماهية لاستحال اختلافهما في اللوازم فان الاشيا المتحدة في تمام الماهية
يمتنع ان تختلف في لوازم الماهية ولو كانت البروج مختلفة في ماهياتها
لكان الفلك مركبا لا بسيطا وذلك يقتضي جواز الخرق والالتيام عليه
ومتى صح ذلك بطل علم الهيئة الذي هو اصل علم الاحكام وان كان
الثالث وهو ان يكون المؤثر في حدوث ذلك الحادث هو مجموع الكوكب
مع البرج فاذا كان حكم الكوكب مع هذا البرج بخلاف حكمه مع البرج
الاخر وجب ان يكون احد البرجين مخالفا في الماهية للبرج الاخر لان
حكم الشي مع الشي كحكمه مع مثله فثبت انه يلزم من هذا التقدير ان لا
يكون الفلك بسيطا بل يكون مركبا وقد بينا ان ذلك يبطل علم الهيئة الذي
هو اصل لعلم الاحكام فالحاصل ان تصحيح هذه التجربة لا يمكن الا مع القول
بكون الفلك مركبا وذلك يبطل علم الهيئة الذي هو اصل لعلم الاحكام ولما
اوردت ذلك على بعضهم قال لم لا يجوز ان يقال انه يختلف افعال الكواكب
السيارة في البروج المختلفة لاختلاف ما في تلك البروج من الثوابت
المختلفة الطبايع فقلت له لو كان الامر على ما ذكرت لوجب ان يختلف
بيوت الكواكب واشرافها وحدودها عند حركة الثوابت بحركة فلكها
حتى انها تتقدم في كل ماية سنة على راي المتقدمين او في كل ست و
ستين سنة على راي المتاخرين درجة واحدة ولكن ليس الامر كذلك
فان شرف القمر كما انه في زماننا هو الدرجة الثالثة من الثور فكذلك
عند الذين كانوا قبلنا بالفي سنة فانقطع ولم يجب عنه بشي الا اني لما
تاملت كثيرا خطر ببالي احتمال اخر يدفع ذلك السؤال وهو ان يقال
لم لا يجوز ان يكون الفلك الاعظم مكوكبا بكواكب صغيرة لا نراها لصغرها
وغاية بعدها عنا ثم انها لا تتحرك عن مواضعها في البروج فلا جرم اختلفت
اثار الكواكب السيارة عند حلولها في البروج المختلفة او يثبت فلك اخر
فوق فلك الثوابت بطيء الحركة بحيث لا يفي بمعرفة حركتها اعمارنا و
يكون ذلك الفلك مكوكبا بتلك الكواكب الصغيرة المختلفة الطبايع فهذه

احتمالات والله اعلم بحقايقها ولكنها دافعة لذلك السؤال ثم ان سلمنا
انه لم يوجد ما يدل على فساد هذه التجربة ولكن التجربة لا تفي بتصحيح هذا
العلم وبيانه من وجهين الاول ان ههنا امورا لا تتكرر الا في اعمار متطاولة
مثل الادوار والالوف التي زعم ابو معشر انها هي الاصل في هذا العلم
ومثل مماسة جرم زحل لكرة الكوكبة بل مثل انطباق معدل النهار
على فلك البروج فانهم يزعمون ان ذلك يقتضي احاطة الماء بالارض من
كل الجوانب مع ان هذا المعنى لا يوجد الا في الوف من السنين فكيف
يصح ذلك وامثاله بالتجربة الثاني انا اذا راينا حادثا حدث عند حلول
كوكب في برج ففي الفلك كواكب لا يحصي عددها الا الله فكيف يعلم ان المؤثر
في ذلك الحادث حلول ذلك الكوكب في ذلك البرج لا غيره وبتقدير ذلك
فلعله قد وجد ايضا ما يدفعه عن تاثيره اما في الحال او في الماضي او في
المستقبل وبتقدير ذلك فلعل المادة الارضية لم تكن مستعدة لقبول تلك
الصورة وحدوث الشيء كما يتوقف على حضور الفاعل يتوقف ايضا على حضور
القابل فاذا وقع الشك في هذه الامور بطل القول بالاحكام وهذا الا
قد عولنا الفلاسفة عليها في ابطال احكام النجوم وهو انما يصح للقدح في
قول من يطلب القطع منها اما من يكتفي بالظن فلا يضره هذا الاشكال فان
قيل ما الدليل على فساد قول من قال ان الله تعالى خلق هذه الافلاك والكواكب
واعطاها قدرا يتمكنون بها من ايجاد الاجسام والتصرف في هذا العالم
او خلق فيها خواصا تلك الخواص تقتضي وجود الاجسام وغيرها قلنا اما
نحن فنبطل ذلك بما ثبت من اقتدار الله تعالى على كل الممكنات ثم تبين ان كل
ما كان مقدورا لله تعالى استحال وقوعه بغيره على ما سياتي تقريره فحينئذ
يحصل القطع باسناد كل هذه الاشيا الى الله تعالى واما المعتزلة فلهم
فيه طرق ثلاثة احدها انهم قالوا كل قادر غير الله تعالى فلا بد وان يكون
قادرا بالقدرة والقادر بالقدرة لا يصح منه فعل الاجسام والالوان
وسياتي ابطال هذا الطريق في مسئلة الصفات والثاني انه لا دليل على
كون الافلاك كذلك فوجب نفيه وقد بينا ركاكة هذه الطريقة وثالثها
الرجوع الى السمع الفصل السادس في الرد على الثنوية زعموا ان العالم
محدث الصورة قديم المادة وذلك لان العالم انما حدث لاجل امتزاج النور
بالظلمة ولذلك الامتزاج اول واخر اما النور والظلمة فهما قديمان واعلم

ان الكلام معهم يقع في خمس مقامات احدها في حقيقة النور والظلمة
وثانيها في احكامها وثالثها في تكون العالم منهما ورابعها في ان امتزاجهما
حادث وخامسها في سبب ذلك الامتزاج وكيفية خلاص احدهما عن الاخر
المقام الاول في حقيقة النور والظلمة اعلم ان استنارة الاجسام ليست
نفس كونها اجساما بل هي عرض قايم بها واما الظلمة فليست عبارة عن
امر وجودي بل هي عدم النور عما من شانه ان يكون مستنيرا والدليل
على ان الضوء عرض وجوه الاول ان الاجسام المستنيرة والمظلمة متشاركة
في الجسمية ومتباينة في الضوء والظلمة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فالجسمية مغايرة للضوء والظلمة الثاني ان الجسم الواحد يصير مضيئا
بعد ان كان مظلما والباقي غير المتبدل فكونه جسما مغاير لهذين الوصفين
الثالث ان الشمس اذا طلعت من دائرة الافق استضاء وجه الارض في
الحال ومن المحال ان ينتقل الاجسام منها الى وجه الارض دفعة لاستحالة
الطفرة والضوء قد حصل دفعة فالضوء غير الجسم الرابع اذا كانت
الشمس محاذية لكوة البيت حتى يصير مضيئا فاذا سددنا الكوة صار البيت
مظلما ولو كان الضوء جسما لبقي في البيت حالة سد الكوة دفعة فكان
يجب ان لا يصير البيت مظلما فثبت ان الضوء عرض واما ان الظلمة عبارة
عن عدم الضوء عما من شانه ان يستضيء فلوجهين الاول ان حال البصير
في الظلمة التامة كحال الاعمى ثم ان الاعمى لا يدرك كيفية الظلمة البتة
بل لا يبصر شيئا اصلا فوجب ان تكون الظلمة عبارة عن مجرد ان لا يدرك
البصر شيئا فتكون الظلمة امرا عدميا الثاني ان في الليلة الظلماء اذا
جلس انسان قريبا من النار وانسان اخر بعيدا منها فالبعيد منها يرى
القريب منها ولا يكون الهواء الذي بينهما مظلما بالنسبة اليه واما القريب
من النار فانه لا يرى البعيد منها ويكون الهواء مظلما بالنسبة اليه فلو كانت
الظلمة كيفية حقيقية لما اختلف حال الهواء الواحد في كونه مضيئا ومظلما بالنسبة
الى شخصين فثبت ان الظلمة ما ذكرناه فهذا هو القول في حقيقة النور
والظلمة المقام الثاني في احكامها وهي اربعة الاول اعتقدت الثنوية
ان المرجع بالنور والظلمة الى نفس الاجسام وذواتها ونحن قد بينا
فيما مضى على حدوث الاجسام فلو كان الحق ما قالوه لزم القول بحدوثهما
ولو كان الحق ما ذهبنا اليه من ان النور عرض فلزم ايضا من حدوث

الجسم حدوث النور لاستحالة سبق الحال على المحل ولئن سلمنا قدم
الاجسام ولكن مع ذلك يجب القول بحدوث النور والظلمة ايضا لانا
قد بينا كون النور من الاعراض فاختصاص الجسم المتصف به ليس لجسميته
ولا لما يحل فيها حلولا واجبا ولا لما يكون محلا لها على ما ظهر فساد هذه
الاقسام في مسئلة الحدوث بل يكون لاجل الفاعل المختار وكل ما كان
فعلا للفاعل المختار فهو محدث فاذا النور محدث واما الظلمة فان كانت
امرا عدميا على ما قررناه فلا كلام وان كانت صفة ثبوتية كان بيان
حدوثها كبيان حدوث النور **الثاني** زعمت الثنوية انه لا نهاية للنور
والظلمة من جميع الجهات الا من الجهة التي بها يلتقي كل واحد منهما صاحبه
فالنور غير متناه الا من جهة التحت والظلمة غير متناهية الا من جهة الفوق
واحتجوا عليه تارة بما يدل على امتناع تناهي الاجسام مطلقا وتارة بما
يقتضي امتناع تناهي النور والظلمة على الخصوص اما الاول فقد قالوا العالم
لو كان متناهيا لكان الواقف على طرفه ونهايته اما ان يمكنه مد اليد
الى الخارج او لا يمكنه مد اليد الى الخارج فان امكنه ذلك فالذي يتسع
من الخارج لمقدار ذراع اقل من الذي يتسع لمقدار ذراعين والقابل للاقل
والاكثر مقدار فخارج العالم اذا مقدار وجسم فان كان ذلك ايضا متناهيا
عاد الكلام الاول والا فهو المطلوب واما ان امتنع اخراج اليد فهناك
جسم لان العدم الصرف لا يكون مانعا فاذا لا نهاية للاجسام والمقادير
على كل حال واما الثاني فلان الحس يشهد بان الاجسام النورانية صاعدة
والظلمة هابطة فلو كان النور متناهيا في جهة الفوق لكان يمكنه ان يتصاعد
اكثر مما تصاعد الان ولو امكنه ذلك لفعل لان الصاعد بطبعه اذا امكنه
ذلك لابد وان يصعد وكذلك الظلمة يلزم ان تهبط اكثر من هبوطها
الان ولو كان كذلك لما كانا متلاقيين فلما كان تلاقيهما محسوسا علمنا
انه لم يبق شي من الجهات خاليا عنهما **والجواب** الدليل على تناهي الابعاد
ان لو قدرنا خطا غير متناه ثم قدرنا كرة خرج من مركزها خط يوازي
الخط الاول فاذا دارت الكرة حتى صار الخط المركوز مسامتا للخط الاول
بعد ما كان موازيا له فلابد وان يفرض في الخط الاول نقطة هي اول النقطة
المسامتة لكن ذلك في الخط الغير المتناهي محال لانه لا نقطة الا والمسامتة منه
مع ما فوقها تحصل قبل المسامتة معها واذا كان لا تناهي الابعاد ادى

الى هذا المحال كان محالا فاما قوله الواقف على طرف العالم اما ان يمكنه
اخراج اليد او لا يمكنه قلنا يمكنه قوله فالذي يتسع من خارج العالم
للذراع اقل مما يتسع للذراعين فيوجد خارج العالم مقدار قلنا لا نسلم
انه يوجد خارج العالم شي يقبل الذراع والذراعين حتى يقال القابل
للذراع نصف القابل للذراعين فان النزاع ما وقع الا في ذلك بل اذا
اخرجنا اليه اليد فليس هناك شي البتة الا اليد ثم ان سلمنا ذلك فلم
لا يجوز ان يتعذر اخراج اليد **قوله** هذا التعذر لابد وان يكون لاجل
جسم خارج يمنع مد اليد **قلنا** الشي كما يتعذر لوجود المانع فقد يتعذر
ايضا لعدم الشرط وههنا كذلك **قوله** الاجسام النورانية صاعدة بطبعها
قلنا لا نسلم اما عند الفلاسفة فلان الصعود حركة مستقيمة وهي على
الافلاك محال واما عند المسلمين فلانه لا شي من الصفات التي تختلف
فيها الاجسام بواجب لشي من الاجسام فلا يكون الحركة الصاعدة والهابطة
واجبة **الثالث** زعمت الثنوية ان النور خير كله والظلمة شر كلها وذلك
عندنا باطل لان الظلمة قد تستر الهارب من الظالم والضوء يدل عليه
والظلمة تعين على النوم والاستراحة والضوء قد يمنع منه وادامة
النظر الى الاشياء المشرقة تفسد البصر والاشياء السود تجمعه فينفعه
في بعض الاوقات والنظر الى سواد شعر الجارية الحسناء وسواد حدقتها
الذ من النظر الى شعر العجوز وبياض بدنها والعاشق المواصل لمعشوقه قد
يتمنى طول الليل ويكره الصباح ثم هب ان الحس البصري يثني على ذلك
فليسمع ما يقوله الحس اللمسي على ذلك قد عرفت ان البحث المبني على شرف
الاشياء وخستها ليس بحثا عقليا بل هو بالمباحث الوعظية اليق واحتج
الثنوية على قولهم بانا نرى في العالم خيرا وشرا فلابد من خير وشرير
وثبت ان اصل العالم هو النور والظلمة فوجب ان يكون احدهما خيرا
والاخر شريرا والنور لا شك انه افضل من الظلمة فهو اذا خير لذاته والظلمة
شريرة لذاتها **والجواب** عنه ما سبق في مسئلة الوحدانية وايضا فهذا
بناء على ان العالم مركب من النور والظلمة وسنبطل ذلك ان شاء الله تعالى
الرابع اتفقوا على كون النور حيا عالما قادرا سميعا بصيرا متحركا لذاته
ثم اختلفوا في القوة على هذه الادراكات فذهبت الديصانية الى ان القوة
على هذه الادراكات الخمسة قوة واحدة لكنه تختلف الادراكات لاختلاف

الآلات والمشاعر وأما المانوية فقد عددوا القوى بحسب عدد الآلات
فجعلوا قوة الابصار غير قوة السماع وكذا في البواقي وأما الظلمة فقد
اختلفوا فيها فذهبت الديصانية الى انها غير عالمة ولا سميعة ولا بصيرة
ولا حية بل هي ميتة وهي ايضا غير متحركة لذاتها بل هي راكدة واحتجوا
عليه بان النور لما كان موصوفا بهذه الصفات كانت هذه الصفات خيرات
والظلمة ضد النور فوجب ان لا تكون موصوفة بشيء منها لما بينهما من التضاد
وذهبت المرقيونية الى انها حية ولكنها غير عالمة ولا سميعة ولا بصيرة
وذهبت المانوية الى انها موصوفة بكل هذه الصفات ولكن الفرق
بينها وبين النور ان الظلمة تستعمل حياتها وعلمها وسمعها وبصرها في الشر
والنور يستعمل هذه الصفات في الخير ولكل واحد من هذه الفرق ادلة
ركيكة ولسنا نحتاج الى ايرادها فان الخوض في تفاريع المذاهب امر
طويل ولا طائل فيه المقام الثالث في الامتزاج اتفقت الثنوية على
تكون العالم من امتزاج النور والظلمة والمعتمد في بطلانه وجهان
الاول ان النور عرض والظلمة عدم النور عما من شأنه ان يكون مستنيرا
وامتزاج العرض بعدم نفسه غير معقول الثاني ان نسلم ان امتزاج
النور والظلمة معقول على الجملة ولكن لا يمكن ان تكون هذه الاجسام
مركبة منهما فانا نرى الاجسام الكثيفة اذا لم يقابلها الاجسام المنورة
كالشمس والقمر وسائر الكواكب والنار فانها تكون مظلمة جدا ولو كانت
مركبة من النور والظلمة لكان ما فيها من اجزاء النور منورة فلما لم يكن
كذلك بطل ما قالوه ثم ههنا الزامات على قولهم ان العالم متكون من
امتزاج النور والظلمة مع قولهم ان النور لا يفعل الا الخير والظلمة
لا تفعل الا الشر وهي اربعة الاول ان امتزاجها اما ان يكون خيرا او شرا
فان كان خيرا فالنور كان تاركا له في الازل فان تركه اختيارا او اختيارا
ترك الخير شر كان النور شريرا وان تركه عجزا والعجز نقص والنقص شر
لزم المحال واما ان كان الامتزاج شرا فترك النور دفع ذلك الشر ان
كان بالاختيار وترك دفع الشر شر كان النور شريرا وان كان عجزا والعجز
نقص فيكون النور ناقصا الثاني من قال انا ظلمة فقائل هذا القول ان
كان ظلمة كانت ظلمة صادقة فيكون فاعلة للحسن وان كان هو النور
كان النور كاذبا فيكون فاعلا للقبيح الثالث من قال انا جان فقائل هذا

القول اما ان يكون هو النور او الظلمة فان كان هو النور فان كان
صادقا كان النور جانيا وان كان كاذبا كان ايضا فاعلا للقبيح وان
كان هو الظلمة فلا بد وان تكون صادقة في مقالتها لانها اذا كانت
قد جنت فيما مضى فاخبارها عن كونها جانية صدق وان لم تجن فاخبارها
عن كونها جانية كذب والكذب جناية فهي على كل الاحوال صادقة
فتكون الظلمة فاعلة للصدق الرابع الانسان اذا كان مركبا من النور
والظلمة والنور لا يقدر الا على الخير والظلمة لا تقدر الا على الشر فيكون
الامر والنهي والزجر والحث عبثا واحتجت الثنوية على كون العالم متكونا
من النور والظلمة بان قالوا وجدنا اجسام العالم على ضربين احدهما
ذا ظل يستر غيره من ان يقع عليه النور والثاني لا ظل له كالاجسام
النيرة المشرقة فحكمنا ان ما كان ذا ظل فالظلام غالب عليه وما ليس
بذي ظل فالنور غالب عليه والجواب انه ليس كل ما لا يقع له ظل فهو
نير فان الهواء لا يقع له ظل وانه ليس بنير ولئن سلمنا ان كل جسم
فهو اما ذو ظل واما نير ولكن لا يلزم من امتناع خلو الجسم عن وصفين
كونه مركبا عنهما كالزوجية والفردية وغيرهما وان سلمنا ان ذلك
يقتضي تكون بعض الاجسام من النور وتكون البعض من الظلمة ولكن
لم قلتم ان اجسام العالم انما تكون من امتزاجهما ولم لا يجوز ان تكون
البعض من النور وحده وتكون البعض من الظلمة وحدها واعلم ان تكون
الاجسام من امتزاج النور والظلمة كالامر الذي يعرف فساده بالضرورة
فلذلك قال بعض العلماء حقيقة مذهب الثنوية يرجع الى احد كلامين محققين
احدهما ان يكون مرادهم بالنور والظلمة ما تسميه الفلاسفة هيولى
وصورة فان الجسم مركب عندهم منهما فالثنوية عبرت عن الصورة
بالنور وعن الهيولى بالظلمة وثانيهما ان كل ممكن فهو ممكن لذاته
وموجود لغيره والامكان طبيعة عدمية فعبروا عنه بالظلمة وعن الوجود
بالنور المقام الرابع في حدوث الامتزاج يقال للثنوية عندكم الاجسام
قديمة فكيف قطعتم مع ذلك على حدوث الامتزاج قالوا لوجهين الاول
انا وجدنا النور طالبا للخلاص من الظلمة ابدا فلو كان ممازجا لها في
الازل لما كان طالبا لازالة الامر الازلي الثاني ان الاجسام النيرة خفيفة
صاعدة والمظلمة ثقيلة سافلة ولذلك فان كل شيء في العالم فصفوه

بعلو كدرة فعلمنا ان النور لم يزل كان غالباً على الظلمة وانهما
كانا متباينين الجواب عن الاول انهما لما كانا متباينين في الازل
ثم طلب احدهما الامتزاج بالاخر والامتزاج ترك التباين فلا بد
ان يكون طالبا ترك التباين الازلي فلم لا يجوز عكسه وهو ان يكون
طالباً ترك الامتزاج الازلي وعن الثاني ان كون النور صاعدا بطبعه
والظلمة هابطة بطبعها اذا لم يناف امتزاج احدهما بالاخر في بعض الاوقات
وجب ان لا يكون منافيا له في شيء من الاوقات لان حكم الشيء لا يختلف
باختلاف الاوقات المقصد الخامس في سبب حدوث هذا الامتزاج وفي
سبب الخلاص المرقونية زعموا ان امتزاج الاصلين انما كان لشيء ثالث هو
المعدل المتوسط واما المانوية والديصانية فقد انكروا هذا المتوسط
وزعموا ان سبب هذا الامتزاج هو ان كل واحد من النور والظلمة كان
عالما بان معه غيره فاتفق في بعض الاوقات ان التفتت الظلمة الى النور
فمالت الى المخالطة بها ثم تعلق بعض اجزائها ببعض اجزائه ثم حاول النور
الاعظم تخليص تلك الاجزاء النورية عن الاجزاء الظلمية فما امكن ذلك
الا ببناء هذا العالم وخلق الاجرام النيرة فيه حتى ان تلك الاجرام تستصفي
ما في هذا العالم من الانوار وتردها الى عالم النور الاعظم الى ان لا يبقى
في هذا العالم المظلم شيء من النور فحينئذ يتخلص النور بالكلية من الظلمة
ويبطل هذا العالم المحسوس فذلك هو المبدأ وهذا هو المعاد فهذا ما
نلخص من مذاهبهم على ما في كتب المتكلمين الناقلين عنهم وما وراء ذلك
فهو اليق بكتب الحكايات منه لا بكتب الحقائق فنقول ان هذا باطل لان
هذا الامتزاج اما ان يكون طبيعياً لهما او اختيارياً فان كان طبيعياً
وجب حصوله في الازل وان كان اختيارياً فهذا الاختيار اما ان يكون
ثابتا لتلك الاجسام لذواتها او هو حاصل لها من غيرها والاول قد ظهر
فساده في مسئلة الحدوث حيث بينا ان الصفة التي لا تشارك فيها الاجسام لا
لا تكون واجبة لشيء من الاجسام فتعين الثاني وذلك الشيء ان كان ايضا
جسما عاد المحال وان لم يكن جسما فيكون حينئذ لا بد من موجود غير جسم
ولا جسماني يكون هو معطيا للنور والظلمة قدرة واختيارا بهما يتمكنان
من الامتزاج وهذا يكون اعترافا بالصانع تبارك وتعالى وتركا للثنوية
ولا يبقى الخلاف الا في قدم الاجسام وحدوثها وذلك قد مر واعلم ان

من الناس من حاول ابطال ذلك بان قال النور والظلمة اذا كانا قديمين
فلماذا اختار الامتزاج في هذا الوقت دون ما قبله او ما بعده وهذا
خطأ لان لهم ان يقولوا كما جاز من الفاعل القديم عندكم تخصيص الفعل
بوقت دون وقت جاز لنا ان نقول ايضا والمرقونية القايلون بالمعدل
فقولهم لا يستمر على اصل مذهبهم لان ذلك الامتزاج ان كان خيرا كان
فاعله النور لان الخير لا يصدر الا من النور وان كان شرا فكان فاعله
الظلمة لان الشر لا يصدر الا منها فبطل المتوسط وان ارادوا بالمتوسط
الباري تعالى الذي يجمع بين الاجسام ويولفها ويخلق منها الاجناس
والانواع كان ذلك تركا للثنوية الفصل السابع في الرد على المجوس اعلم
انهم اثبتوا للعالم صانعا غير جسم ولا جسماني عالما قادرا حكيما ونزهوه
عن خلق الجهل والالم والمرض وجميع انواع الشرور وسموه بيزدان
فاحتاجوا عند ذلك الى اسناد هذه الشرور الى الشيطان واختلفوا في
كونه جسما وفي كونه حادثا فالاقلون على انه قديم وليس بجسم ولا جسماني
والاكثرون على انه جسم ومحدث فزعموا ان سبب حدوثه انه عرض
ليزدان في بعض الاوقات فكرة وهي انه كيف يكون حاله لو كان في ملكه
من ينازعه فتولد الشيطان عن هذه الفكرة ثم انه حارب بعسكره يزدان
وعسكره وصفة تلك المحاربة مذكورة في كتب المتكلمين واعلم ان البحث
العقلي بيننا وبينهم واقع في مقامين احدهما قولهم انه لا يجوز اضافة
الشرور والالام الى الله تعالى ونحن ندفع ذلك بطريقين احدهما اما على
مذهبنا وهو ان نمنع من تحسين العقل وتقبيحه واما على مذهب المعتزلة
فهو ان نسلم ذلك ونبين وجه الحسن في هذه الالام وهي طريقة المعتزلة
وهي عسرة التمشية على ما سيجيء بيانه والثاني ان نبين تناقض هذا المذهب
لان الشيطان الذي هو اصل الشرور والالام لما اضافوا حدوثه الى
الله تعالى فكيف يمكنهم تنزيه الله تعالى عن فعل الالام وثانيها ان نبين ان
المحاربة مع الله تعالى محال وذلك انما يمكن ببيان كونه تعالى قادرا على ما لا
نهاية له من المقدورات وذلك مما قد مر واما ما وراء ذلك من رواية
مذاهبهم في كيفية المحاربة والاشتغال بابطالها فالاولى تنزيه الكتب
العلمية عن مثل تلك الركاكات والله الموفق الفصل الثامن في الرد على
النصارى انه يجب علينا ان نعرف مذهبهم في ذات الله وصفاته ثم

بعد ذلك نتكلم فيما يعتقدونه في امر عيسى عليه السلام اما الاول فقد
اشتهر فيما بين المتكلمين ان النصارى يقولون ان الله تعالى واحد بالجوهرية
ثلاثة بالاقنومية فاما وصفهم ذات الله تعالى بانه جوهر فالخلاف
فيه ليس الا في اللفظ فانه قد اشتهر من مذهبهم ان الله تعالى ليس متحيزا
وانه منزه عن المكان والجهة واما الاقانيم فالناس قد تخبطوا في معرفة
مرادهم بذلك ونحن نذكر تقسيما يحيط بجميع الاقسام التي يمكن ان يقال
فيه فنقول المرجع بالاقانيم الثلاثة اما ان يكون في محض ذاته او لا
يكون كذلك والاول ضروري الفساد لا يقوله عاقل لان الذات الواحدة
من حيث انها واحدة يمتنع ان تكون امورا ثلاثة واما الثاني فلا يخلو اما
ان يكون المرجع ببعض الاقانيم الى مجرد ذاته واما ان لا يكون فالاول
هو الذي يحكى عن بعضهم ان اقنوم الاب هو نفس الذات اي وجود
الباري تعالى هو عين ذاته واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون المرجع
بالاقانيم الثلاثة الى موجودات ثلاثة او لا يكون فان كان الاول
فاما ان يكون تلك الموجودات صفات قائمة بذات الله تعالى كما يقوله الصفاتية
واما ان يكون موجودات قائمة بانفسها على ما يقوله من اثبت الهة
كثيرة واما ان لم تكن الاقانيم الثلاثة امورا موجودة فهي اما ان تكون
من قبيل الاحوال على ما يقوله ابو هاشم او من قبيل الاحكام على ما يقوله
ابو الحسين او من قبيل السلوب والاضافات على ما يقوله الفلاسفة
فهذه هي الوجوه التي يمكن حمل الاقانيم عليها والاشبه عندي ان مراد
النصارى من الاقانيم الاحوال التي بينها ابو هاشم وبيانه وهو ان
الاحوال عند ابي هاشم لا توصف وحدها بالتعدد والوحدة ولا بالمعلومية
ولا بالمجهولية بل الذات على الاحوال توصف بالتعدد مرة وبالاتحاد
اخرى والنصارى ايضا يمنعون من وصف الاقانيم وحدها بالتعدد
بل يقولون الذات في نفسها واحدة ومع الاقانيم ثلاثة اي الذات
اذا اخذت مع اقنوم الوجود اي مع صفة الوجود فهي واحدة فاذا
اخذت مع اقنوم العالمية اي مع صفة العالمية فهي شيء اخر لان احد
المجموعين مغاير للمجموع الاخر في الاعتبار وكذا القول في اقنوم الحياة
فالحاصل ان الذات واحدة والاقانيم لا تتعدد اصلا واما الذات مع
الاقانيم فثلاثة فظهر مما بينا ان الشرايط الثلاثة التي في مذهبهم

من وحدة الذات والامتناع من تعديد الاقانيم والقول بان الذات مع الاقانيم
ثلاثة غير حاصلة الا في مذهب ابي هاشم فاما الصفاتية فانهم لا يمنعون
من تعديد الصفات وذلك لا يلايم امتناع النصارى من تعديد الاقانيم
فاذا عرفت ذلك فلنرجع الى التقسيم المذكور فنقول ان كان مرادهم بالاقانيم
الثلاثة ذوات ثلاثة قائمة بانفسها غير ذات الله تعالى فذلك نبطله بما سيأتي
في مسئلة التوحيد ان شاء الله تعالى وايضا فهذا لا يلايم قولهم ان الذات
واحدة فقط وان كان مرادهم بالاقانيم الصفات القائمة بذات الله تعالى فهو معنى
صحيح على ما سيأتي في مسئلة الصفات وحينئذ لا يكون كفرهم بسبب ذلك بل بسبب
قولهم بالهية عيسى عليه السلام وانكار نبوة محمد عليه السلام وايضا
فهذا لا يلايم مذهبهم وهو الامتناع عن تعديد الاقانيم وان كان مرادهم
الاحوال التي يقول بها ابو هاشم وهو الاظهر او الاحكام التي يقول بها
ابو الحسين او السلوب والاضافات فالكلام عليه ما سيأتي في مسئلة الصفات
فظهر بهذا ما يصح وما يبطل مما يمكن ان يراد بالاقنوم وعند ذلك لا يضرنا
جهلنا بمرادهم بالاقنوم على التعيين بقي في هذا الموضع بحث اخر وهو في
حصرهم الاقانيم في الاب والابن وروح القدس اي في الوجود والعلم
والحياة وللمتكلمين ههنا مقامان احدهما المطالبة باقامة الدلالة على هذا
الحصر وهم يقولون بان كل واحد من الفرق يدعي انحصار صفات الله تعالى
في عدد مخصوص فالاشعرية يحصرونها في سبعة او ثمانية واكثر المعتزلة
من اصحاب ابي هاشم زعموا ان الصفة الذاتية واحدة والصفات المستفادة منها
اربعة فما به يثبتون هذا الحصر فنحن نثبت به ايضا حصرنا المقام الثاني ان
قالوا انكم لما سلمتم ان الله تعالى فاعل مختار فلا بد لكم من الاعتراف بكونه
قادرا فلماذا لا تثبتون اقنوم القدرة والاغلب على ظني ان مذهب النصارى
في هذا الموضع هو مذهب الفلاسفة حيث زعموا ان علم الله تعالى علم فعلي
لا علم انفعالي والعلم الفعلي هو الذي يكون مبدأ لحدوث المعلوم مثل
علم المهندس الباني للدار فانه هو السبب لبناء الدار والعلم الفعلي هو القدرة
نفسها لا غير اذا كان الفاعل غنيا عن الالات والادوات وكان الفعل غنيا
عن الزمان والمادة فهذا هو مذهب النصارى ثم ان سلموا كونه تعالى فاعلا
مختارا ولكن القادرية عبارة عن الامر الذي لاجله يصح الفعل والله تعالى
انما يصح منه الفعل لذاته المخصوصة فلا يكون له تعالى قدرة زايدة على ذاته

بل قدرته عين ذاته كما هو مذهب ابي الحسين فلا يلزم من نفي كون القدرة
اقنوما رابعا نفي كونه قادرا فالحاصل ان مذهبهم في كونه تعالى قادرا اما ان يكون مثل
مذهب الفلاسفة او مثل مذهب ابي الحسين ومن المطالبات ان تقولوا
للنصارى لم لا تثبتون لله تعالى اقنوم السمع والبصر واظن ايضا ههنا ان
طريقتهم طريقة الفلاسفة وهي ان هذين الادراكين يتوقفان على
حصول صورة المبصر والمسموع اما في المدرك او في آلة الادراك وذلك
لا يصح الا على الجسم والجسماني فيكون على الله محالا وغرضي من التنبيه
على هذه الاشيا ان نعلم ان مادة الشكوك والشبهات في جميع الملل والاديان
هي الفلسفة فمن احكم ابطالها قدر على فساد جميع الاباطيل والشبهات
اما الكلام فيما يقولونه في امر عيسى عليه السلام فالناس قد تخبطوا فيه
والاولى تقسيم الوجوه التي يمكن ان يقال في ذلك وقبل ذلك فلا بد
من مقدمة وهي ان الناس قد اختلفوا في حقيقة الانسان فمنهم من ذهب
الى انها نفس هذه البنية المخصوصة ومنهم من ذهب الى انها لا بد مع ذلك
من موجود قايم بنفسه غير متحيز ولا قايم بالمتحيز يسمى بالنفس الناطقة
فالنصارى اما ان يكونوا قايلين بهذه النفس او لا يقولوا بها وايضا فاما
ان يثبتوا الذات الله تعالى امرا سوا كان ذلك الامر معنى وحالا او حكما او
اضافة او لا يثبتوا ذلك فاذا عرفت ذلك فنقول النصارى اما ان
يكونوا من القايلين بحلول ذات الله وبحلول صفاته اما في بدن عيسى
او في نفسه الناطقة وذلك اقسام اربعة واما ان يقولوا باتحاد ذات الله
تعالى او باتحاد صفاته اما ببدن عيسى وبنفسه الناطقة وهذه اربعة
اخرى واما ان يقولوا بتولد بدنه او نفسه من ذات الله تعالى او من صفاته
وهذه اربعة اخرى او لا يقولوا بشي من هذه الاقسام الاثني عشر لكن
يقولون ان الله تعالى اعطى عيسى عليه السلام خاصية اما لبدنه او لنفسه
لاجلها قدر على ما لم يقدر عليه ساير البشر من احيا الموتى وابراء الاكمه
والابرص وخلق الاجسام واما ان لا يقولوا بذلك ايضا بل يقولون ان
الله تعالى كان يفعل خوارق العادات اكراما لعيسى عليه السلام وتصديقا
لنبوته واتخذه ابنا لنفسه تشريفا له كما اتخذ ابراهيم خليلا لنفسه تشريفا
له فهذه هي الاقسام التي يمكن حمل مذهب النصارى عليها واذا عرفت
ذلك فنقول اما الحلول والاتحاد فقد تقدم ابطالهما في بابيهما يستحيل

على الله تعالى فبطلت الاقسام الثمانية وايضا فلو حلت صفة الله تعالى في
بدن عيسى او في روحه ففي تلك الحالة ان كان الله عالما وكل عالم فعلمه
قايم به فلزم ان يكون علم الله تعالى موجودا فيه وفي عيسى دفعة واحدة
وهذا محال لاستحالة قيام الصفة الواحدة بموصوفين وان لم يكن الله
تعالى عالما في ذلك الوقت كان كونه تعالى عالما حكما جايزا فيفتقر الى مخصص
يخصصه به وذلك يخرجه عن الالهية واما التولد فلا بد وان يقال المتولد
حادث فلا يخلو اما ان يكون حدوثه من ذات الله تعالى او من بعض اجزا
ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا او من صفاته او لا يكون كذلك فان كان الاول
كان ذات الله تعالى جزا من عيسى فيعود الى القول بالحلول والاتحاد وهو
محال وان كان الثاني لزم ان يكون الله تعالى متجزيا في ذاته وذلك محال
ايضا على ما ليس بجسم وان كان الثالث عاد الى القول بالحلول او الاتحاد
في صفات الله تعالى وانه محال فبطلت الاقسام الاثني عشر واما القسم الثالث
عشر وهو ان يقال انه تعالى اعطاه قدرة قدر بها على ما لم يقدر عليه
غيره فليس يقتضي ذلك كونه الها وايضا فسنبين في باب خلق الاعمال
ان ما عدا قدرة الله تعالى يستحيل ان يكون صالحا للايجاد بل المعتزلة ذكروا
طريقة في ان القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم وانا سنبين ضعفها
في باب الصفات واما القسم الرابع عشر فالنزاع فيه لفظي لان اطلاق
اسم البنوة على جهة التشريف امر لفظي يجب فيه الرجوع الى الشرع ولما
منع صاحب شريعتنا منه لا جرم امتنعنا منه بسبب ذلك فهذا هو الكلام
المحصل عندي في هذا الباب واعلم ان المتكلمين تخبطوا في نقل مذاهب
النصارى وذلك اما لتخبط المذهب في نفسه او لعدم علمهم بكيفيته وعلى
التقديرين فالاولى في هذا الباب ما فعلناه لان الخوض في ابطال مذهب
لا يعلم كيفيته على التحقيق لا يورث الا كثرة التخبط والفضيحة واذ قد
فرغنا عن الكلام المحض فلننقل المذاهب التي اوردها المتكلمون ولنطبق
كل واحد منها على قسم من الاقسام التي حصلناها فنقول النصارى اتفقوا
على الاتحاد لكنهم بعد ذلك اختلفوا فالملكانية ذهبت الى ان الاتحاد
وقع بالانسان الكلي لا بالانسان الجزئي والباقون اثبتوا الاتحاد بالانسان
الجزئي ثم هؤلا اختلفوا في تفسير الاتحاد فقالت اليعقوبية المراد منه
الممازجة حتى صار منهما شي ثالث كما تمزج النار بالفحمة فيحصل منهما الجمر

الذى ليس هو بنار ولا بنجم ولذلك قالوا المسيح جوهر من جوهرين و
اقنوم من اقنومين لاهوتى وناسوتى وقالت النسطورية معنى الاتحاد
هو ان الكلمة جعلته هيكلا ومحلا وادرعته ادراعا ولذلك قالوا
المسيح جوهران اقنومان ومنهم من قال الاتحاد وقع به كما اتحد نقش
الفص بالشمع وصورة الوجه بالمراة من غير ان يكون قد انتقل النقش
من الفص الى الشمع والوجه الى المراة ومنهم من قال المراد بالاتحاد هو انه
ظهرت اثار الكلمة على يدى عيسى عليه السلام وفسر يحيى بن عدى قول
النصارى فى الاب والابن وروح القدس بما يقوله الفلاسفة من انه
تعالى عقل وعاقل ومعقول فهو من حيث انه عقل هو اقنوم الاب ومن
حيث انه عاقل لذاته فهو اقنوم الابن ومن حيث انه معقول لذاته فهو
اقنوم روح القدس واما الارمنوسية فانهم زعموا ان عيسى كان عبد الله
ورسولا له ولكنه اتخذه ابنا لنفسه على سبيل التشريف كما اتخذ ابرهيم
خليلا على سبيل التشريف هذا ما نقل فى الكتب من مذاهبهم فاما قول
الملكانية ان الكلمة اتحدت بالانسان الكلى فلا بد فيه اولا من البحث
عن حقيقة الانسان الكلى فنقول الكلى هو الذى لا يمنع نفس تصوره عن
من وقوع الشركة فيه وذهب افلاطون الى ان كل حقيقة توجد لها
اشخاص فى الوجود المحسوس فان لتلك الحقيقة من حيث انها كلية وجودا
باقيا ازليا لا يتغير واحتج عليه بان قال لما صدق ان هذا الانسان
موجود فى الاعيان صدق ايضا ان الانسان موجود فى الاعيان لان
هذا الانسان عبارة عن مجموع حقيقة الانسان مع قيد تعين ذلك الانسان
المخصوص ومتى كان المركب موجودا فالمفرد لا محالة موجود فاذا الانسان
من حيث هو انسان موجود فى الاعيان لكن الانسان من حيث هو انسان
حقيقة لا يمنع نفس تصورها عن وقوع الشركة فيه فاذا الانسان امر
كلى وقد ثبت انه موجود فى الاعيان فاذا الانسان الكلى موجود فى
الاعيان وانه لا يتطرق اليه العدم والفساد لان الانسان يستحيل ان
يخرج عن كونه انسانا ثم ان ذلك الانسان هو حقيقة كل واحد من الاناس
الشخصية الكائنة الفاسدة مثل زيد وعمرو فان الانسان الذى هو
جزء من مفهوم زيد وعمرو وخالد ليس الا مفهوما واحدا وحقيقة متحدة
واذا ثبت ذلك فى الانسان فالامر ايضا فى جميع الماهيات كذلك ثم انه

تسمى تلك الامور الكلية الباقية مثلا واذا عرفت ذلك فالملكانية زعموا
ان الاتحاد ما وقع بعيسى من حيث انه ذلك الانسان الشخصى بل بالانسان
الكلى الذى هو ماهيته ذلك الشخص فهذا نهاية تلخيص مقالتهم فنقول
فى الجواب انا سنبين فى باب ما يستحيل على الله ان الاتحاد والحلول محال
ولئن سلمنا ذلك ولكن نقول يمتنع ان يكون الانسان الكلى موجودا فى
الاعيان لان الانسان الكلى مشترك فيه بين اشخاص فلو كان موجودا
فى الخارج لكان الشئ الواحد موصوفا بالصفات المتضادة اعنى علم زيد و
جهل بكر وطول عمرو وقصر خالد قوله الانسان لما كان موجودا فى الخارج
كان الانسان الكلى موجودا فى الخارج قلنا الانسان من حيث انه انسان
ليس الا انه انسان فاما كونه كليا فهو قيد من قيوده وهذا امر خارج
عنه لا يعرض الا عند كونه ذهنيا فلا يلزم من كون الانسان موجودا
فى الخارج كون الانسان الكلى موجودا فى الخارج ولئن سلمنا وجود الانسان
الكلى فى الخارج لكنا نقول لو اتحدت الكلمة به وهو مشترك بين جميع الناس
لزم ان لا يختص بعض الناس بهذا الاتحاد دون البعض وانه باطل واما
قول اليعقوبية انهما امتزجا ثم اتحدا فهو باطل اما اولا فلان الامتزاج
لا يعقل الا فى الاجسام والكلمة عندهم ليست من الاجسام فلا يعقل ذلك
فيها واما ثانيا فلان الاتحاد محال واما قول النسطورية بالحلول فهو باطل
بما سيأتى واما قول من قال ان ذلك الاتحاد كان كاتحاد نقش الفص بالشمع
فان عنى به ان ذات عيسى عليه السلام صار مثلا للبارى تعالى فهو محال
لاستحالة ان يصير الجسم المحدث منزها قديما وان عنوا به انه حصلت له
خاصية لاجلها قدر على ما لا يقدر عليه غيره فقد سبق الكلام عليه
واما قول الارمنوسية فقد مر الكلام عليه واما قول يحيى بن عدى فهو
تاويل بعيد عن اللفظ وايضا سنبين فى مسئلة الصفات انه يستحيل ان
يكون علمه بالاشيا هو عين ذاته وايضا فان للنصارى تسبيحة مشهورة
دالة على فساد هذا التاويل وهى قولهم نؤمن بالله الواحد الاب مالك
كل شئ صانع ما يرى وما لا يرى وبالرب الواحد يسوع المسيح ابن الله بكر
الخلائق كلها الذى ولد من ابيه قبل العوالم كلها وليس بمصنوع اله حق
من اله حق من جوهر ابيه الذى بيده اتقنت العوالم وخلق كل شئ من اجلنا
معشر الناس ومن اجل خلاصنا نزل من السما وتجسد بروح القدس وصار

انسانا وحبل به وولد وقتل وصلب ودفن وقام بعد ثلاث وصعد
الى السما وجلس عن يمين ابيه وهو مستعد للمجى تارة اخرى للقضا بين
الاموات والاحيا ونؤمن بروح القدس روح محيية التى خرج من ابيه
ونحر لمعبودية واجمع بغفران الخطايا وبجماعة واحدة قدسية جاثليقية
ومقامه ابدانا الى ابد الابدين هذا اخر هذه التسبيحة التى لهم وهى دالة
على فسادها وقيل يحيى بن عدى فان مما رجحنا الابن وخص دون الاب
لا يعقل الا اذا كان الابن مغايرًا للاب وشبهة النصارى شيئان احدهما
ما اختص به عيسى من خوارق العادات وتلك حدوثها ولا من غرابة ثم
احياؤه الموتى وابراؤه الاكمه والابرص ثانيًا وثانيهما ما تمسكوا به عن
عيسى عليه السلام فى قوله انى ذاهب الى ابى وابيكم والجواب عن الاول
المعارضة بمعجزات سائر الانبيا عليهم السلام وعن الثانى ان نمنع صحة
النقل وتقدير تسليمه نحمله على التشريف والدليل عليه انه قال اذهب
الى ابى وابيكم فجعله ابا لهم وبالاتفاق حقيقة الابوة ما كانت حاصلة
بالنسبة اليهم والله الموفق **الفصل التاسع** فى الرد على الطبايعية زعموا
ان الاجسام ازلية وهى متحركة لذواتها ثم اتفق لها فى حركاتها ان تصادمت
فحصل من تصادمها هذا العالم وابطال ذلك قد بيناه فى حدوث الاجسام
وهو قدماء ثم انكروا وجود البارى تعالى والبرهان عليه قد مر وزعموا
ان حصول الالوان والاشكال والخواص فى عالمنا هذا تابع لامتزاج العناصر
الاربعة وهذا القدر لا يلزم منه قدم العالم ولا انكار الصانع ولكن
لا يمكنهم اقامة الحجة على اثباته الا بنفى الفاعل المختار فان من قال السقمونيا
مسهل للصفرا فاذا قيل له لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى اخرج الصفرا
عند تناول السقمونيا على سبيل العادة فانه لا يمكنه دفع هذه المطالبة
الا بنفى الاختيار فثبت انه وان كان لا يلزم من مجرد هذا القول الكفر لكن
صاحبه لا يمكنه تصحيحه الا بالكفر واما اقامة الدلالة على نفى هذه القوى
والخواص فسيجى ان شاء الله تعالى ولنقتصر على هذا القدر فى الرد على الخارجين
عن الملة والله الموفق **القسم الثانى** فى الرد على من خالف اقتدار الله تعالى
على كل الممكنات من المسلمين وفيه عشرة فصول **الفصل الاول** فى ان القبيح
هل يصح ان يكون مقدورًا لله تعالى ذهب النظام الى ان القبايح لا يصح ان
تكون مقدورة لله تعالى واهل السنة يوافقونه على هذا الاطلاق لكن

كان الخلاف باقيا بينهما من حيث المعنى فان النظام يريد به ان الله تعالى
غير قادر على خلق الجهل والكذب والالم الذى لا يكون مسبوقا بالجناية
ولا يكون ملحوقا بعوض واما اهل السنة فانهم اتفقوا على ان الله تعالى
قادر على هذه الاشيا وموجدها ولكن ايجاد الله تعالى لها غير قبيح اصلا
كما ان الحسن والقبح عندهم لا يثبت الا بالسمع وقد ذهب اكثر المعتزلة
الى ان الله تعالى قادر على القبايح وان صدورها منه تعالى غير محال واما
ابو الهذيل وابو الحسين فهما ذهبا الى ان صدور القبيح منه تعالى ممكن
بالنظر الى كونه قادرا محال بالنظر الى الداعى لان الفعل انما يصدر عن
الفاعل بالداعى والداعى الى فعل القبيح محال فى حقه تعالى فيستحيل صدور
القبيح منه نظرا الى هذه الجهة والمعتمد فى ابطال مذهب النظام ان
هذه الاشيا ممكنة وكل ممكن فانه يكون مقدورا لله تعالى واما المعتزلة
فانهم قالوا الذى يدل على قدرته تعالى على الظلم انه لا نزاع فى انه تعالى
قادر على تعذيب المجرم فذلك التعذيب لماهيته مقدور لله تعالى وحقيقة
ذلك التعذيب لا يتوقف على سبق الجرم لان الواحد منا يمكنه تعذيبه من
غير سابقة ذلك الجرم فاذن الله تعالى قادر على عذاب غير مشروط فى ذاته
بسابقة الجرم فوجب ان يكون قادرا عليه من غير سابقة ذلك الجرم واما
الذى يدل على قدرته تعالى على الكذب انه تعالى قادر على ان يقول العالم
ليس بقديم والتلفظ بلفظة العالم مع لفظة القديم لا يتوقف على التلفظ
بلفظة ليس لانه يمكننا ان نتلفظ بهما من غير التلفظ بلفظة ليس وكل من
قدر على مجموع امور لا يكون البعض منها مشروطا بالبعض وجب ان يكون
قادرا على كل واحد منها عند عدم الاخر وذلك يقتضى ان يكون البارى
تعالى قادرًا على ان يقول العالم قديم وذلك كذب فثبت انه تعالى قادر على
الكذب واما الذى يدل على قدرته تعالى على خلق الجهل انه تعالى قادر على
خلق العلم والقادر على الشى لا بد وان يكون قادرًا على ضده فاذا يلزم
ان يكون البارى تعالى قادرا على الجهل وهذا اجود كلماتهم فى هذه المسئلة
وهى ضعيفة اما الاول فلان المعتزلة سلموا ان تعذيب المجرم امتاز عن
تعذيب البرى بالوجه الذى لاجله كان الاول حسنا والثانى قبيحا واذا
كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون ذلك الوجه او وجه اخر غير معلوم لنا يكون
علة لاستحالة تعلق قدرة الله به ولا يمكن دفع ذلك بان يقال ان كيفية

كون ذلك الوجه مانعا من اقتدار الله عليه غير معلوم لنا فوجب
نفيه لانا قد بينا ضعف هذا الكلام فيما مر وبهذا يظهر ضعف الوجه
الثاني ايضا واما الثالث فانما يتقرر ببيان ان كل من قدر على شئ
لابد وان يقدر على ضده وهم فيه منازعون فلابد لهم من الدلالة
عليه تحققه وهو ان عندهم الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد مع انه
يستحيل ان يكون قادرا على عين مقدور العبد فاذا لم يجب استواء المثلين
في صحة المقدورية فكيف يحكم به في المتضادات واما شبهة النظام
فهي ان فعل القبيح من الله تعالى محال والمحال غير مقدور عليه ففعل القبيح
غير مقدور وانما قلنا انه فعل القبيح منه محال لان القبيح لا يصدر منه
الا عند وجود المحال وما لا يوجد الا عند وجود المحال فهو محال وانما
قلنا ان فعل القبيح لا يوجد الا عند وجود المحال لان القبيح لا يفعله
الا المحتاج اليه او الجاهل بقبحه وباستغنائه عنه وهذان على الله محال
اما ان القبيح لا يفعله الا الجاهل والمحتاج اليه فالعلم به ضروري واما
ان هذين الوصفين عليه تعالى محال فسيأتي الحجة عليهما وهو متفق عليه
بين المسلمين واما ان ما لا يوجد الا عند وجود المحال فهو محال فالعلم به
ضروري فثبت ان فعل القبيح منه محال وما كان محالا فهو غير مقدور
عليه لان المقدور هو الذي لو شاء الفاعل لفعله وذلك فرع على صحة
حدوث الشئ والمحال ما لا يصح حدوثه في نفسه فكيف يصح صدوره من
الفاعل والجواب انا لا نسلم انه يقبح من الله تعالى شئ بل كل ما يفعله فهو
حسن وصواب وهذا بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وان سلمنا ذلك
لكن لا نسلم ان القبيح لا يفعله الا المحتاج اليه او الجاهل بقبحه وباستغنائه
عنه ودعوى الضرورة ممنوعة ولئن سلمنا ذلك ولكن نقول لما ذكرتموه
يدل على استحالة صدور القبيح من الله تعالى نظرا الى الداعي ونظرا الى القدرة
مع بينا انه انما يستحيل على الله تعالى فعل القبيح لاستحالة تحقق الداعي
الى القبيح في حق الله تعالى ولكن الكلام في انا لو قدرنا صحة تحقق هذا الداعي
في حقه فهل يصح نظرا الى كونه قادرا صدور ذلك الفعل منه وذلك
لا يثبت امتناعه بما ذكرتموه فالحاصل ان فعل القبيح من الله تعالى وان كان
مستحيلا نظرا الى الداعي الا انه لا يلزم ان يكون مستحيلا نظرا الى القادرية
وهذا هو جواب ابي الحسين وعليه اشكالان احدهما انه انما يلزم من استحالة

تحقق الداعي الى القبيح في حق الله تعالى استحالة فعل القبيح منه لو ثبت
توقف صدور الفعل عن القادر على تحقق الداعي في حقه ونحن قد بينا
في مسئلة الحدوث انه لا خلاص عن شبهة القائلين بالقدم الا اذا
جوزنا ان يصدر عن القادر احد مقدوريه دون الاخر من غير مرجح
اصلا ومتى كان كذلك لم تكن الفاعلية متوقفة على الداعي فلا يلزم
من استحالة الداعي استحالة الفعل لو كان الفعل مقدورا وحينئذ استحال
صدور القبيح عن الله تعالى وجاز ان يكون ذلك لكونه غير مقدور له
الثاني وهو ان اصحابنا لما زعموا ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى زعمت
المعتزلة انه متى كان كذلك كان حصول ذلك الفعل فيه واجبا ولا حصوله
فيه محالا ولو كان كذلك لما بقي للمدح والذم والثواب والعقاب فيقول
لابي الحسين فهذا الموضع العبد اذا استحق على الله تعالى ثوابا او عوضا
على مذهبك فانه يستحيل من الله تعالى نظرا الى الداعي ان لا يفعل ذلك
الواجب واذا كان تركه محالا كان فعله واجبا فوجب ان لا يستحق الله
تعالى على فعل تلك الواجبات مدحا اصلا وذلك مما لا يقوله مسلم بل
نقول انه وان استحال منه تعالى عقلا ان لا يفعل ذلك الثواب الا انه
مع ذلك فاعل فعلمنا ان كون المؤثر بحيث يجب ان يصدر الاثر عنه
عقلا لا يقدح في كونه فاعلا وذلك يبطل ما الزموه علينا في مسئلة خلق
الاعمال **الفصل الثاني** في ان ما علم الله تعالى انه لا يكون هل هو مقدور له
ذهب عباد الى انه غير مقدور واحتج عليه بان قال وجود ما علم الله
تعالى انه لا يكون محال والمحال لا يكون مقدورا وانما قلنا ان وجود ما
علم الله تعالى انه لا يكون محال لان ذلك الشئ لو وقع لم يكن معلوم الله
تعالى على ما تعلق به علم الله تعالى فيلزم منه محالان احدهما انقلاب علم
الله تعالى جهلا والثاني تغير الشئ عما كان عليه في الماضي وكلاهما محال
وما ادى الى المحال فهو محال فاذا وجود ما علم الله تعالى انه لا يكون محال
والمحال لا يكون مقدورا على ما مر في الفصل الاول لا يقال ما ذكرتموه
غير لازم لوجهين احدهما انا اذا فرضنا انقلاب معلوم الله تعالى فلا نقول
ان ذلك يدل على انقلاب علمه جهلا ولا انه لا يدل على ذلك بل نسكت
عن القولين وثانيهما انا لو لم نسكت من الجواب لكنا لا نقول ان علمه
يتغير عما كان عليه في الازل بل نقول انا متى فرضنا وقوع الشئ الذي فرضنا

ان علم الله تعالى كان متعلقا بعدم وقوعه فانا نبين ان علم الله ما كان
في الازل متعلقاً بعدم وقوعه بل بوقوعه لان العلم تابع للمعلوم فمتى
فرضت وقوع المعلوم على وجه مخصوص لزمك ان تفرض تعلق علم الله
تعالى به في الازل على ذلك الوجه ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على امتناع
تغير المعلوم فههنا ما يدل على القطع بجوازه وذلك من وجهين الاول
ان علم الله تعالى متعلق بكونه جايز الوجود والعدم في نفسه فلو كان هو
في نفسه واجب الوقوع ممتنع العدم لكان علم الله تعالى جهلا الثاني
لو كان في نفسه جايز الوجود فلو صار واجب الوجود لكان ذلك الوجوب
لاجل تعلق علم الله به فيكون العلم موثرا في المعلوم وهو محال لانا نقول
اما الاول فليس المقصود من الالزام ان تلتزموا تصحيح لسانكم شيا ولكن
لما علمنا بالبديهة ان الامر لا يخلو من النفي والاثبات وعلمنا بالضرورة ان
انقلاب المعلوم يقتضي انقلاب العلم فلزمكم ما ذكرناه سوا امسكتم المسألة
عنه او لم تمسكوا واما الثاني فهو باطل لان علم الله تعالى في الازل لا بد
وان يكون متعلقا اما بوجود ذلك الشي او بعدمه ونحن وان كنا لا نعلم
كيفية ذلك التعلق على التعيين الا انا نعلم ان ذلك التعلق في نفسه كان
واقعا على احد الوجهين على التعيين فاذا قدرنا ان لا يقع المعلوم على ذلك
الوجه الذي تعلق العلم به لزم انقلاب علمه جهلا ولزم انقلاب الشي
في الماضي وانه محال واما الثالث فالجواب عنه ان ذلك الوجوب ما جا
من نفس العلم بل جا من القدرة فيكون علمه تعالى متعلقا بكون المعلوم ممكنا
لذاته واجبا بالنظر الى سبب اخر وهو الجواب بعينه عن الرابع فثبت ان
وقوع ما علم الله تعالى انه لا يكون محال والمحال لا يكون مقدورا والجواب
انا نسلم انه محال نظرا الى تعلق علم الله تعالى به ولكنه ممكن لذاته وكل ممكن
فهو من حيث انه ممكن مقدور على ما مر فاذا خلاف معلوم الله تعالى وان
كان محالا بالنظر الى العلم لكنه مقدور بالنظر الى ذاته الفصل الثالث
في ان الله تعالى هل هو قادر على ان يخلق فينا علما ضروريا متعلقا بما علمناه
استدلالا منع البلخي منه واحتج بامور اربعة اولها وهو ان الله تعالى
لو قدر على مثل العلم المكتسب لصح ان نعلم باضطرار ما علمناه باكتساب
لانه لو فعل فينا العلم لكنا مضطرين اليه ولو صح ذلك لصح ان نعلم باكتساب
ما علمناه الان باضطرار وفي ذلك كوننا عالمين بوجود انفسنا ولذتنا

ولذتنا باكتساب وعالمين بنبوة الانبيا عليهم السلام باضطرار وثانيها
لو صح ان يفعل الله فينا علما بما نعلمه استدلالا لصح منه تعالى ان يفعل
فينا العلم بصفة الشي مع كوننا عالمين بذاته باستدلال حتى نعرف وجود
زيد استدلالا بخبرنا ونعرف كونه قادرا باضطرار لان المحل محتمل له
وليس بين العلمين تناف والقادر قادر عليهما ولو صح ذلك لم يمتنع ان يدخل
علينا شبهة في نبوة ذلك النبي عليه السلام فيزول علمنا بوجود زيد عند
كوننا عالمين باضطرار بكونه قادرا وذلك محال وثالثها ان الله تعالى
لو قدر على خلق العلم فينا بما نعلمه استدلالا لجاز ان نعلم باضطرار ما نعلمه
الان بالاستدلال من الغايبات ولو جاز ذلك لجاز اذا صرنا مضطرين الى
ان نكتسب العلم به لانا اصحا عقلا غير مؤوفين والادلة حاضرة ولو جاز
ان نكتسب العلم به لجاز ان نكتسب الجهل به بدلا من العلم كسابر ما نعلمه
استدلالا ويلزم منه صحة كوننا عالمين بالشي الواحد بالضرورة وجاهلين
به وانه محال وما ادى اليه فهو مثله ورابعها انه لو جاز ان نعلم بالضرورة
ما نعلمه الان بالاستدلال وان نعلم بالاستدلال ما نعلمه الان بالضرورة
لجاز ان يرى الاعمى في ظلمة الليل وهو بالصين بقة بالاندلس ولا يرى
سليم البصر في النهار الواضح الجبل الذي بحضرته اذ ليس احدهما اولى من الاخر
واعلم ان البلخي انما اخذ هذا المذهب من الفلاسفة ولكنه يصرح بهذه
الشبه الركيكة فلننقل كلامهم في هذا الباب قالوا العلم بالمعلول لا يحصل
الا بواسطة العلم بعلته لان المعلول من حيث هو هو ممكن والممكن من حيث
هو ممكن لا يجب ان يكون موجودا فاذن العقل اذا نظر اليه لا بواسطة علته
يجده بحيث لا يجب وجوده واذا كان كذلك لم يمكنه القطع بوجوده لا
مع تجويز ان لا يكون موجودا يستحيل الجزم بكونه موجودا واما اذا التفت
العقل اليه من قبل علته والممكن مع علته لا يكون ممكن الوجود بل واجب
الوجود فحينئذ يجده العقل بهذا الاعتبار واجب الوجود فيمكنه الجزم والقطع
بوجود المعلول فثبت ان العلم بوجود المعلول ممتنع الحصول الا من قبل العلم
بوجود علته واما وجه تعليق هذا القول على قول البلخي انه يقول يستحيل
ان يخلق الله تعالى العلم الضروري بما هو معلوم بالاكتساب لانه يستحيل
حصول العلم بالشي من جهة علته علم مكتسب لا ضروري فاذا ما هو معلوم
بالاكتساب يستحيل ان يعلم بالضرورة والجواب عن الاول انا نمنع الشرطية

وامتناع الثانى وعن الثانى ان نقول العلم بكون زيد قادرا يتضمن العلم
بوجوده فيستحيل حصوله عند عدم العلم بوجود زيد ولا يلزم من استحالة
ان يخلق الله تعالى مثل هذا العلم استحالة ان يخلق العلم بما يعلم اكتسابا
اذ لم يلزم منه هذا المحال وعن الثالث ان نقول لم لا يجوز ان يكون حصول
العلم الضرورى مانعا من صحة طلب العلم الاستدلالى لان النظر طلب
وطلب الحاصل محال ولئن سلمنا ذلك ولكن لم قلتم انه محال قوله يلزم
منه صحة طلب الجهل قلنا ندعو صحة اكتساب الجهل بذلك المعلوم
من الوجه الذى هو معلوم او من وجه اخر والاول غير لازم لان ذلك
محال والمحال لا يمكن تحصيله والثانى نلتزمه ولا استحالة فيه وعن
الرابع ان نطالب باثبات الشرطية وبامتناع التالى واما الذى قاله
الفلاسفة فجوابه ان نقول نحن نسلم ان النظر الى الممكن من حيث هو ممكن
لا يقتضى الجزم بوجوده ولكنه ايضا لا يمنع الجزم بوجوده وعندنا ان
الجزم بوجوده انما يحصل لان الله تعالى يخلق العلم بوجوده بلى لو امكنكم
ان تقولوا النظر الى الممكن من حيث هو ممكن يمنع من الجزم بوجوده لكان
كلامكم لازما ولكن ذلك باطل لان الممكن لا يمنع من الوجود ولا من العدم
فكيف يكون النظر اليه من حيث هو هو مانعا من اعتقاد الوجود او اعتقاد
العدم **الفصل الرابع** فى انه تعالى هل يقدر على مثل مقدور العبد زعم
البلخى ان الله تعالى قادر على ان يحرك الجوهر الى الحيز الذى يقدر العبد
على تحريكه اليه ولكن الحركة التى يفعلها العبد لا تكون مماثلة للتى
يفعلها الله واحتج عليه بان مقدور العبد اما سفه او تواضع و
يستحيل ان يكون مقدور الله كذلك فاذا الله تعالى غير قادر على مثل
مقدور العبد اما ابو على وابو هاشم واتباعهما فقد خالفوا فيه واجابوا
عن حجته بان قالوا كون الفعل عبثا او سفها او تواضعا اعتبارات
عارضة له بسبب قصد العبد وداعيته والاختلاف فى العوارض المفارقة
لا يوجب الاختلاف فى الماهية **الفصل الخامس** فى ان الله تعالى قادر
على عين مقدور العبد اتفقت المعتزلة على امتناع ذلك الا ابا الحسين
فانه اعترف به واحتجوا عليه بامور تسعة اولها انه لو قدر قادران
على مقدور واحد لصح مع فعل احدهما ان لا يفعله الاخر لان من حق
القادر ان يصح منه ان يفعل وان لا يفعل اذا لم يكن ملجأ الى الفعل ولئن

فعل احدهما يلجى الاخر الى الفعل ولو لم يفعله الاخر لصح ان يفعل ضده فى
محله وفى ذلك حصول الفعل من جهة احدهما ووجود ضده من جهة
الاخر فى المحل الواحد وانه محال وثانيها لو صح ان يقدر قادران على
مقدور واحد بعينه لكان اذا اراده احدهما وكرهه الاخر فاما ان
يوجد الفعل فحينئذ قد وجد مقدور القادر مع انه كان كارها له ولم يكن له مانعا منه
وهو محال او لا يوجد فحينئذ لا يوجد مقدور القادر مع انه كان مريدا له ولم
يكن له مانعا منه وهو محال او يوجد ولا يوجد معا وهو اظهر امتناعا
وثالثها لو قدر قادران على مقدور واحد بعينه لوجب اذا ارادا جميعا
ايجاده ان يكون كل واحد منهما فاعلا ولو كان كذلك لم ينفصل حاله فى
اراد احدهما ايجاده من حالة وقد ارادا جميعا ايجاده اذ ليس يختص احدهما
بتاثير ليس للاخر ورابعها لو قدر قادران قديم ومحدث على ايجاد الشئ
الواحد لم يمتنع ان يقدر القديم على اختراعه ويقدر المحدث عليه بسبب
فان صح من القديم ان يخترعه من غير ان يوجد الاخر السبب كان الفعل
غنيا عن السبب وان لم يوجد الا مع السبب انتقض القول بان الله تعالى
قادر على اختراعه وفى ذلك كون الفعل مفتقرا الى السبب وغنيا عنه
وهو محال وخامسها لو قدر قادران محدثان على مقدور واحد لا على سبيل
التوليد فان وجد فيهما معا كان الحال الواحد حاصلا فى محلين وهو
محال وان لم يوجد فى واحد منهما كان الفعل موجودا لا فى محل وكان كل
واحد منهما مخترعا له وذلك محال وان وجد فى احدهما كان الذى لا يكون
هو حالا فيه لا يوجد الا بواسطة سبب لاستحالة كون العبد مخترعا فيكون
الفعل الواحد محتاجا الى السبب لاجل هذا الفاعل وغنيا عن السبب لان
الفاعل الذى هو حال فيه يمكنه ايجاده من غير واسطة السبب فيكون الفعل
الواحد محتاجا الى السبب وغنيا عنه وهو محال وسادسها ان حاجة المقدور
الينا كتعلق المعلول بالعلة فكما استحال تعليل المعلول الواحد بعلتين معا
فكذلك يستحيل كون الشئ الواحد مقدورا لقادرين وسابعها شبهة البلخى
ان الفعل فعل لفاعله لنفسه لا لغيره كما ان اللون لون لنفسه لا لغيره فان
جاز ان يكون فعله فعلا لغيره جاز ان يكون لونه لونا لغيره وعينه عينا
لغيره وثامنها لو قدر الله تعالى على مقدورنا لصح ان يوجده ولو صح ان
يوجده لكان اما ان يوجده خشوعا وتذللا او ظلما وعبثا او يوجده ولا

يكون كذلك والاول ظاهر الفساد والثاني يقتضي ان يكون اتصاف الذات
الفعل بهذه الاحكام جايزا والحكم الجايز لا بد له من علة فيلزم ان يكون
اتصاف فعلنا بهذه الاحكام لعلة ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى وانه محال
وتاسعها شبهة ابن الاخشيد لو صح فعل لفاعلين لصح لون لمتلونين
وحركة لمتحركين وقول لقائلين وانه محال والجواب عما ذكروه اولا ان
صحة صدور الفعل عن الشخص كما يتوقف على كونه قادرا يتوقف ايضا
على كون المحل قابلا فاحد القادرين اذا فعل ذلك المقدور في ذلك المحل
امتنع على القادر الثاني ان يفعل فيه ضده لوجود المانع لا يقال ليس احد
القادرين بان يصدر عنه احد الضدين اولى من الاخر لانا نقول هذا
الالزام لا يختص بما اذا قدر قادران على مقدور واحد بل هو قائم فيما
اذا كانا قادرين على الضدين مع ان ذلك غير باطل بالاتفاق والجواب عما
ذكروه ثانيا ان احد القادرين اذا قصد الى ايجاده دون الثاني فانه
يوجد قوله ليس بان يوجد لان احدهما اراد وجوده باولى من ان لا
يوجد لان القادر الثاني كرهه قلنا هذا زلل فان جانب الوجود يكفي
فيه حصول موثر واحد فاما جانب العدم فلا يكفي فيه ان لا يحصل موثر
معين بل ان لا يحصل شي من المؤثرين اصلا كما انه اذا قامت حياة بالمحل
فانها تكفي في تصحيح العلم والقدرة ولا يجب انتفا الصحة لعدم حصول
الحياة الثانية والثالثة وهكذا القول في جميع الاسباب اذا وجد منها
فرد واحد فان المسبب يحصل فكذلك ههنا كل واحد من القادرين لما كان
مستقلا بالتاثير فاذا قصد احدهما الى الايجاد فقد وجد ما يستقل بالتاثير
فلا جرم يوجد المقدور سوا كان الثاني مريدا له او لم يكن لا يقال ان من حكم
المقدور ان لا يوجد اذا كرهه القادر والقول بكون الشي الواحد مقدورا
لقادرين يبطل ذلك لانا نقول من حكم المقدور ان لا يوجد اذا كرهه
كل من كان قادرا عليه او بعض من كان قادرا عليه الاول مسلم ولا يضرنا
والثاني ممنوع وهو نفس محل النزاع والجواب عما ذكروه ثالثا ان هذا
منقوض على مذهبهم باجتماع الكونين فانهما اما ان يقتضيا كائنية واحدة
او كائنيتين والثاني محال لان المعقول من الكائنية هو الحصول في الحيز والتحيز
الواحد في الزمان الواحد في الحيز الواحد يستحيل ان يكون حاصلا مرتين
فيتعين جوازه فالمقصود حاصل لان الجسم لو حصلت له كائنيتان فليس

الا انه حاصل في ذلك الحيز ولو حصلت له كائنية واحدة فهو ايضا
كذلك فاذا لا يظهر حصول الكائنيتين عند حصول الكائنية الواحدة فيه
فان جاز ذلك فلم لا يجوز مثله هنا فبقي الاول وهو ان يقتضيا كائنية
واحدة واذا عقل ذلك في العلة والمعلول فليعقل مثله في القادر والمقدور
ثم ان سلم سلامتها ذكروه عن النقض لكن لم قلتم بان وقوعه بالقادرين
لا يتميز عن وقوعه بالقادر الواحد وما الدليل عليه ثم انا نذكر ذلك
التميز وهو ان القادر الواحد اذا حاول قادر اخر مثله منعه عن فعله
وقع التمانع بينهما واما القادران فانه لا يقع بينهما وبين القادر الواحد
التمانع فظهر الفرق والجواب عما ذكروه رابعا ان نقول الصحة العائدة
الى المقدور مغايرة للصحة العائدة الى القادر فصحة وجود ذلك المقدور
غير متوقفة على وجود ذلك السبب اما الصحة الراجعة الى القادر فانها
في حق احد القادرين تكون موقوفة على وجود ذلك السبب وفي حق
الاخر لا تكون موقوفة فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك وهذا هو الجواب
بعينه عما ذكروه خامسا والجواب عما ذكروه سادسا ان الدليل الذي
منع من تعليل المعلول الواحد باكثر من علة واحدة ان وجد في مسئلتنا
ذلك الدليل فلا حاجة الى القياس وان لم يوجد لم يلزم من الامتناع
في العلة الامتناع في القادر الا ان يذكروا دليلا قاطعا على انه يلزم
من جواز مقدور بين قادرين جواز معلول لعلتين ولكنهم لم يذكروا
ذلك ولا يجوز الاكتفا بقولهم لو جاز احدهما لجاز الاخر لانا قد بينا
في اول الكتاب ضعف هذه الطريقة والماخذ والجواب عما ذكروه
سابعا ان نقول كونه لذاته فعلا لاحد الفاعلين لا ينافي كونه مع ذلك
فعلا للاخر على معنى ان ذاته تقتضي الاستناد اليهما معا اللهم الا اذا بين
ان استناده الى احدهما ينفي استناده الى الاخر وذلك اول المسئلة والجواب
عما ذكروه ثامنا قد مر في الفصل الذي كان قبل هذا الفصل والجواب
عما ذكروه تاسعا انه كما لا يجوز وجود لون لمتلونين فيجوز وجود معلوم
لعالمين ومرئي لرائيين ومسموع لسامعين فلم كان الحاق المقدور بالمحل
اولى من الحاقه بالاخر وهم لم يزيدوا فيما قالوه على الدعوى واما ابو الحسين
فانه احتج على جواز مقدور بين قادرين انا لو فرضنا التصاق جزء واحد
بكفي انسانين يجذبه احدهما في حال ما دفعه الاخر فاما ان يحصل في

ذلك الجزء حركتان او حركة واحدة والاول باطل اما اولا فلاستحالة
اجتماع المثلين واما ثانيا فلانه ليس استناد احدى الحركتين الى احد
القادرين باولى من العكس فاما ان لا يستند واحد منهما الى واحد
من القادرين فيكون الفعل حاصلا لا من الفاعل وانه محال او يستند
الى كل واحد من القادرين فيكون كل واحد منهما مقدورا للقادرين
وهو المطلوب واما ان كان الحاصل في ذلك الجزء حركة واحدة فليس
استنادها الى احد القادرين اولى من استنادها الى الاخر فاما ان لا
يستند الى واحد منهما فيكون الفعل حاصلا لا عن الفاعل وهو محال
او يستند الى كل واحد منهما وهو المطلوب واعلم ان هذا الكلام لازم
على المعتزلة فانهم يزعمون ان العبد يقدر على الفعل في المباين فاما على
مذهبنا فغير لازم والحق عندنا انه يستحيل وجود مخلوق واحد بين
خالقين وسنذكر الدلالة على ذلك ان شاء الله تعالى الفصل التاسع
في خلق الافعال العبد غير موجد لافعاله والدليل عليه خمسة مسالك
الاول ان العبد اذا تحرك يمنة فاما ان يقال انه كان يمكنه ان يتحرك
يسرة بدلا من الحركة يمنة او ما كان يمكنه ذلك فان كان الاول فصدور
احدى الحركتين عنه دون الاخرى اما ان يكون لمرجح او لا لمرجح فان لم
يكن لمرجح فقد ترجح احد طرفي الممكن الحادث على الاخر لا لمرجح وانه محال
وان استدعى مرجحا لحصول ذلك الفعل مع حصول ذلك المرجح اما ان
يكون واجبا او لا يكون ومحال ان لا يكون واجبا والا لامكن ان لا يحصل
ذلك الفعل مع حصول المرجح لوجوده فحينئذ يكون ترجح لا حصوله حال
حصول مرجح حصوله واقعا لا من مرجح وهو رجوع الى القسم الثاني من
ان الترجح لا يتوقف على المرجح فاذا حصول ذلك الفعل عند حصول ذلك
المرجح واجب فذلك المرجح اما ان يكون من فعل العبد او لا من فعله
والاول باطل لان الكلام في كيفية فاعليته لذلك المرجح كالكلام في
كيفية فاعليته لذلك الفعل فان كان ذلك لمرجح اخر تسلسلت المرجحات
والارادات وذلك محال ويلزم انتهاؤها الى مرجح حاصل فيه اضطرارا
من فعل الله وحينئذ يكون فعلنا واجب الحصول بما هو فعل الله تعالى
وحينئذ لا يكون العبد موجدا بمعنى كونه متمكنا مستقلا بنفسه في الفعل
والترك وهو المطلوب واما ان قيل انه حال تحركه يمنة ما كان يمكنه
ان يتحرك يسرة فحينئذ ما لاجله صح صدور تلك الحركة منه غير صادر
منه وترتب تلك الحركة على ذلك الامر ايضا ليس باختياره وذلك يبطل
كونه مستقلا بالايجاد والتاثير وهو المطلوب فان قيل ان هذا الاستدلال
خارج عن محل النزاع لان مذهبكم ان القدرة الحادثة لا اثر لها في وجود
الفعل وما ذكرتموه لا يدل على ذلك لانه من الجائز ان يقال ان الله تعالى
يخلق القدرة والداعي المعين في العبد ثم ان تلك القدرة توجب بشرط
وجود داعي ذلك الفعل المعين وهذا الاحتمال لا يبطل بالدليل الذي
ذكرتموه واذا كان كذلك لم يكن دليلكم واقعا في محل النزاع ثم ان سلمنا
كون الدليل واقعا في محل النزاع لكنا نقول انه فاسد الاعتبار لانه
استدلال على فساد ما علم صحته بضرورة العقل وبيانه من وجوه ثلاثة
الاول ان كل عاقل يعلم من نفسه ان وقوع تصرفاته موقوف على دواعيه
ولولا دواعيه لما وقع شيء منها فمتى اشتد جوعه وكان تناول الطعام
ممكنا منه فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان في الطعام سما
انصرف عنه وكذلك يعلم في غيره من العقلاء الذين اخوالهم سلمتا انه يجب
وقوع افعالهم بحسب دواعيهم فان زيدا العاقل السليم اذا علم ما له من
المنفعة في شرب الماء حال شدة عطشه ولم يمنعه مانع فانه يقع منه
شرب الماء لا محالة ومتى علم ما له من المضرة من الدخول في النار فانه
لا يدخل فيها واذا كان معنى الموجد للشيء هو الذي يحدث منه الفعل
موافقا لدواعيه وثبت ان العقلاء قد يعلم في بداية عقولهم كون العبد
كذلك علمنا ان علمهم بكونهم محدثين لتصرفاتهم علم ضروري الثاني ان
العقلاء بالضرورة يعلمون حسن ذم المسيء لينهم ومدح المحسن اليهم ويعلمون
بالضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلا وقصيرا وكون السماء فوقه
والارض تحته ولولا علمهم الضروري بكون العبد محدثا لافعاله لما علموا
حسن مدحه وذمه بالضرورة على افعاله وقبح مدحه وذمه على ما لا يكون
واقعا به لان العلم باستحسانهم لذلك فرع على العلم بحدوث ذلك منهم
والعلم بالفرع اذا كان ضروريا فالعلم بالاصل اولى ان يكون كذلك وظهور
ذلك عند العقلاء حصل هذا العلم للمراهقين فان الانسان اذا رمى المراهق
باجرة يولمه بها فانه يذم الرامي دون تلك الاجرة ولولا علمه الضروري
بكون الرامي فاعلا دون الاجرة لما استحسن ذم الرامي دون الاجرة

الثالث ان الواحد منا يجد من نفسه ومن غيره انه اذا طلب من غيره فعلا
انه يطلبه منه طلب عالم بانه هو الذي يحدث ذلك الفعل ولهذا يتلطف
في استدعا الفعل منه بكل لطف ويعظه ويزجره عن تركه ويحتال بكل حيلة
ويعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويذمه ويعنفه على
فعله ويتعجب من فعله ذلك ويستطرفه ويعجب العقلا من فعله ويعلل كل
ذلك بانه فعله ونجد من انفسنا الفرق الضروري بين امره بالقيام والقعود
وبين امره من ايجاد السما والكواكب ولولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا
موجدين لافعالنا والا لما صح ذلك فهذه الوجوه الثلاثة منبهة على ان العلم
الضروري حاصل بكون العبد موجدا فما ذكرتموه من الحجة ان كانت لا تقدح في
ذلك لم يكن بنا حاجة الى الجواب عنها وان كانت قادحة في ذلك فالقادح
فيما يعلم صحته بالضرورة لا يستحق الجواب كما ان شبه السوفسطائية لا تستحق
الجواب فحينئذ لا يستحق كلامكم الجواب فهذا هو طريقة ابي الحسين واصحابه
ثم ان سلمنا ان العلم بكون العبد موجدا ليس علما ضروريا ولكن ما الدليل
على انه ليس بموجد قوله حصول احد مقدوري القادر اما ان يستدعي مرجحا
او لا يستدعي قلنا لا يستدعي قوله انه يمتنع استغنا الجائز عن المرجح قلنا
في حق القادر ام في حق غيره ع م بينا من حيث الحقيقة والحكم اما الحقيقة
فلان حقيقة القادر من يكون متمكنا من الفعل والترك فلو وقفنا فاعليته
وتاثيره على شي اخر لخرج عن كونه قادرا لانه متى حصل ذلك المرجح وجب
حصول الفعل ومتى لم يحصل استحال حصوله فاذا لا يكون المتمكن حاصلا في
شي من الاحوال فثبت ان توقيف صحة صدور الفعل عن القادر على المرجح
يقدح في حقيقة القادر وماهيته فيكون ذلك باطلا واما الحكم فالهان
من نستتبع وسائر المسائل المذكورة في باب اثبات العلم بالصانع تعالى ثم ان سلمنا
انه لا بد من مرجح فلم قلتم ان حصول الفعل عند ذلك المرجح يكون واجبا
بيانه ان القادر لما كانت نسبته الى احد مقدوريه كنسبته الى المقدور
الاخر على السوا فانه لا يترجح احدهما على الاخر الا عند حصول قصد وداع
ولكن ذلك المرجح لا ينتهي الى حد الوجوب فان العقل لا يابى اثبات واسطة
بين التساوي وبين التعين على سبيل الوجوب وهي ان يكون احد الجانبين
اولى من الاخر وان لم ينته تلك الاولوية الى درجة الوجوب والدليل
على صحتها ان الانسان انما يستحق المدح اذا ترك الفعل عند توفر دواعيه

عليه فاما عند عدم الدواعي فلا يستحق ذلك وهذا يدل على امكان الترك
عند الترجيح فاما قوله اذا حصل المرجح للوجود فاما ان يعقل مع ترجح
الوجود ترجح العدم او لا يعقل ذلك فان عقل كان ذلك ترجحا لذلك
العدم من غير مرجح وان لم يعقل ثبت الوجوب قلنا عدم الفعل كان
حاصلا قبل حصول مرجح الوجود فبتقدير عدم الفعل عند حصول مرجح
الوجود لم يكن ذلك تجددا لذلك العدم بل استمرارا للعدم الذي كان
والشي حال استمراره لا يفتقر الى المرجح فاذا لا يلزم من استغنا ترجح العدم
في هذه الصورة استغنا الترجح مطلقا عن المرجح لان وجوده اذا ترجح
كان ذلك الترجح في امر متجدد وانه موقوف على المرجح بخلاف الثاني فانه
لا حاجة به الى المرجح ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي كون الفعل واجبا
عند تحقق الداعية فلم قلتم ان العبد لا يكون موجدا قوله لان الموجد
هو المستقل بالفعل والترك قلنا هذا الكلام يقدح في كونه تعالى
فاعلا موجدا بيانه ان صدور الفعل عن قادرية الله تعالى اما ان يتوقف
على وجود قصد وداع مرجح او لا يتوقف فان لم يتوقف فلم لا يجوز
مثله في العبد وان توقف فاما ان يكون حصول الفعل واجبا مع ذلك
القصد المرجح او لا يكون فان كان لزم من قدم ارادته قدم مراداته
فيكون ذلك قولا بقدم العالم ولان افعال العباد من جملة مراداته عندكم
فيلزم قدم افعال العباد وذلك معلوم الفساد بالضرورة وان لم يكن
حصول الفعل في حقه واجبا مع ذلك القصد فلم لا يجوز مثله ههنا
وحينئذ يبطل دليلكم ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه ينفي كون العبد موجدا
الا ان ههنا ما يقتضي ذلك منها عقلية ومنها نقلية اما العقلية فثلاثة
الاول انه يجب وقوع افعالنا بحسب دواعينا وانتفاؤها بحسب كراهتنا
فان الصائم في الصيف الصائف اذا اشتدت شهوته الى تناول شرب
الما والشارع يشير اليه بذلك وكذا الطبيب وعلم قطعا انه لا تبعة
عليه في شرب ذلك الما حالا ولا مالا فانه لا بد وان يشربه والعالم
بما في دخول النار من الالام اذا علم انه لا ينتفع به اصلا فانه لا يدخلها
فاذا ثبت ذلك فلو كان افعال العباد فعلا لغيره او لا لفاعل اصلا
لصح امتناع ذلك الغير عند توفر دواعينا حتى لا يقع الفعل مع توفر
الدواعي ولصح ايضا ان يقع مع شدة كراهتنا له عند سلامتنا وبنيتنا

يبطل ما ثبت من مطابقة الافعال للدواعي ثبوتا وعدما الثاني ان الانبيا
اجمعوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض الاشيا ونهاهم عن بعضها و
ذلك لا يصح لو لم يكن العبد موجدا اذ كيف يصح ان يقال له ائت بفعل
الايمان والصلاة والزكاة ولا تات بالكفر وشرب الخمر والزنا مع ان
الفاعل لهذه الافعال والتارك لها هو غيره فان الامر بالفعل يتضمن
الاخبار عن كون المامور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن المامور قادرا
على المامور به لمرض وسبب اخر ثم امره غيره فان العقلا يتعجبون منه
وينسبونه الى الحماقة والجنون ويقولون له انك تعلم انه لا يقدر على
ذلك ثم تامره به وايضا لو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات
مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحياة في تلك الجمادات
ويعاقبها لاجل انها لم يمتثلوا امر الرسول وذلك مما يعلم فساده ببديهة
العقل واعلم انا قد حكينا عنهم قبل ذلك استدلالا انهم ههنا الوجه بيان
ان كون العبد موجدا معلوم بالضرورة والفرق بين ذلك التوجيه
وهذا التوجيه انا في هذا المقام جعلنا العلم بحسن الامر والنهي اصلا
للعلم بكونه موجدا وفي المقام الاول بالعكس من ذلك وربما يتمسكون
ايضا بحسن المدح والذم على كونه موجدا وهو مثل الاستدلال بحسن
الامر والنهي على كونه موجدا الثالث ان القول بان الله تعالى هو الخالق
لافعال العباد يسد باب الاستدلال على اثبات العلم بالصانع تعالى والاستدلال
على صحة النبوة والاستدلال على كون الرب تعالى صادقا في اخباره والاستدلال
على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق الاجماع من الامة اما الاول فلانه
لا يمكن اثبات الصانع الا بان يقال العالم محدث فيكون محتاجا الى المحدث
قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في هذا القياس وهو
كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة فحينئذ ينسد عليه باب
اثبات الصانع واما الثاني وهو انه يلزم منه سد باب اثبات النبوة
لانه تعالى اذا كان خالقا لجميع القبايح لم يمتنع ان تظهر المعجزات على يدي
الكذابين ومتى لم نقطع بامتناع ذلك ينسد علينا باب الفرق بين النبي
والمتنبي واما الثالث وهو انه يلزمنا سد باب الوثوق بوعده ووعيده
لانه اذا جاز ان يخلق القبايح جاز ان يكذب في الاخبار فلا يوثق بوعده
ووعيده واخباره عن احكام الاخرة واما الرابع وهو انه يلزم سد

باب القطع بصحة الشرايع وهو من وجهين الاول وهو ان من جاز
منه فعل القبايح جاز ان يدعو اليها وان يبعث من يدعو اليها و
يحث عليها ويرغب فيها ومتى جاز ذلك لزم تجويز ان يكون ما امر
الله فيه من القبايح وفيه زوال الثقة بالشرايع وقبح التشاغل بها
الثاني لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والضلال ويزينه
في قلبه ويصده عن الحق ويستدرجه بذلك الى عقابه للزم في دين
الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والضلال مع ان الله تعالى زينه في
قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى
صدنا عنه وزين خلافه في اعيننا واذا جوزتم ذلك لزمكم تجويز
ان يكون ما انتم عليه هو الضلال والكفر والباطل وما نحن عليه
هو الحق واذا لم يمكنكم القطع بان ما انتم عليه هو الحق وما خصومكم
عليه هو الباطل لم تكونوا مستحقين للجواب واما الخامس وهو انه
يلزم منه امور باطلة بالاجماع وساير الادلة وذلك من وجوه
الاول لو كان تعالى هو الخالق لافعال العباد وفيها القبايح كالظلم
والعبث لجاز ان يخلقها تعالى منفردا حتى يكون ظالما عابثا الثاني ان من
جملة افعال العباد الاشراك بالله تعالى ووصفه بالاضداد والانداد و
الصاحبة والاولاد وسبه وشتمه فلو كان الله تعالى فاعلا لافعال العباد
لكان فاعلا لكل هذه الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم
نفسه وفي ذلك الحاقه بالسفها الثالث لو جاز ان يخلق الزنا واللواطة
لجاز ان يبعث رسولا هذا دينه ولو جوزنا ذلك لجوزنا ان يكون فيما
سلف من الانبيا من لم يبعث الا للدعوة الى السرقة والافعال الردية
ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله ورسوله وبالوالدين وذم
المحسن ومدح المسيء الرابع لو كان تعالى يخلق الكفر في العبد ثم يعذبه
عليه لكان ضرره عليه اشد من ضرر الشيطان عليه لان الشيطان لا
يمكنه ان يلجيهم الى القبيح بل يدعوهم اليه كما حكى عنه تعالى وما كان لي
عليكم من سلطان الا ان دعوتكم ولان دعا الشيطان هو ايضا فعل الله
واما الله تعالى فانه يضطرهم الى القبايح ولو كان كذلك لحسن من الكافر
ان يمدح الشيطان ويذم الله تعالى عنه علوا كبيرا الخامس ان العبد لو لم يكن
موجدا لافعاله لما استحق ثوابا ولا عقابا ولكان الله تعالى مبتديا بالثواب

والعقا من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك لحسن منه تعذيب الانبيا
واثابة الفراعنه والابالسة ولو كان كذلك لكان اسفه السفها وقد
نزه الله تعالى المسلمين عن ذلك فى كتابه فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين
ما لكم كيف تحكمون السادس لو خلق الله الكفر فى الكافر لكان قد خلقه
للعذاب فى نار جهنم ولو كان كذلك لما كان لله نعمة على الكافر اصلا
لا يقال الله تعالى وان لم يكن له نعمة دينية على الكافر ولكن له نعمة دنياوية
لانا نقول اللذة الدنياوية بالنسبة الى العقوبة الابدية كالقطرة بالنسبة
الى البحر بل اقل وذلك لا يعد نعمة الا ترى ان من جعل السم فى الحلوا
فانه لا يعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة فكذلك ههنا ومتى لزم
انه لا نعمة لله تعالى على الكافر فقد خالفتم الكتاب والسنة قال الله تعالى
الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وقال تعالى واحسن كما احسن الله اليك
وايضا فقد علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام انه ما من عبد الا ولله
نعمة عليه كافرا كان او مسلما السابع لو خلق الظلم والجور والفساد
لصح وصفه بانه ظالم جاير مفسد اما اولا فلانه لا معنى للظالم الا فاعل
الظلم ولذلك لا يصح اثبات احدهما عند نفى الاخر واما ثانيا فلانه لما
فعل العدل سمى عادلا فكذا لو فعل الظلم وجب ان يسمى ظالما ولزم
ايضا ان لا يسمى العبد ظالما سفيها لانه لم يفعل شيئا من ذلك الثامن
انه تعالى لو خلق الكفر فى الكافر ثم كلفه بالايمان لكان ذلك تكليفا بما لا
يطاق ولو جاز ذلك لجاز تكليف الاعمى نقط المصاحف وتكليف الزمن
العدو بل يلزم التكليف بخلق القديم والجمع بين السواد والبياض ولو جاز
ذلك لجاز تكليف الجمادات وكل ذلك باطل بالضرورة التاسع لو كان
هو الخالق للافعال لكان اما ان يتوقف خلقه لها على دواعيهم وقدرهم
او لا يتوقف والاول باطل لانه يلزم ان يكون تعالى محتاجا الى علومهم
وقدرهم والثانى باطل لانه يلزم ان يصح منه تعالى خلق تلك الافعال
من دون قدرهم ودواعيهم حتى توجد الكتابة والنساجة المحكمتان ممن
لا يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع شرب
الماء من الجايع الذى ليس بعطشان ولزم تجويز ان تنقل النملة الجبال وان
لا يقوى الرجل القوى على دفع بنية خفيفة وان يجوز
من الممنوع المقيد العدو وان يعجز القادر الصحيح

المخلى من تحريك الانملة وفى ذلك زوال الفرق بين القوى والضعيف و
فساد تصرفاتهم فى جنس السراق وقطاع الطريق وفساد كل ذلك معلوم
بالضرورة العاشر ان الله تعالى لو كان فاعلا للقبايح لكان جاهلا او محتاجا
لانه كذلك فى الشاهد مع ان الواحد منا ليس بفاعل له على الحقيقة فلان
يكون كذلك فى الغايب كان اولى واحرى واما الوجوه النقلية فهى
تنقسم الى الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فمنها قوله تعالى فتبارك
الله احسن الخالقين وكذلك جملة الايات المشتملة على اثبات العمل للعبد
مثل قوله وانى لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى فذكر الغفران
عن نفسه لمن اتى بالايمان والعمل الصالح وذلك يدل على ان للعبد عملا
وقوله سبحانه وتعالى من عمل صالحا فلنفسه وقوله تعالى وليجزى الذين احسنوا
وقوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وقوله تعالى ام حسب الذين اجترحوا
السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات وقوله ام نجعل الذين
امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض ام نجعل المتقين كالفجار
وبالجملة فكل ما فى القران من الاوامر والنواهى والوعد والوعيد ووصف
العباد بكونهم محسنين مسيئين يدل على كونهم فاعلين واما السنة فقوله
عليه السلام اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقوله نية المومن خير من عمله
وقوله انما الاعمال بالنيات واما الاجماع فهو ان الرضا بقضا الله تعالى
واجب بالاحاديث والاجماع فلو كان الكفر من خلق الله تعالى لكان وقوعه
بقضا الله تعالى فكان يجب الرضا به لكن الرضا بالكفر كفر بالاجماع والاحاديث
فعلمنا ان الكفر ليس من قضا الله تعالى ولا يكون من خلقه والله الموفق و
الجواب قوله هذا الاستدلال خارج عن محل النزاع قلنا لا نسلم قوله
مذهبكم ان القدرة الحادثة غير موثرة قلنا الذى اتفق عليه اصحابنا
ان العبد غير فاعل استقلالا فاما ان القدرة الحادثة هل هى موثرة ام لا
فذلك مختلف فيه بين اصحابنا اما الاشعرى فقد ذهب الى انها غير موثرة
واما غيره فقد زعم القاضى ابو بكر الباقلانى ان القدرة الحادثة لا تاثير لها
فى وجود الفعل ولكن فى حالة زايدة عليه وهى كون الفعل طاعة ومعصية
ومنهم من زعم ان القدرة الحادثة موثرة فى وجود الفعل عند حصول الارادة
الجازمة لذلك الفعل فما لم يحصل القدرة والارادة الجازمة لا يمكن حصول
الفعل ومتى حصلتا وجب حصول الفعل وهذا قد صرح به امام الحرمين

فى كتاب النظامى وهو ايضا مذهب الاستاذ ابى اسحاق لانه اشتهر من
كلامه انه كان يقول القدرة الحادثة لا توثر الا بمعين واشتهر من مذهبه
ايضا المبالغة فى نفى الاحوال فلم يبق الا ان يقال انه جعل القدرة الحادثة
موثرة فى وجود الفعل واذا ثبت ذلك فنحن نستدل بالدلالة المذكورة
على القدر المتفق عليه بين اصحابنا وهو نفى كون العبد فاعلا استقلالا
واما ان القدرة الحادثة هل هى موثرة ام لا فذلك مما لا نثبته بهذا الدليل
قوله العلم بكون العبد موجدا ضرورى فلا يسمع الاستدلال على نفيه قلنا
لا نسلم وبيانه من وجهين الاول وهو ان العلم الضرورى ما يشترك العقلاء
فيه والعلم بكون العبد موجدا غير مشترك فيه بين العقلاء فانا اذا رجعنا
الى انفسنا لم نعلم الا ان هذه الافعال لا تحصل الا على حسب قصودنا و
ارادتنا فاما ان يكون الموثر فيها نحن فذلك مما لا نجده من انفسنا وكيف
لا نقول ذلك والناس قبل ابى الحسين البصرى كانوا اما منكرين كون العبد
موجدا واما معترفين بذلك مثبتين دعواهم بالنظر والاستدلال فان
كل من تقدم ابا الحسين من المعتزلة اتفقوا على كون العبد موجدا مما لا
يعلم الا بالنظر والاستدلال واذا كان كذلك كان كل من تقدم ابا الحسين
من الموافقين والمخالفين متفقين على ان العلم بكون العبد موجدا ليس
بضرورى فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الذين سبقوه الى انكار الضرورى
الثانى وهو ان كل من كان سليم العقل اذا اعتبر احوال نفسه فانه يعلم
ان ارادته للشى لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة بل سوا اراد تلك
الارادة او لم يردها فانه يحصل له تلك الارادة ويعلم انه متى حصلت الارادة
الجازمة للشى فانه لا بد وان يحصل المراد وانه قبل حصول تلك الارادة
لا يحصل ذلك المراد واذا كان العلم الضرورى بصحة هذه المقدمات حاصلا
علم بالضرورة انه لا ارادة منه ولا حصول للفعل عقيب الارادة منه
فكيف يمكن دعوى العلم الضرورى بكون العبد مستقلا بالايجاد والعجب
من ابى الحسين انه خالف اصحابه فى قولهم ان القادر على الضدين لا يتوقف
فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك على حصول
الداعى ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعى واجب ثم انه مع
الاعتراف بهاتين المقدمتين بالغ فى كون العبد موجدا وزاد على كل
من تقدمه حتى ادعى العلم الضرورى بذلك وعندى ان ابا الحسين ما كان

ممن لا يعلم ان القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال ولكنه
لما افسد الاصول التى عليها مدار امر الاعتزال خاف من تنبه اصحابه
لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم بمبالغته فى ادعاء العلم الضرورى
بذلك والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدئين فضلا عمن بلغ
درجة ابى الحسين فى التحقيق والتدقيق ويظهر من هذا ان ابا الحسين
كان فى هذه المسئلة على مذهبنا لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل
عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافى القول
بان قدرة العبد موثرة فى وجود الفعل وانما ينافى استقلاله بالفاعلية
وهو انما ادعى العلم الضرورى فى الاول لا فى الثانى لانا نقول قد ذكرنا
انا لم نستدل بالدليل المذكور على ان القدرة الحادثة غير موثرة بل لبيان
سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو
الحسين قد ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم منه فساد مذهب
الاعتزال بالكلية لانه لا فرق فى العقل بين ان يامر الله تعالى العبد بما
يكون فعلا لله تعالى وبين ان يامره بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى
ويمتنع حصوله عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا
من الفعل والترك ولانه لا فرق فى العقول بين ان يعذب الله تعالى العبد
على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما
احدثه الله تعالى فيه ولانه لا فرق فى العقول بين فاعل القبيح والظلم
وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل
عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر
ان ابا الحسين كان من منكرى مذهب الاعتزال فى هذه المسئلة وان
مبالغته فى دعوى الضرورة فيها كان على سبيل التقية والتلبيس قوله
انا نعلم بالضرورة مطابقة افعالنا لقصودنا قلنا لا ننكر هذه المطابقة
ولكن لا يلزم من دوران الشى مع غيره وجودا وعدما وجوب كون المدار
ولا من وجوب حصوله عند حصول ما امر وبتقدير المساعدة ايضا على ذلك لا يلزم
منه استقلال العبد بالفعل والترك على الانفراد قوله لو لم يكن العبد مستقلا
بالفعل والترك لما حسن منا الامر والنهى والترغيب والزجر قلنا هذا انما
يلزم اذا كنا فى هذا الامر والنهى والحث والزجر مستبدين مستقلين بانفسنا
حتى يقال انا لم يكن المامور قادرا وجب علينا ان نمتنع من امره ونهيه

اما اذا كان صدور الامر والنهى واجبا كوجوب سائر الافعال اندفع
الاشكال وسنستقصى فى الجواب عن هذه الشبهة بعد ذلك بقريب ان
شاء الله تعالى قوله الممكن متى يحتاج الى المرجح فى حق القادر وفى حق غيره قلنا
على الاطلاق لان قدرة العبد ان لم تكن صالحة الا للتاثير فى مقدور
واحد كان خلق تلك القدرة فى العبد خلقا لما يوجب ذلك المقدور
فلا يكون العبد متمكنا من الفعل والترك على الاستقلال وان كانت صالحة
للضدين لم تكن متعلقة بايجاد واحد منهما والا لوجد الضدان فاذا
حدث احد المقدورين فقد حدث لتلك القدرة تعلق بايجاد احد المقدورين
دون الاخر فذلك التعلق ممكن ومتجدد ونحن نعلم بالضرورة ان الممكن
والمتجدد لا يستغنى عن مرجح قوله الهارب من السبع يختار احد الطريقين
لا لمرجح قلنا لا نسلم بل الله تعالى يخلق فيه ارادة ضرورية لسلوك احد الطريقين
دون الاخر فاما ان لم يخلقها فيه توقف كما انا توافقنا على انه تعالى
لو خلق فيه صارفا عن العدو فانه يترك العدو والفرار قوله القادر
هو الذى يمكنه الفعل والترك فلو توقفت فاعليته على مرجح لكانت فاعليته
عند حصول ذلك الشى واجبة وعند عدمه ممتنعة فلا يحصل المكنة
فى شى من الاحوال قلنا ان عنيتم بقولكم ان القادر هو الذى يكون متمكنا
من الفعل والترك انه الذى يمكنه الاتيان بكل واحد منهما بدلا عن الاخر
من غير مرجح فلا نسلم ان هذه الحقيقة يمكنه دخولها فى الوجود فان النزاع
ما وقع الا فيه وان عنيتم به انه الذى يمكنه الاتيان بكل واحد منهما
بدلا عن الاخر عند حصول الدواعى المختلفة فذلك حاصل واعتبار
الدواعى لا ينافى ما ذكرناه قوله لم لا يجوز ان يقال حصول احد المقدورين
عند حصول الداعى اليه يصير اولى بالوجود ولكن لا تنتهى تلك الاولوية
الى حد الوجوب قلنا لوجوه الاول ان عند حصول تلك الاولوية
ان امتنع عقلا حصوله لم يكن هو اولى بالوجود وان امتنع عدمه فهو
منته الى حد الوجوب وان لم يمتنع عقلا لا وجوده ولا عدمه كان كل
واحد من الامرين ممكنا معقولا وكل ممكن فانه لا يلزم من فرض وقوعه
محال والا لكان هو ايضا محالا لان كل ما لا يوجد الا عند وقوع المحال
فهو محال فاذا كان كذلك فلنفرض ان تلك الداعية مع تلك الاولوية
فى تلك الوقت يوجد متعلقها تارة ولا يوجد اخرى فحينئذ يكون وقوع متعلقه

فى ذلك الزمان وعدم وقوعه فى زمان اخر مع ان نسبة تلك الداعية
المرجحة الى الوقوع واللاوقوع فى جميع الازمنة نسبة واحدة ترجيحا لاحد
طرفى الممكن على الاخر لا لمرجح لانه لم يوجد ههنا مرجح الا تلك الاولوية
وتلك الاولوية حاصلة فى الزمانين فاختصاص وقوع متعلق تلك الداعية
الراجحة باحد الزمانين دون الاخر مع ان تلك الاولوية حاصلة فى
الزمانين معا يوجب ترجيح احد طرفى الممكن المتساوى على الاخر من غير مرجح
ولما بطل ذلك بطل ما قالوه الثانى وهو ان عدم ذلك الممكن وترجح
وجوده لاجل تلك الداعية اما ان يكونا متنافيين او لا يكونا كذلك فان
كانا متنافيين استحال اجتماعهما فاذا متى كانت تلك الاولوية حاصلة
استحال كونه معدوما ومتى استحال عدمه وجب وجوده فاذا متى حصلت
تلك الاولوية وجب وجوده وهو المطلوب وان لم يكونا متنافيين فعند
حصول تلك الاولوية امكن ان يستمر عدم ذلك الفعل واذا امكن فى وقت
امكن فى كل وقت واذا كان كذلك استحال ان تصير تلك الاولوية مقتضية
زوال ذلك العدم لان تلك الاولوية لما حصلت فى سائر الاوقات مع انها
لم تقتض زوال ذلك العدم فلو اقتضت فى ذلك الوقت زوال ذلك العدم
مع انها لم تقتض زوالها فى سائر الاوقات لكان اقتضاء تلك الاولوية زوال
ذلك العدم فى ذلك الزمان قد ترجح على اقتضائها زوال العدم على ذلك
العدم فى سائر الازمان فيكون ذلك ترجيحا لاحد طرفى الممكن المتساوى
على الاخر من غير مرجح وانه محال الثالث هو ان الممكن المتساوى هو الذى
يكون نسبة تجدد الوجود اليه كنسبة استمرار العدم الذى كان حاصلا
اليه وفى هذا الوقت قد نشاهد نا على انه لا يبقى على العدم الا لمرجح ثم
عند حصول الداعى المرجح لجانب الوجود يصير نسبة الوجود المتجدد اليه
ارجح من نسبة العدم الذى كان حاصلا اليه فاذا امتنع ترجح استمرار
العدم على تجدد الوجود حال كون ذلك الاستمرار مساويا لذلك التجدد
فلان يمتنع ذلك حال كون استمرار العدم مرجوحا كان اولى الرابع ما
ذكرناه فى اول الاستدلال من ان حال حصول مرجح الوجود لو حصل
العدم لكان ذلك العدم واقعا لا عن مرجح وذلك يبطل حكمنا بان الممكن
لا بد له من المرجح قوله ذلك العدم مستمر والشى حال استمراره لا يحتاج
الى السبب خصوصا فى جانب العدم قلنا لا نسلم ان الممكن حال الاستمرار يستغنى

عن المرجح والدليل عليه ما مر تقريره في مسئلة الحدوث وعلة عدم
الشي هي عدم علة وجود ذلك الشي فيثبت ان العدم الممكن لا غنا به عن
المرجح قوله هذه الحجة تنفي كون البارئ تعالى موجبا قلنا لا نسلم قوله اذا
لحصول هذه الدواعي للعبد اما ان تكون واجبة او لا تكون واجبة
قلنا بل هي واجبة فان الله تعالى كما ان ذاته واجبة وصفاته واجبة
فتعلقات صفاته بمتعلقاتها ايضاً واجبة فعلى هذا نقول تعلق ارادة الله
تعالى بايقاع الحادث المعين في الوقت الفلاني واجب ولما كان ذلك
التعلق واجباً استغنى عن مرجح ولما كانت الصفة متعلقة بتخصيص
ذلك الفعل بذلك الوقت المخصوص لا جرم لم يلزم منها قدم العالم وقدم
سائر الحوادث لا يقال لما كان تعلق ارادته تعالى بايجاد بعض الاشيا
على بعض الوجوه واجباً وتعلقها بايجاد تلك الاشيا على غير تلك الوجوه
محالا لم يكن البارئ تعالى قادراً مختاراً بل كان علة موجبة وذلك خروج
عن الاسلام لانا نقول ان كون الفاعل بحال يجب ان يكون فاعلا لبعض
الاشيا لا يخرجه عن الفاعلية الا ترى ان عند المعتزلة الاخلال بالواجب
يدل اما على الجهل والحاجة فاذا وجب على الله تعالى فعل الثواب استحال
اخلاله به لاستحالة ما يلزم من ذلك الاخلال في حقه وهو الجهل
او الحاجة واذا استحال منه ان لا يفعل وجب منه ان يفعل في هذه
الصورة وجوب صدور الثواب عن البارئ تعالى واستحالة لا صدوره
عنه لا محالة يكون لاجل وجوب الداعي الى الفعل واستحالة حصول
الداعي الى الترك لا ينافي كونه قادراً فكذلك عندنا وجوب صدور
بعض الافعال عنه دون البعض لوجوب بعض الارادات واستحالة
البعض لا ينافي كونه قادرا لانه في ذاته محال ولو لم تكن هذه الارادات
واجبة بل حصلت ارادات اخرى لكان هو تعالى عند تلك الارادات
قادراً على غير ما احدثه الان واعلم انه لا خلاص للمعتزلة عن هذا
الاشكال الا اذا قالوا ان ترك الواجب لا نقول انه يؤدي الى المحال لا
نقول انه لا يؤدي اليه بل نسكت عن القولين ولكن هذا الجواب ركيك
لانهم ان عنوا بذلك ان احد القسمين حق في نفسه ولكنهم لا يتلفظون
به فذلك مما لا يفيدهم لانه ليس المقصود من الالزام ان يتلفظوا به
وان عنوا به فساد طرفي النقيض فهو معلوم البطلان بضرورة العقل

واما قوله في المعارضة الاولى ان فعل العبد واجب المطابقة لدواعيه
وجوداً وعدماً فيكون واقعاً به قلنا الكلام عليه من حيث الاستدلال
ومن حيث التحقيق اما الاستدلال فهو انكم ذكرتم في دليلكم وجوب حصول
الفعل عند حصول الدواعي ووجوب ان لا يحصل عند حصول الصوارف
مع ان ذكر احد الامرين كاف في المطلوب لانه لو ثبت وجوب حصول
الفعل عند حصول الدواعي وثبت ان ما يجب حصوله عند حصول شي اخر
فانه يجب ان يكون المؤثر فيه ذلك الشي الاخر فانه يلزم من هذا القدر
ان يكون المؤثر في فعل العبد هو قدرته سوا اعتبرنا وجوب انتفائه
عند صوارفنا ولم نعتبر ذلك فثبت ان تعليلكم مشتمل على الزيادة
فيكون مستدركا وسببا في دفع هذا الاستدراك واما التحقيق فهو
انكم ادعيتم وجوب حصول الفعل عند حصول الدواعي واستحالة حصوله
عند تحقق الصوارف ولا شك ان تلك الدواعي والصوارف هي افعال
الله تعالى او مستندة الى افعاله فهذا يبطل مذهب الاعتزال بالكلية
لان الله تعالى اذا فعل فيه تلك الدواعي وجب حصول ذلك الفعل شاء
ام ابى واذا لم يفعل فيه تلك الدواعي استحال حصول الفعل لا محالة و
اذا كان كذلك كان تكليف العبد تكليفا بما لا يكون مقدوراً له وايضا
فلانه تعالى لما كان هو الفاعل للداعي الى القبائح لزم ايضا ان يكون فاعلا
للقبائح لانه لا فرق في العقول بين فعل القبيح وبين فعل ما يوجب القبيح
او فعل ما يجب عنده القبيح واما ان لم تقولوا بوجوب حصول الفعل عند
حصول الدواعي فسد عليكم هذا الاستدلال لانه اذا لم يجب حصول الفعل
عند توفر الدواعي لم يلزم من عدم حصول الفعل عند توفر الدواعي في
من حصوله عند حصول الصوارف محال فحينئذ يفسد الاستدلال بالكلية
لا يقال المقصود من هذه الحجة بيان ان القدرة الحادثة مؤثرة سوا
فسد مذهب الاعتزال ام لم يفسد لانا نقول قد ذكرنا ان من اصحابنا
من ساعد على هذا القدر ثم نقول ما ذكرتموه ايضا لا يفيد هذا المطلوب
وبيانه من وجوه الاول انا نمنع الوجوب الذي ادعوه لان حصول فعل
العبد عند توفر دواعيه ليس اظهر من حصول الشبع للحي السليم عقيب
تناول الغذاء الجيد وحصول الري عقيب الشرب وحصول النبت عند القا
البذر في الارض الحرة الجيدة مع حصول سائر الشرائط من السقي والشمس

والحر والبرد ووجوب نزول الارض وصعود النار مع اتفاق اكثر
المسلمين على ان حصول هذه الاحكام عقيب هذه الاسباب ليس على
طريق الوجوب واذا جاز منع الوجوب في هذه الصور جاز منعه ايضا
في هذا الموضع وان سلمنا هذا الوجوب ولكن لم قلتم انه لا بد لذلك
الفعل من مؤثر فضلا عن ان يكون المؤثر فيه قدرة العبد بيانه ان الذوات
عند المشايخية متشاركة في كونها ذوات ثم ان بعض الذوات يختص
بصفة ذاتية يجب تحققها بتلك الذوات ويمتنع تحققها بساير الذوات
وذلك الوجوب عندهم لا يعلل بامر لانه باى شى علل فسد وكذلك
العرض المعين يجب اختصاصه بالمحل المعين مع ان ذلك المحل مثل ساير
المحال وذلك الوجوب لا يعلل لانه باى شى علل فسد وكذلك الاعراض
التى لا تبقى يختص صحة حدوثها بالوقت المعين مع كون ذلك الوقت
متساويا لساير الاوقات وكذلك القادر يفعل احد مقدوريه دون الاخر
لا لامر لانه باى شى علل فسد فاذا راينا ان الوجوب والصحة والاستحالة
قد تحصل في بعض المواضع وبعض الاوقات لا لامر فلم لا يجوز ان يقال
ان الفعل الذى حدث عند توفر الدواعى اختص وجوب حدوثه
بذلك الوقت دون الوقت الذى قبله او بعده وحينئذ لا يحتاج الى
مؤثر اصلا وان سلمنا انه لا بد لها من مؤثر فلم لا يجوز ان يكون المؤثر
في تلك الافعال هو غير العبد **قوله** لو كان كذلك لصح من ذلك الغير
ان لا يخلق تلك الافعال عقيب توفر الدواعى ويخلقها عقيب الصوارف
قلنا لا شك ان الموجد لتلك الدواعى هو الله تعالى فاذا كان كذلك فلم
لا يجوز ان يقال ان تلك القدرة والداعية وان كانت غير مؤثرة
في وجود ذلك الفعل ولكنه يستحيل انفكاكها عن ذلك الفعل على الفاعل
للشى لا يمكنه ان يفعل ذلك الشى عاريا عما يلازمه فلاجل ذلك يستحيل
من الله تعالى ان لا يوجد ذلك الفعل عقيب توفر الدواعى كما انه متى
خلق الجوهر استحال ان لا يخلق الكون لا يقال لو استحال انفكاك القدرة
والداعية عن الفعل وجب صحة حصول الفعل بدون تلك القدرة و
الداعية لاستحالة كون كل واحد منهما محتاجا الى الاخر وحينئذ يلزم
ان لا يجب انتفا الفعل عند عدم القدرة والارادة وقد بينا ان ذلك
واجب وبهذا الطريق ندفع الاستدلال الذى ذكرتموه واما الجوهر

والكون فغير لازم لانه لا جوهر الا ويصح وجوده بعينه مع عدم
كل واحد من الاكوان المعينة لانا نقول لم لا يجوز ان يوجد امران
يمتنع انفكاك كل واحد منهما عن الاخر وان لم يكن كل واحد منهما محتاجا
الى الاخر بيانه ان الذى تساعد عليه انه متى تحققت الحاجة امتنع الانفكاك
ولكنا لا نساعد ان امتناع الانفكاك لا يتحقق الا عند تحقق الحاجة فعليهم
ان يقيموا الدلالة على ذلك لانهم هم المستدلون ثم انا نبين ذلك بصور
احديها ان الحياة القايمة باحد اجزا البنية غير الحياة القايمة بالجزء الاخر
من البنية مع انه يستحيل انفكاك كل واحد من الحياتين عن الاخرى وثانيها
ملازمة الجوهر والكون **قوله** ان كل جوهر فهو على التعيين يصح خلوه
عن كل كون على التعيين **قلنا** انا انما الزمنا ذلك في نوعى الجوهر والكون
لا في اشخاص هذين النوعين حتى ان هذا القدر لو كفى هناك فنحن نقول
ايضا ان القدرة المعينة والداعية المعينة والفعل المعين ليس بينها
من حيث انها تلك الاشيا باعيانها ملازمة اصلا بل الملازمة حاصلة
بين نوع القدرة والداعية ونوع الفعل وثالثها ان كون الله تعالى
قادرا حيا موجودا احوال يمتنع انفكاك كل واحد منها عن الاخرى مع انه
ليس لواحد منها حاجة الى الاخرى ولا يندفع ذلك بقولهم ان تلازمها
انما كان لان لها موجبا واحدا وهو الحالة الخامسة لانا نقول اما اولا
فلان ذاته تعالى وتلك الحالة الخامسة بل كل ذات مع ما لها من الصفة
الذاتية يمتنع انفكاك كل واحد منهما عن الاخرى ولا شك انه ليس واحد
منها علة للاخرى لان الذات لو كانت علة لتلك الصفة لتحققت تلك الصفة
في جميع الذوات ولو كانت الصفة علة للذات مع ان الصفة محتاجة
الى الذات لزم الدور فاذا كان كذلك فاما ان لا يكون لواحد منهما
حاجة الى الاخرى اصلا وان كان كذلك ولكن ذلك لا ينافى امتناع انفكاك
كل واحد منهما عن الاخرى وعلى التقديرين فانه يبطل قولهم ان الشيئين
لو امتنع انفكاك كل واحد منهما عن الاخر لزم احتياج كل واحد الى الاخر
واما ثانيا فلانكم اذا جوزتم في الشيئين اللذين ليس لواحد منهما حاجة
الى الاخر ان يجب تلازمهما لعلة اخرى وهى كونهما معلولى علة واحدة
فقد اعترفتم في الجملة انه لا يجب من ملازمة الشيئين حاجة كل واحد منهما
الى الاخر وقد انتقض اصل قولكم غايته ما في الباب انكم تقولون هذه

الملازمة انما حصلت لعلة معينة وهي كونهما معلولي علة واحدة
ولكن لا يلزم من نفي هذه العلة نفي الملازمة اصلا عند عدم الحاجة
الفهم الا ان تقولوا ما سوى هذه العلة غير معلومة فوجب نفيه لكن
بينا ضعف هذه الطريقة وان سلمنا انه لو كان الموجد لافعال العبد غيره
لما وجب حصولها عند توفر دواعيه ولكن متى اذا كان ذلك الغير حيا
او قادرا ع م بينا وهو ان من الجائز ان يقال المؤثر في افعال العباد
شيء مباين موجب بالذات الا ان ايجابه لها يتوقف على حصول تلك الدواعي
فمتى حصلت استحال ان لا يحصل الفعل لان الموجب متى انضم اليه الشرط
استحال ان لا يحصل المعلول كما ان كون الذات حيا لما كان موجبا
لصفة المدركية عندكم بشرط سلامة الالة وحصول المدرك وارتفاع
الموانع لا جرم استحال حصول هذه الشرائط الا ويحصل الادراك
فكذلك هاهنا ثم ليس علينا تعيين ذلك الموجب لاحتمال ان يكون ذلك
خاصية خلقها الله تعالى في الفلك او يكون ذلك موجدا محدثا ليس بجسم
ولا جسماني وبالجملة فالسائل ليس عليه الا بيان الاحتمال فاما ابطاله
فعلى المستدل وان سلمنا ان ذلك الفعل ليس اثر الشيء مباين ولكن لم
انه اثر القدرة ولم لا يجوز ان يقال المؤثر هو القصد والداعي بشرط
القدرة فهذا جملة ما نقوله على هذه الشبه ولاصحابنا كلمات كثيرة
عليها سوى ما ذكرناه فمن ارادها فليطلبها من كتبهم فاما قوله في المعارضة
الثانية كون العبد مأمورا ومنهيا وممدوحا ومذموما بناء على مذهبكم
قلنا هذا الاشكال وارد عليكم من وجوه احدها وهو ان علم الله تعالى
متعلق بجميع المعلومات فما علم وجوده من العبد يستحيل ان لا يوجد وما
علم انه لا يصدر من العبد يستحيل ان يوجد واذا كان كذلك كان
تكليف الله تعالى من علم من حاله انه لا يؤمن تكليفا له بما يستحيل وجوده
منه وتكليفه من علم من حاله انه يؤمن تكليفا له بما يجب وجوده
منه ولا فرق بين ذلك وبين ما الزمتموه علينا فان كان مذهبنا
منافيا للتكليف والامر والنهي فهو ايضا لازم عليكم من هذا الوجه
والاعذار التي تكلفوها عن هذا الالزام قد مرت فيما مضى وبينا
ضعفها وثانيها انه تعالى اذا اخبر عن اقوام مخصوصين انهم لا يؤمنون
اصلا فلو آمنوا لصار خبر الله كذبا وهو محال على الله تعالى اما عندنا

فلذاته واما عند المعتزلة فلانه يدل على الجهل او الحاجة وهما محالان
على الله تعالى وما يؤدي الى المحال فهو محال فاذا صدور الايمان عن
اولئك الاقوام محال مع انهم كلفوا به وثالثها ان الله تعالى كلف ابا لهب
بالايمان وقد اخبر عنه بانه لا يؤمن ومن الايمان تصديق الله تعالى
في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فيكون ابو لهب مكلفا
بان يؤمن بانه لا يؤمن وذلك محال فيكون مكلفا بالمحال ورابعها
ان الله تعالى اذا وجب عليه ايصال الثواب فان عدم فعله لذلك
ترك الواجب وترك الواجب قبيح والقبيح يدل على الجهل والحاجة
وهما محالان على الله تعالى وما يؤدي الى المحال فهو محال فاذا محال من
الله تعالى عقلا ان لا يفعل ذلك الواجب واذا استحال منه تعالى ان لا
يفعله وجب ان يفعله لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض فاذن يجب
عقلا ان يفعل الله تعالى ذلك الفعل مع انه تعالى يستحق المدح والشكر
على ذلك الفعل فعلمنا ان كون الحي بحال يجب صدور الفعل عنه لا
ينافي استحقاقه للمدح واذا ثبت ذلك في جانب المدح فكذلك القول
في جانب الذم لانه لا فرق بين الطرفين في العقل وخامسها انا بينا
الحسنين لما عرفت ان العبد لا يمكن ان يصدر عنه الفعل الا عند حصول
الداعي واعرف انه متى حصل الداعي وجب صدور الفعل عنه فعلى
هذا اذا فعل الله تعالى الداعي الى الايمان وجب حصول الايمان واذا لم
يفعل استحال حصول الايمان ولا فرق في العقل بين تكليف العبد بالايمان
مع ان وجود الايمان متوقف في طرفي وجوده وعدمه على فعله
الله تعالى وبين تكليفه بالايمان مع ان الايمان فعل الله تعالى فان قبح
احدهما وجب ان يكون الاخر قبيحا وهكذا القول في كفر الكافر ولا
مدفع لذلك الا احد امرين ذكرناهما في السؤال اما ان نقول القادر
وان كانت نسبته الى مقدوريه على السواء لكنه يفعل احدهما دون
الاخر لا لمرجح وهذا معلوم الفساد بالضرورة وايضا فتجويزه يفضي
الى القدح في حكمة الله تعالى على اصول المعتزلة لان صدور القبيح منه
تعالى نظرا الى كونه قادرا جائز وانما امتنع نظرا الى استحالة ان
يوجد في حقه تعالى الداعي الى القبيح وانما يلزم من استحالة وجود الداعي
الى القبيح استحالة فعل القبيح لو توقف الفعل على الداعي فاما اذا لم

يتوقف عليه لم يلزم من انتفائه انتفاء الفعل فثبت ان من لم يوقف
الفعل على الداعي لا يمكنه الجزم بحكمة الله تعالى واما ان يقولوا ان
الفعل لا بد له من الداعي ولكنه لا يجب حصوله عند حصوله وذلك
ايضا قد بينا انه يقتضي ترجح احد طرفي الممكن على الاخر المساوي
له من غير مرجح ولما ثبت فسادهما توجه الالزام ضرورة وسادسها
هو انا بينا ان العلوم النظرية لا بد وان تكون لازمة عن العلوم
الضرورية لزوما ضروريا على ما مر تقريره في الاصل الثاني عشر
فتلك العلوم الضرورية اما ان تكون من فعل العبد او من فعل الله
تعالى والاول باطل لان العلوم الضرورية اما ان تكون فطرية مثل
العلم بان الواحد نصف الاثنين او حسية مثل العلم بحرارة النار
او تواترية مثل العلم بوجود محمد صلى الله عليه وسلم فاما العلوم الفطرية
فلو كانت فعلا للعبد لكانت تصورات مفردات تلك القضايا
اما ان تكون فعلا للعبد او لا والاول باطل لان المختار لا يمكنه ان
يختار ايجاد شي دون غيره الا اذا كان له شعور بحقيقة ذلك الشي
فذلك الشعور لا معنى له الا تصور تلك الحقيقة فلو كان حصول ذلك
التصور فعلا للعبد لوجب ان يكون تصورات تلك المفردات
سابقا على تصوراتها التي هي من فعل العبد ثم الكلام فيها كالكلام في
الاول فاما ان يتسلسل وهو محال او الانتهاء الى تصورات يخلقها الله
تعالى ثم انا بينا ان تلك التصورات موجبة لذواتها جزم الذهن بنسبة
احدهما الى الاخر فحينئذ يكون تلك التصورات من فعل الله تعالى وترتب
التصديق عليها واجب فتكون العلوم الضرورية ليست افعالا للعبد
بل فعلا لله تعالى والعلوم النظرية واجبة اللزوم عنها فيلزم خروج العلوم
النظرية عن قدرة العبد واختياره فوجب سقوط الامر والنهي و
المدح والذم فاما العلوم الحسية والتواترية فنحن نعلم ان حصولها
عقيب الحس والتواتر ليس باختيار العبد لا يقال لم لا يجوز ان يقال
انه تعالى يخلق في العبد علما بحقيقة الشي ثم ان العبد يختار احداث
ذلك الشي ثم ذلك الشي يوجب تصور مفردات القضية الضرورية
ثم يترتب على حصول تصور تلك المفردات حصول التصديقات الضرورية
ثم يترتب عليها حصول العلوم النظرية فلاجل استناد العلوم النظرية

الى فعل العبد استحق العبد المدح والثواب عليها لانا نقول هذا يقتضي
ان يكون تصور ذلك الشي ضروريا ولكنا لا نجد ذلك الشي من انفسنا
فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا فثبت ان شيئا من العلوم الضرورية
غير حاصل بفعل العبد وذلك يحقق الالزام فثبت بهذه الوجوه ان
ما الزموه علينا لازم عليهم فان قيل فما الحيلة مع ذلك في دفع الاشكال
والجواب ان الحيلة ترك الحيلة والاعتراف بانه تعالى لا يسئل عما يفعل
وانه لا يقبح منه ما يقبح منا بل كل ما يفعله تعالى فانه حسن منه و
صواب وههنا مقام اخر جدلي على من استدل بحسن المدح والذم
والامر والنهي على كون العبد موجدا فنقول العلم بحسن هذه الامور
اما ان يتوقف على العلم بكون العبد موجدا او لا يتوقف فان توقف
وجب ان لا يحصل العلم بحسن هذه الامور الا بعد العلم بكون العبد
موجدا فلو استفدنا العلم بكون العبد موجدا من ذلك لزم الدور
وان لم يتوقف كان ذلك اعترافا بانه ليس جهة حسن المدح والذم
والامر والنهي كون العبد موجدا وحينئذ يبطل استدلالهم فهذا
جملة ما نقوله في هذا الموضع فاما اصحابنا فانهم عارضوا المعتزلة
بامرين احدهما ان عندهم الذوات ثابتة في العدم فلا يمكن ان يكون
للقدرة الحادثة فيها اثر والوجود حال والاحوال غير مقدورة عندهم
فاذا لم تكن الذات مقدورة ولا الوجود مقدورا كان التكليف بالايجاد
تكليفا بالمحال لا يقال الذات والوجود وان لم يكن كل واحد منهما
مقدورا وحده ولكن الذات على صفة الوجود مقدورة لانا نقول
قولكم المقدور هو الذات على الوجود عبارة لا طائل تحتها لان المراد
بالذات على الوجود اما الذات وحدها او الوجود وحده او المجموع
وليس في العقل قسم وراء ذلك وعندكم الاقسام الثلاثة غير مقدورة
واذا كان كذلك كان التكليف بتصور القسم الرابع مع انه غير معقول
تكليفا بالمحال فضلا عن التكليف بتحصيله وثانيهما ان من لم يكن عالما
بالله تعالى فانه مامور بتحصيل معرفته تعالى فاذا لم يمكنه ان يعلم كونه
مكلفا بتحصيل العلم بالله تعالى الا اذا علم الله تعالى ومتى علم الله سبحانه استحال
منه تحصيل العلم به لان تحصيل الحاصل محال فيكون هذا التكليف
تكليفا بالمحال ولهم معارضات اخر ولكن الاقوى ما ذكرناه ثم انهم بعد

ذلك اختلفوا في الجواب على طريقين الاول طريقة الاشعري وهي ان
القدرة الحادثة غير موثرة اصلا واما الامر والنهي فذلك لاجل ان
الله تعالى اجرى العادة بان العبد لو اختار الطاعة فانه تعالى يخلق الطاعة
فيه عقيب اختياره اياها وان اختار المعصية فانه يخلق فيه المعصية
على حسب اختياره فاذا كانت المكنة بهذا المعنى حاصلة لا جرم حسن
الامر والنهي لا يقال اما ان يكون الاختيار الواحد صالحا للضدين
اولا فان كان فترجح احدهما على الاخر يستدعي مرجحا ولا ينقطع الحاجة
الا عند الانتهاء الى مرجح معين لاحد الطرفين فيعود الاشكال وان لم
يكن صالحا للضدين فالاشكال ظاهر اللزوم لان الله تعالى ان خلق فيه
الاختيار وجب عليه ان يختار وان لم يخلقه استحال منه الاختيار
لانا نقول الاختيار صالح للضدين قوله ذلك الترجح يستدعي مرجحا
قلنا هذا وان كان حقا في نفسه لكنه غير مقبول من المعتزلي لانه
لما اثبت العبد موجدا فلا بد له من القول بانه يختار احد مقدوريه
لا لمرجح لانه لو استند ذلك الى مرجح لزم الجبر على ما بينا واذا كان لا بد
له من القول بانه يختار احد مقدوريه دون الاخر لا لمرجح فكيف
يمكنه ان ينكر ذلك علينا واذا كان كذلك كان الامر والنهي والتكليف
انما كان لانه متمكن من اختيار احدهما دون الاخر وان لم يكن متمكنا
من الايجاد لا يقال ترجيح احد التعلق لا زادة على تعلقها الثاني ان وقع
بالعبد فقد اعترفتم بتاثير قدرة العبد وان بالله تعالى فلا يكون ذلك الترجيح
مضافا الى العبد اصلا لانا نقول ان ترجيح احد المتعلقين على الاخر ليس
امرا ثبوتيا اصلا لا في حق العبد ولا في حق الله تعالى حتى يلزم من اسناده
الى العبد الاعتراف بكون قدرته موثرة فان ذلك لو كان امرا ثبوتيا
لكان وقوعه بالاختيار فكان ترجيح تاثير الاختيار في ذلك المرجح زائدا
عليه فيلزم التسلسل الطريق الثاني طريق القاضي ابي بكر وهي ان القدرة
الحادثة وان لم تكن موثرة في وجود الفعل لكنها موثرة في ثبوت صفة له
وهي كونه طاعة او معصية وهذه الطريقة ضعيفة جدا لان حصول
اختيار العبد يجعل ذلك الفعل طاعة دون جعله معصية او دون
حصول الاختيار الاخر لا بد له من مرجح ويعود الاشكال بعينه وايضا
فكل دليل دل على استحالة وقوع الفعل بقدرة العبد فهو بعينه يدل

على استحالة وقوع تلك الصفة بقدرته فبطل القول بذلك واما الكسب
فهو عند الاشعري عبارة عن الفعل الذي وقع بقدرة الله تعالى الذي
هو مقارن لقدرة العبد ومتعلق لها وعند القاضي هو تلك الحالة الحاصلة
بقدرة العبد فهذا خلاصة ما قيل في هذا الموضع وما وراء ذلك فهو
تطويلات خارجة عن المقصود قوله في المعارضة الثالثة نفي كون العبد
موجدا يسد باب اثبات الصانع قلنا لا نسلم ذلك ونحن لا نثبت العلم بالله
تعالى بالقياس على افعالنا بل نثبته بالطرق التي قدمناها قوله يلزمكم سد
باب النبوة قلنا اولا هذا ليس بدليل لانهم في هذا الكلام زعموا ان
صحة النبوة موقوفة على العلم بان الله تعالى غير فاعل لهذه القبائح فلو جعلنا
العلم بانه تعالى غير فاعل للقبيح مستفادا من العلم بصحة النبوة لزم الدور
وهو باطل بل ذلك من قبيل الالزامات ونحن نبين ان هذا الالزام كما
انه متوجه علينا فهو متوجه عليهم ثم نذكر الجواب بعد ذلك ان شاء
الله تعالى اما الاول فمن وجهين احدهما ان نقول ان هذا الالزام متوجه
على ابي الحسين من وجه وعلى المشايخية من وجه اخر اما لزومه على
اصل ابي الحسين فلانه سلم ان الفاعل لا يفعل الا للداعي وسلم ان
حصول الفعل عند وجود الداعي واجب والداعي من فعل الله تعالى دفعا
للتسلسل فيكون قد فعل الله تعالى في الكافر ما يجب عند صدور الكفر منه
ولا فرق في العقول بين فعل القبيح وبين فعل ما يوجب القبيح فان لزم
من الاول سد باب معرفة النبوة لزم ايضا من الثاني واما لزومه على
اصل المشايخية فلانهم لما حكموا بان الله تعالى قادر على القبيح وعلى ايجاد
ما علم انه لا يوجد قيل لهم فعل القبيح يدل على الجهل او الحاجة وفعل
ما علم انه لا يوجد يدل على انقلاب علمه جهلا وذلك محال في حق الله
تعالى فالقول بقدرته على القبيح وعلى خلق ما علم انه لا يكون محال فعند
ذلك قالوا ذلك القبيح الذي يوجده الله تعالى خطا ان يقال فيه انه
يدل على الجهل او الحاجة وخطا ان يقال فيه انه لا يدل بل يمسك عن القولين
فانا جاز لهم مثل هذا الجواب فلم لا يجوز لنا ايضا ان نقول ان المعجز الذي
يظهره الله تعالى على يد الكاذب فانه خطا ان يقال انه يدل على صدقه وخطا
ان يقال انه لا يدل بل يجب الامساك عن القولين واما المعجز الذي يظهره
الله تعالى على يد الصادق فانه يكون دليلا على صدقه وبالجملة فكل ما يذكره

في تقرير هذا الجواب هناك فنحن نقوله ههنا الوجه الثاني في المعارضة
وهو متوجه على جميع فرق المعتزلة ان نقول خلق الفعل الخارق للعادة
عقيب دعوى الكاذب انما يقبح اذا كان الغرض منه تصديق الكاذب
لكن الفعل الخارق للعادة الحاصل عقيب دعوى الكاذب غير متعين
لهذا الغرض بل يحتمل ان يكون هناك اغراض اخر نحو كونه لطفا لاقوام
اخرين او معجزة لنبي اخر او اجابة لدعوة ولي او تكريرا لعادة متطاولة
او ابتداء عادة واذا كانت هذه الوجوه وغيرها محتملة فبتقدير ان يكون
الغرض من اظهاره لا تصديق الكاذب بل احد الاغراض المذكورة لم يكن
ذلك قبيحا واذا كان كذلك لم يلزم من وقوعه مع العلم بان الله تعالى
لا يفعل القبيح الجزم بكون المدعي صادقا والحاصل ان الاستدلال بالمعجز
على الصدق مبني على مقدمتين احديهما ان نقول هذا الفعل قايم مقام
قول الله تعالى صدقت وثانيهما ان كل من قال الله تعالى له ذلك فهو صادق
فاما المقدمة الاولى فلا يكفي في تقريرها جزمنا بان الله تعالى لا يفعل القبيح
لانه لما جاز ان يكون الغرض من احداث ذلك المعجز تصديق ذلك المدعي
وجاز ان يكون الغرض شيئا اخر وعلى التقدير الثاني لا يلزم من احداثه
عقيب دعوى الكاذب كونه فاعلا للقبيح فحينئذ علمنا انه لا يكفي في تقرير
تلك المقدمة العلم بانه لا يفعل القبيح لا يقال هب ان فعل الله لذلك المعجز
غير متعين ان يكون الغرض منه التصديق ولكنه يوهم ان الغرض منه
تصديق الكاذب وذلك قبيح وما يوهم القبيح فهو قبيح لانا نقول لو كان
ما يوهم القبيح قبيحا لكان انزال المتشابهات وخلق الالام قبيحا ومعلوم
انه ليس كذلك وتحقيقه ما مر في اول الكتاب ان المكلف لو حمله على
المحمل القبيح مع انه غير متعين لكان التقصير من جانب المكلف لا من جانبه
تعالى واما المقدمة الثانية وهي ان من قال الله تعالى له صدقت فهو
صادق فلا يمكن تمشيتها على اصولهم لان دليلهم على ذلك ان فعل المعجز
قايم مقام قوله تعالى صدقت فقوله للكاذب صدقت تصديق له وتصديق
الكاذب قبيح والله لا يفعل القبيح ونحن نقول لا نسلم ان قوله صدقت تصديق
له لا محالة فان المعاريض حسنة عندهم وهي مثل ما اذا قصد بعض الظلمة
قتل بعض الانبيا فاختفى ذلك النبي في دار انسان فجاء ذلك الظالم
وسال صاحب الدار عن ذلك الرسول فانه يحسن عندهم ان يقول لم
يدخل ذلك الرسول هذه الدار ويضمر فيه رواية هذا القول عمن
اخبر بذلك الخبر الكذب فنقول اذا كان هذا الاخبار بشرط هذا الاضمار
حسنا ولم يقبح منه ترك ذلك الاضمار فاذا قال الله تعالى في شخص معين
انه رسولي احتمل ان يكون مراد الله تعالى هذا الجنس من المعاريض وهذا
الجنس غير قبيح وبتقدير ان يكون المراد منه هذا الجنس من المعاريض
لم يلزم من قوله للكاذب صدقت كونه مصدقا له وبالجملة فهم ان
جوزوا الحذف والاضمار في كلام الله تعالى فحينئذ يمتنع الاستدلال
بقوله تعالى لرجل معين صدقت في دعواك كونه مصدقا له وان لم
يجوزوا الحذف والاضمار قالوا انا نعلم فساده بالضرورة من دين محمد
عليه السلام فثبت من هذه الوجوه ان الاشكال الذي اوردوه علينا
لا يندفع باثبات كون العبد موجدا وباثبات الحسن والقبح العقليين
واذا كان كذلك لم يكن لهذا الاشكال تعلق بخاصية هاتين المسئلتين
واما الجواب عنه فهو الذي عول عليه الامام رحمه الله وهو ان المعجز
يفيد العلم الضروري بكون المدعي صادقا وتجويزنا اظهار الله تعالى
المعجزة على يد الكاذب لا يقدح في هذا العلم الضروري اما بيان الاول
فلان كل من قدح في المعجزات من الامم السالفة انما قدحوا فيها لاعتقادهم
انها ليست من فعل الله تعالى وانها من باب الحيل والطلسمات ومعرفة الخواص
ولم ينقل منهم ان واحدا سلم كونه فعلا لله تعالى ثم بعد ذلك نازع في
دلالتها على الصدق فان من شاهد انقلاب العصا ثعبانا وفلق البحر
واظلال الجبل وعرف قطعا ان ذلك من فعل الله تعالى استحال ان يبقى
شاكا في دلالته على صدق المدعي واما بيان ان التجويز المذكور لا يقدح
في هذا العلم الضروري فهو اني اذا غمضت عيني لحظة ثم فتحتها فانا
اعلم قطعا ان الله تعالى قادر على ان يقلب الجدران والحيطان ذهبا ابريزا
في تلك الحالة ثم لما فتحت العين رايتها كما كانت وهذا التجويز لا يزيل
عني العلم الضروري بانه لم يوجد ذلك وكذلك القول في جميع العاديات
فثبت ان تجويز انقلاب الاشيا عن مجاريها العادية لا يقدح في العلم الضروري
الحاصل ببقائها على مجاريها واذا صح ذلك بطلت شبهتهم كما في شبه التجويز
الواردة من السوفسطائية قوله انه يلزمنا سد باب الوثوق بوعده
ووعيده قلنا انا نستدل ان شاء الله على استحالة كونه كاذبا في كلامه

لا يقال هب انه يكون صادقا فى كلامه القديم القايم بذاته اما كيف نعرف
صدق هذا الكلام المسموع لانا نقول ان ذلك ايضا لازم عليكم فانكم
تجوزون الحذف والاضمار والتقديم والتاخير فى كلام الله تعالى وتحكمون
ايضا بحسن المعاريض وقد بينا ان تجويزكم ذلك يقتضى ان يلزمكم ما
الزمتمونا قوله يلزمكم تجويز ان تكون الشرايع كلها قبيحة مع ان الله تعالى
رغبنا فيها قلنا عندنا امر الله تعالى لا يدل على كون الفعل حسنا بل لا معنى
لكونه حسنا الا ان الله تعالى امرنا بذلك وانه تعالى ما منعنا عنه واذا كان
كذلك كان كون الفعل قبيحا مع كونه مامورا به من عند الله تعالى متناقض
فاما على مذهبكم فهو لازم لانكم تجوزون المعاريض والحذف والاضمار
وتزعمون ان الحسن حسن بوصف عايد اليه وكذلك القبيح ولعل هذه
الشرايع كلها قبيحة وان الله تعالى ما امرنا بشى منها لاحتمال ان يكون المراد
من الاوامر لو اصلنا الينا شيا من المعاريض قوله يلزم ان يكون دين
الاسلام هو الضلال ويلزم ان يكون الدهرية هى الحق قلنا انما علمنا
ان دين الاسلام هو الحق وان غيره هو الباطل لان الادلة العقلية دلت
على صحته وعلى فساد غيره والادلة العقلية انما تدل على مدلولاتها لذاتها
لا بوضع الواضع واذا كان كذلك استحال من الله تعالى ان يجعل الدليل غير
دليل وان يقلب حقايق الاشيا فلا جرم علمنا ان الذى نحن عليه حق وان
الذى عليه خصومنا هو الباطل لا يقال الاستدلال يبتنى على العلوم الضرورية
واذا جوزنا من الله تعالى فعل القبايح لم يبق الاعتماد على شى من العلوم الضرورية
لاحتمال ان يكون تلك الاعتقادات جهالات وان الله تعالى خلقها فينا اضطرارا
لانا نقول ان كان تجويز ان يخلق الله تعالى القبيح يمنعنا من القطع على صحة
هذه العلوم الضرورية وجب ان لا نقطع على صحة شى من العلوم الضرورية
الا بعد القطع بان الله تعالى لا يفعل القبيح لكن العلم بذلك علم استدلالى
متفرع على العلوم الضرورية فيلزم الدور وبتقدير ان يكون العلم بانه
تعالى لا يفعل القبيح علما ضروريا فلا يجوز التعويل عليه ايضا للاحتمال
الذى ذكرتموه وان كان تجويز ان يخلق الله تعالى القبيح لا يمنعنا من القطع
على صحة هذه العلوم الضرورية فقد اندفع الاشكال الذى ذكرتموه قوله
لو خلق الله تعالى الظلم لكان ظالما قلنا ان عنيتم بالظالم انه موجد الظلم
الموجود فينا فهذا يكون الزاما للشى على نفسه وان عنيتم به تجويز اطلاق

لفظة الظالم عليه فذلك غير لازم اما لان اسامى الله تعالى توقيفية
او لانه يوهم قيام الظلم به على اختلاف المذهبين فى جواز اطلاق
الاسامى على الله تعالى ولذلك لا يقال يا خالق القذرات والخنافس والاتن
والجيف وان عنيتم به شيا اخر فبينوه وهذا هو الجواب عن قوله
ولكان شاتما لنفسه قوله لو كان هو الخالق للسرقة والزنا واللواطة
لجاز ان يبعث رسولا لدعوة الخلق الى ذلك قلنا اما الزنا واللواطة
فليسا من المقبحات العقلية مثل الظلم والعبث والكذب بل من المقبحات
الشرعية فيلزمكم تجويز ان يبعث الله تعالى رسولا بالدعا اليهما وايضا
فالداعى الى هذه الافعال من خلق الله تعالى والفعل عند حصول الداعى
واقع لا محالة فيكون الله تعالى قد فعل فى العباد فعلا يجب عنده وقوع
هذه القبايح فيلزمكم ايضا ما الزمتمونا وايضا فرب شى نعلم انه يجوز
ذلك من الله تعالى وان كنا نعلم قطعا انه لا يفعله والدليل عليه جملة الامور
العادية فانى قاطع على ان الله تعالى قادر على قلب الجماد حيوانا فاذا خرجت
عن دارى جوزت ان يقلب الله تعالى ما فيها من الاوانى والالات اناسا
فاضلين او سباعا ضارية موذية ومع ذلك فانا نعلم قطعا انه ما فعل
ذلك فاذا لم يلزم هناك من تجويز الوقوع زوال القطع بعدم الوقوع فلم
لا يجوز مثله هنا قوله ولكان ضرره تعالى على العبد اكثر من ضرر الشيطان
قلنا هذا يلزمكم فى خلق الداعى من وجه اخر وهو انه تعالى هو الذى خلق
الشيطان الذى هو مادة الفساد بل خلق الله تعالى الشهوة فى العباد وخلق
المشتهى وخلق فيهم السمع والبصر والقدرة والالة حتى ابصروا المشتهى
وتمكنوا من تحصيله ثم علم منهم انهم لا يمتنعون عن ذلك وانهم لا يفيدهم
التكليف الا استحقاق العقوبة الابدية ثم انه تعالى كلفهم بذلك ومن
المعلوم بالضرورة ان الذى هذا شانه فى الشاهد فان اضراره اعظم
من اضرار كل احد ومع ذلك فهذا لم يقبح من الله تعالى فكذلك فى ساير
ما يقولونه قوله ولما كان العبد مستحقا للثواب والعقاب قلنا عندنا
الاستحقاق ثابت بالشرع قوله ولما كان له نعمة على الكافر قلنا لله عليه
نعمة دنياوية لا دينية فانا نعلم بالضرورة ان من علم من غيره قطعا
انه لو اعطاه السكين لقتل به نفسه فان اعطاه السكين اياه لا يكون انعاما
عليه بالاتفاق والله تعالى لما علم من الكافر ان التكليف يفيده الاستحقاق

الابدى للعقوبة فكيف يكون هذا التكليف انعاماً وايضاً فالكافر ان
تساوى فى حقه الداعى الى الكفر والداعى الى الايمان استحال ان يحصل
منه والحالة هذه واحدهما وان ترجح فذلك الترجيح من الله تعالى قطعاً
للتسلسل فهب انه لا يجب الفعل عند ذلك الترجيح الا انه يكون ذلك
ترجيحاً من الله تعالى جانب المفسدة على جانب المصلحة فى حق الكافر وذلك
اضرار به فى الدين واذا كان كذلك فلا اقل من ان لا يعد انعاماً عليه
فى الدين قوله ولجاز ان يسمى ظالماً قلنا الجواب عنه ما مر قوله ولجاز
منه تكليف ما لا يطاق قلنا قد بينا ان ذلك لازم عليكم قوله ولجاز ان
لا يخلق الفعل فى الحى السليم وان يخلق فى الزمن الممنوع قلنا لا شك فى
اقتدار الله تعالى على ذلك فانه قادر على ان يخلق الفعل عقيب قصد العبد
وداعيته موافقاً لها واذا كان ذلك جايزاً بالاتفاق فكيف يمكنكم دعوى
استحالته قوله فحينئذ يلزم فساد تصرفات العقلاء فى حبسهم اللصوص
قلنا انتم تجوزون من الله تعالى ان يفك القيود من رجل اللصوص ويفرق
اجزاء الجدار حتى يخرج اللص ولكنكم تقولون ان الله تعالى لا يفعل ذلك فنحن
ايضاً نقول كذلك قوله فعل القبيح فى الشاهد يدل على الجهل والحاجة
قلنا سيأتى الجواب عنه فى الكلام فى الحسن والقبح ودلالة فعل القبيح
على الجهل او الحاجة ان شاء الله تعالى على سبيل الاستقصاء واما التمسك
بالايات والاحاديث والاجماع فى هذه المسئلة فعلى مذهبهم غير جايز على سبيل
الاستدلال لان صحة السمع موقوفة على كونه تعالى غير فاعل للقبيح فكيف
يمكن تصحيح ذلك بالسمع بل انما يصح منهم التمسك بها على سبيل الالزام
فاما قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين قلنا الخالق هو المقدور
ونحن نقول بموجبه فان العبد مقدور وان لم يكن خالقاً ثم ان سلمنا
ان المراد بالخالق الموجد لكن المراد من الاية ما هو المتعارف عندهم كما
فى قوله تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون واما النصوص الدالة
على كون العبد فاعلاً فان قلنا بان القدرة الحادثة موثرة فقد اندفع
الاشكال وكونها متعينة لاثر متعين لا يقدح فى كون العبد فاعلاً على
ما بينا ان فعل الله تعالى للثواب واجب عقلاً ومحال ان لا يوجد مع ان
ذلك لا يخرجه تعالى عن كونه فاعلاً وان قلنا بان القدرة الحادثة غير
موثرة قلنا المراد من العمل ما هو متعلق القدرة لا ما هو واقع بالقدرة

وهذا هو الجواب عن الاخبار التى ذكروها ثم انا نعارض بنصوص اخر
كقوله تعالى الله خالق كل شئ وقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وقوله
واجعله رب رضياً وقوله وما بكم من نعمة فمن الله والايمان نعمة
لاتفاق المفسرين على تفسير قوله واتممت عليكم نعمتى بالايمان وقوله
تعالى فعال لما يريد واذا كان بالاتفاق مريداً للايمان وجب ان يكون
فاعلاً له واذا كان فاعلاً للايمان وجب ان يكون فاعلاً للكفر ضرورة
اذ لا قايل بالفرق المسلك الثانى لو صحت قدرة العبد للايجاد لزم حصول
مخلوق بين خالقين وذلك محال فالقول بصلاحية قدرة العبد للايجاد محال
يكون محالاً بيان الشرطية ان قدرة العبد لو كانت صالحة للايجاد لكان
مقدورها مقدوراً للبارى ولو كان كذلك لزم حصول مخلوق بين خالقين
بيان الاول هو ان العبد اذا كان قادراً على ايجاد الكون فى جوهر فالبارى
تعالى لا نزاع فى انه ايضاً قادر على ايجاد ذلك الكون فى ذلك الجوهر
فاما ان يكون ما هو متعلق قادرية الله تعالى عين ما هو متعلق قادرية
العبد او غيره فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثانى فهو باطل
وبتقدير تسليمه فالمطلوب حاصل اما انه باطل فلان المقدور قبل
دخوله فى الوجود كان عدماً صرفاً والعدم الصرف يستحيل ان يحصل فيه
اعداد يتميز بعضها عن البعض فيستحيل ان يقال ان الكون الذى يقدر
الله تعالى على ايجاده غير الكون الذى يقدر العبد على ايجاده واما ان
بتقدير تسليمه فالمقصود حاصل فهو من وجهين الاول انه لا نزاع
ان مثل مقدور العبد مقدور الله تعالى فوجب ان يكون مقدور العبد
مقدوراً له تعالى لوجوب استواء المثلين فى جميع الاحكام الواجبة لما مر
ما تقدم فى باب عموم قادرية الله تعالى ان المقتضى لكون بعض الاشياء
مقدوراً للبارى تعالى هو الامكان والامكان عام فى الممكنات فيلزم
ان يكون جميع الممكنات مقدوراً لله تعالى واما بيان انه اذا كان مقدور
العبد مقدوراً لله تعالى لزم حصول مخلوق بين خالقين فلانا لو قدرنا
ان البارى تعالى علم ان المصلحة فى ان يكون الموجد لذلك الفعل هو هو
فحينئذ يحاول البارى ايجاد ذلك الفعل وقدرنا ان العبد ايضاً حاول
ايجاد ذلك الفعل فاما ان لا يوجد ذلك الفعل او يوجد ومحال ان لا
يوجد لانه ليس المانع من وقوعه باحدهما مجرد تعلق قادرية الاخر به

لانا قد بينا ان كل ما كان مقدورًا للعبد فهو مقدور للبارى تعالى
فلو كان مجرد كونه مقدورًا للبارى تعالى مانعًا من وقوعه لزم ان لا
يقع شى من مقدورات العبد به وهو المطلوب بل المانع من وقوعه باحدهما
هو وقوعه بالاخر فاذا لا يمتنع وقوع ذلك الفعل بالبارى تعالى لا بعد
وقوعه من العبد ولا يمتنع وقوعه من العبد الا بعد وقوعه بالبارى تعالى
فلو امتنع وقوعه بهما جميعًا لزم ان يكون واقعًا بهما جميعًا حتى يكون وقوعه
بكل واحد منهما مانعًا من وقوعه بالاخر فحينئذ يلزم ان يكون ذلك الفعل
واقعًا بهما فى الزمان الذى يمتنع وقوعه بواحد منهما وذلك محال واما
ان وجد ذلك الفعل فاما ان يوجد باحدهما او بهما والاول محال لانه
اذا كان كل واحد من قدرة الله تعالى وقدرة العبد مستقلا بالتاثير وذلك
الاثر يصح وقوعه بكل واحد منهما فلم يكن وقوعه باحدهما اولى من وقوعه
بالاخر فثبت انه لا بد من وقوع ذلك الفعل بهما جميعًا فثبت ان قدرة
العبد لو كانت صالحة للايجاد لزم وقوع مخلوق بين خالقين وبيان ان
ذلك محال ان الشى متى كان غنيًا فى وجوده عن الاخر استحال ان يكون
لذلك الاخر تاثير فى وجوده فاذا اجتمع فى الاثر الواحد موثران مستقلان
فيكون ذلك الاثر اذا اخذ مع احدهما فقد اخذ مع ما يكفى فى تحقق وجوده
فيكون هو فى تلك الحالة غنيًا عن الموثر الاخر فكذلك القول فى الجانب
الاخر فذلك الاثر من حيث انه مع احد الموثرين يكون غنيًا عن الثانى
ومن حيث انه مع الثانى يكون غنيًا عن الاول فيلزم احتياجه اليهما
واستغناؤه عنهما وذلك محال فثبت ان ذلك محال وان القول بصحة
قدرة العبد للايجاد يفضى اليه فيكون القول به محالا فان قيل لا نسلم
ان العبد لو قدر على الايجاد لكان مقدوره مقدورًا للبارى تعالى قوله
لان المقدور قبل دخوله فى الوجود نفى صرف فلا يمكن ان يجعل فيه
واحد مقدورًا للبارى واخر مقدورًا للعبد قلنا لا نسلم ان المقدور
قبل حدوثه نفى صرف فانا نثبت فى العدم ذوات يتميز كل واحد منهما
عن صاحبه بالادلة التى سياتى ذكرها فيما بعد واذا كان كذلك كانت
الحركة التى هى متعلق قدرة العبد غير الحركة التى هى متعلق قدرة الله تعالى
ثم ان سلمنا ان المعدوم ليس بشى ولكنا نقول هنا الكلام ايضا لازم عليكم
لانكم تقولون البارى تعالى يصح منه ايجاد الممكنات ولا يصح منه ايجاد المحال

فههنا اما ان يقتضى تمييز المحال عن الممكن او لا يقتضى فان لم يقتض
ذلك فلم لا يجوز ان يقدر على مثل مقدور العبد ولا يقدر على عين
مقدوره وان لم يحصل هناك تميز واما ان اقتضى ذلك تميز المحال
عن الممكن فذلك التميز اما ان يقتضى وجود المتميزين او لا يقتضى
فان اقتضى ذلك لزم كون المحال موجودًا وكون الممكن قبل حدوثه
موجودا وذلك محال وان لم يقتض ذلك فلم لا يجوز ان يكون مقدور
العبد متميزا عن مقدور الله تعالى قبل دخولهما فى الوجود قوله ثانيًا
الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد فيجب ان يكون قادرًا على مقدوره
قلنا لا نسلم انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد
اما خشوع واما سفه واما ظلم واما عبث وافعال الله تعالى كلها تفضل
وحكمة وصواب فكيف يتحقق التماثل وان سلمنا انه قادر على مثل مقدور
العبد فلم قلتم انه يجب ان يكون قادرًا على عين مقدوره وما ذكرتموه من
وجوه تساوى المثلين فى جميع الاحكام اللازمة فقد نقضنا هذه المقدمة
فيما مر باموركثيرة قوله ثالثا المصحح لكون بعض الاشيا مقدورًا لله تعالى
هو الامكان فوجب عموم هذه الصحة لعموم الامكان قلنا قدم الاعتراض
عليه ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضى ان يكون مقدور العبد مقدورًا لله
تعالى لكنه معارض بما استدللتم به من ان كون مقدور العبد مقدورًا لله
تعالى يفضى الى وقوع مخلوق بين خالقين وانه محال فكون مقدور
العبد مقدورًا لله تعالى يجب ان يكون محالا ثم ان سلمنا ان مقدور العبد
مقدور لله تعالى ولكن لم قلتم انه يجوز منهما ان يقصدا معًا الى ايجاده
ولم لا يجوز ان يقال انه مهما حاول احدهما ايجاده فانه يستحيل من الاخر
فى تلك الحالة محاولة ايجاده ثم ان سلمنا انه يصح من كل واحد منهما
محاولة ايجاده فلم لا يجوز ان يقال ان ذلك الفعل يصير ممتنع الحصول
فى تلك الحالة قوله المانع من وقوعه باحدهما ليس هو كونه مقدورًا
للاخر بل وقوعه بالاخر قلنا لم قلتم ان المانع ليس الا وقوعه بالاخر
وما الدليل على هذا الحصر ثم انا نبين ذلك المانع تبرعًا وهو ان قصد
كل واحد منهما الى ايجاده يصير مانعًا من وقوعه بالاخر فلما وجد القصد
معًا وصار قصد كل واحد منهما مانعًا من وقوعه بالاخر لا جرم امتنع
وقوعه بكل واحد منهما ثم ان سلمنا انه لا يمتنع وقوعه ولكن لم لا يجوز

ان يكون وقوعه بالبارى تعالى اولى من وقوعه بالعبد وما الدليل
على عدم هذه الاولوية ثم انا بينا ذلك تبرعا وهو كون البارى تعالى
اقدر من العبد ثم ان سلمنا انه لا بد ان يقع بهما فلم لا يجوز وقوع
مخلوق واحد بين خالقين وما ذكرتموه ان دل على استحالة ذلك فمعنا
ما يدل على جوازه وهو ما مر في مسئلة مقدور بين قادرين حكاية
عن ابي الحسين من الاستدلال على امتناع ذلك الجواب قوله المعدوم
شي فيتميز مقدور الله تعالى عن مقدور العبد قلنا بطلان كون المعدوم
شيئا سيأتي وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان الذوات وان كانت
ثابتة في العدم الان وجوداتها غير حاصلة في الازل بالاتفاق ونحن
نفرض الكلام في الوجود فنقول الوجود الذي يقدر البارى تعالى على ايجاده ان
ان كان غير الذي يقدر العبد على ايجاده لزم وقوع الامتياز في النفي
قبل تحصلها وذلك محال لا يقال الوجود غير مقدور البتة بل المقدور
هو جعل الذات على صفة الوجود لانا نقول الذات اذا لم تكن مقدورة
والوجود ايضا غير مقدور فحينئذ لا يبقى لجعل الذات على الوجود فهو
محصل ثم ان سلمنا ذلك لكن الوجود الذي قدر البارى تعالى على جعل
احدى الحركتين عليه ان كان هو الذي قدر العبد على جعل الحركة الثانية
عليه فقد حصل المقصود والا عاد المحال قوله الممكن متميز عن المحال بصحة
كونه مقدورا مع انه لا ثبوت لواحد منهما قلنا نحن نعلم بالضرورة ان
الامور التي يتميز بعضها عن البعض بصفات عايدة اليها غير فرضية
ولا اعتبارية فلا بد وان يكون لها ثبوت ما وهذه المقدمة لا تقبل النقض
لان المعلوم بالضرورة لا ينقض واما تميز المحال عن الممكن فمحله يستدعي
قانونا دقيقا وقد ذكرناه في الكتب الحكمية قوله لم قلتم ان مقدور العبد
مثل مقدور الله تعالى قلنا الدليل عليه وهو ان العبد اذا قدر على تحصيل
الجوهر في حيز فالله تعالى قادر بالاتفاق على تحصيل الجوهر في ذلك الحيز
فالحصولان متماثلان نظرا الى كون كل واحد منهما حصولا في الحيز والعلم
بذلك ضروري واما كون احدهما خضوعا او عبثا او سفها وكون الاخر
تفضلا وحكمة وصوابا فتلك اعتبارات عارضة لحقيقة الحصول في الحيز
فان الحصولين لما تساويا في كون كل واحد منهما حصولا في ذلك الحيز
واختلفا في تلك الاعتبارات وما به الاختلاف مغاير لما به الاشتراك

وغير لازم له فوجب ان يكون كون كل واحد منهما حصولا في ذلك الحيز
امرا مغايرا لتلك الاعتبارات ممكن الانفكاك عنها فثبت ان الله تعالى
قادر على مثل مقدور العبد قوله لم قلتم ان مثل مقدور العبد ان كان
مقدور الله تعالى وجب ان يكون مقدوره مقدور الله تعالى قلنا الكلام
في تقرير هذه المقدمة ودفع الاسئلة عنها قد مر في مسئلة الحدوث
قوله ما ذكرتموه ان دل على ان مقدور العبد مقدور الله تعالى فما استدللتم
به على ان ذلك يفضي الى وقوع مخلوق بين خالقين وهو محال فيكون
هو ايضا محالا دالا على ان مقدور العبد غير مقدور الله تعالى قلنا التعارض
بينهما انما يكون لو لم يتوسطهما قسم ثالث اما اذا كان هناك قسم ثالث
وهو الذي ذهبنا اليه من نفي كون العبد موجدا سقط التعارض قوله
ما الدليل على انه اذا حاول احدهما ايجاده امكن ان يحاول الاخر ايجاده
ايضا قلنا لوجوه ثلاثة الاول انه لو استحال من العبد ان يريد الا ما
اراده الله تعالى كان القول بالجبر لازما ولو صح ان يريد ما اراد الله تعالى
فالمقصود حاصل الثاني انه لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يكون
الموجد لذلك الفعل هو الله تعالى فحينئذ يقصد الى ايجاده واما العبد
فانه قد يريد خلاف المصلحة فيمكن ان يريد هو ايضا في تلك الحالة
ايجاده الثالث انه ليس احد القصدين بان يمتنع لاجل حصول الاخر اولى
من العكس فاذا اما ان يندفع كل واحد منهما بالاخر وهو محال لان المانع
لوجود كل واحد منهما وجود الاخر فلو اندفعا معا لوجدا معا ليكون وجود
كل واحد منهما دافعا لوجود الاخر فيلزم وجود القصدين حال عدمهما
وذلك محال واما ان لا يندفع الواحد منهما بالاخر بل يوجدان معا
وذلك هو المطلوب قوله لا يجوز ان يكون قصد كل واحد منهما الى
ايجاده يكون مانعا عن وقوعه بالاخر قلنا لان قصده الى ايقاعه
لو لم يلزم منه وقوعه به لم يكن ذلك القصد مانعا عن وقوعه بالاخر
واذا كان كذلك كان المانع بالحقيقة عن وقوعه به هو وقوعه بالاخر
وحينئذ يعود ما قدمنا من المحال قوله لا يجوز ان يكون وقوعه بالله
تعالى اولى لان الله تعالى اقدر من العبد قلنا التفاوت بين البارى وبين
العبد في القادرية لا يمكن ان يظهر في المقدور الواحد بل انما يظهر في
ان قادرية الله تعالى متعلقة بسائر الاشياء وقادرية العبد غير متعلقة

الا بهذا المقدور وذلك التفاوت ملغى بالنسبة الى هذا المقدور
لان الشيء الواحد يستحيل ان يتطرق اليه الزيادة والنقصان فيستحيل
ان يكون تاثير احدهما فيه اكثر من تاثير الاخر واذا كان كذلك
استحال ظهور التفاوت بين المؤثرين بالنسبة الى الاثر الواحد
قولنا ان دل ما ذكرتموه على استحالة مخلوق بين خالقين فما حكيناه عن
ابي الحسين يدل على جوان ذلك قلنا دليلنا ينفي كون العبد موجداً
ودليل ابي الحسين يقتضي وجود مخلوق بين خالقين بتقدير كون العبد
موجدا في المباين وكيف يمكن ان يعارض ما ذكرناه بما ذكرتموه المسلك
الثالث لو قدرنا ان العبد اراد ضد مراد الله تعالى فاما ان يقعا
وهو ظاهر الفساد او لا يقعا وهو باطل لما مر تقريره في المسلك الثاني او يقع
احدهما دون الاخر وهو محال لان عدم حصول مراد احدهما اما ان يكون
مع بقاء قادريته او لا مع بقاء قادريته والاول باطل لان قادرية
كل واحد منهما اذا كانت باقية فترجح مراد احدهما على مراد الاخر ليس
لذاته لان مراد كل واحد منهما ممكن الوجود والممكن ما يتساوى الوجود
والعدم بالنسبة اليه ومع التساوي الذاتي يستحيل الرجحان الذاتي
فاذاً ذلك الترجيح لا بد وان يكون لامر من خارج وذلك اما لاجل ان
تاثير احد القادرين في مقدوره اكثر من تاثير القادر الاخر في مقدوره
واما ان يكون لاجل ان ما يفعله احد القادرين من الامثال اكثر مما
يفعله الاخر فلا جرم كان مقدوره اولى بالوقوع من الاخر والاول باطل
لان الموجود الواحد لا يتطرق اليه الزيادة والنقصان فيستحيل ان يتطرق
الى التاثير فيه والثاني باطل لاستحالة اجتماع المثلين واما القسم
الثاني فهو ايضا باطل لان احد القادرين لا يمكنه اعدام قادرية
الاخر حال حصول قادريته لاستحالة صيرورة الشيء معدوما حال وجوده
بل ان امكنه ذلك فانما يمكنه في الحالة الثانية وعدم تلك القادرية
في الحالة الثانية لا يمنع من حصولها لان المقدور اما ان يكون مقارنا
للقدرة على ما هو مذهبنا او في الزمان الثاني على ما هو مذهبكم فان
كان الاول كان المقدور حاصلا في زمان وجود القدرة فعدمها الذي
سيحصل في الزمان الثاني لا يمنع من حصول المقدور معها في زمان حصولها
وان كان الحق هو الثاني فانعدام القدرة في الزمان الثاني لا يمنع من

حصول المقدور معها في الزمان الثاني على مذهبكم فثبت ان اعدام
القدرة حال حصولها ممتنع واعدامها في الزمان الثاني لا يقدح في حصول
مقدورها فثبت ان كل واحد من القادرين اذا كانا مستقلين بالايجاد
فانه يمتنع ان يكون مقدور احدهما اولى بالوقوع من مقدور الاخر
فثبت ان القول بكون العبد موجداً يفضي الى اقسام باطلة فيكون القول
به باطلا واعلم ان الفرق بين هذا الدليل والذي قبله ان هذا الدليل
مبني على ما اذا اراد العبد ضد مراد الله تعالى والاول مبني على ما اذا اراد
نفس مراد الله تعالى والكلام عليهما اعتراضاً وجواباً يقرب من الاول
الرابع لو كان العبد موجداً لافعال نفسه لكان عالماً بتفاصيل فعله
وهو غير عالم بذلك فهو غير موجد بيان الشرطية ان الموجد للشيء لا يمكنه
تخصيص الشيء دون غيره بالقصد الى ايجاده الا اذا كان له شعور بذلك
المقصود والعلم بذلك ضروري ولانا لو جوزنا ان يكون الموجد للشيء
غير عالم به لجاز في الباري تعالى مع كونه فاعلا للافعال المحكمة ان لا يكون
عالماً به وذلك بالاتفاق محال وانما قلنا انه غير عالم بتفاصيل فعله
لوجوه الاول ان الساهي والنائم لا علم لهما بافعالهما الثاني ان المتكلمين
اتفقوا على انه لا تاثير لقدرة العبد في صفة المتحركية والساكنية بل
تاثيرها في المعاني التي توجب المتحركية والساكنية ثم ان العوام بل الاطفال
بل البهائم والحشرات يوجد هذه المعاني مع انا نعلم بالضرورة انه ما خطر
ببالهم وجود تلك المعاني فكانهم لم يعلموا في مدة عمرهم شيئا مما عملوه
الثالث وهو ان عدو الانسان ابطأ من عدو الفرس والتفاوت في
السرعة والبطء بسبب تخلل السكنات فاذاً الانسان قد خص بعض الاحيان
بالسكون وبعضها بالحركة مع انه لم يخطر بباله انه سكن في شيء من الاحيان
وهذه الوجوه الثلاثة لازمة على المشايخية خاصة الرابع هو ان
الانسان ذاهل عن عدد حركاته على التفصيل فان من حرك اصبعه
فانه لا يدري ان الذي فعله من الحركات عشرة او اقل او اكثر واذا كان
كذلك استحال ان يكون موجداً لها لان القصد الى ايجاد الحركة قصد الى
امر كلي والامر الكلي مشترك بين الجزئيات المختلفة فالقصد الى ذلك الكلي
ليس بان يقتضي حصول بعض الجزئيات اولى من البعض فاما ان يحصل
الكل وهو محال او لا يحصل شيء منها وذلك يقتضي ان لا يكون القصد الكلي

كافياً في حصول الافعال الجزئية بل الافعال الجزئية لا تصدر الا عن
فاعل عالم بها على الوجه الجزئي ولما لم يكن العبد كذلك وجب ان لا
يكون موجداً لافعال نفسه وعلى هذا الوجه اعتراض مشكل وهو ان
يقال لم لا يجوز ان يكون القصد الكلي موثراً في حصول شي جزئي قوله
لان نسبة الكلي الى جميع جزئياته واحدة قلنا نعم ولكن لم لا يجوز ان
يخصص الجزئي بتخصص القابل بيانه ان الجسم الواحد لا يقبل الا كوناً واحداً
فاذا تعلق القصد بتحريك جسم الى حيز معين استحال ان يحصل فيه الا كون
واحد لاستحالة اجتماع المثلين واستحالة كون اخر يقتضي حصوله في حيز
اخر لكونه مضاداً للكون المقصود فلاجل تخصيص القابل على هذا الوجه
يتخصص الاثر ثم الذي ذكرتموه معارض بوجه اخر وهو ان القصد الى
الجزئي اضافة مخصوصة الى ذلك الجزئي والاضافة متاخرة عن المضافين
فتعلق القصد بذلك الجزئي متاخر عن تحقق ذلك الجزئي فلو جعلنا تحقق
ذلك الجزئي مستفاداً من تحقق ذلك القصد الجزئي لزم الدور وهو محال
فثبت ان الموثر في القصد الجزئي ليس الا القصد الكلي وهذا الوجه مشكل
بهذين السؤالين والاولى الرجوع الى الوجوه التي قبله المسلك
الخامس لو كان العبد قادراً على ايجاد بعض الممكنات لكان قادراً على
ايجاد كلها لكنه غير قادر على الكل فهو غير قادر على البعض بيان الشرطية
من وجهين الاول ما مر غير مرة ان المصحح للمقدورية هو الامكان
وهو عام فيجب عموم هذه الصحة لا يقال هذا ايضاً لازم عليكم في القدرة
الحادثة الغير الموثرة التي اثبتموها لانا نقول انه غير لازم لان القدرة
الحادثة لو كانت موثرة لكان استناد المقدور اليها استناد الاثر
الى الموثر وذلك لا بد وان يكون معللاً بالامكان فاما اذا جعلنا القدرة
الحادثة غير موثرة لم يكن كون المقدور متعلق القدرة استناد الاثر
الى الموثر فلم يجب تعليل ذلك بالامكان فلا يلزم العموم الثاني ان
المشايخية يثبتون الذوات المعدومة فلا يكون للقادر بها اثر بل
اثر القادر انما هو في الوجود والوجود امر واحد مشترك بين الموجودات
فاذاً ما هو الواقع بالقدرة الحادثة امر مشترك بين كل الممكنات بل بين
كل الموجودات فيلزم صحة تاثير القدرة الحادثة في كلها واما بيان استحالته
كونها موثرة في الكل اما اولاً فبالاتفاق واما ثانياً فلان القدرة التي

لنا لا تصلح لايجاد الاجسام والحياة وغيرهما بدليل عجزنا عن ذلك
ولو كانت هذه القدرة التي لنا صالحة للايجاد لوجب ان يكون
صالحة لايجاد هذه الامور للوجوه التي ذكرناها فهذه جملة المسالك
القوية التي يعول عليها في هذه المسئلة واما الوجوه الاقناعية
فلم نشتغل بايرادها لكثرتها وامتلاء الكتب القديمة منها الفصل السابع
في التولد المتولد هو الحادث الذي يقع بحسب فعل اخر كهوي الثقل
الحاصل لثقله والقول به باطل عندنا خلافاً للمعتزلة والمعتمد ان
القول بالتولد يفضي الى حصول مخلوق واحد لخالقين وذلك محال
فالقول به يكون محالاً بيان الشرطية انه اذا التصق جسم بكفي انسانين
يجذبه احدهما حال ما دفعه الاخر فليس تولد تلك الحركة عن الدفع
اولى من تولدها عن الجذب فيجب تولدها عنهما جميعاً وتمام تقريره
ما ذكرناه حكايةً عن ابي الحسين في الاستدلال على مقدور بين قادرين
وانما قلنا ان ذلك محال لان كل واحد منهما اعني الجذب والدفع مستقل
باقتضاء تلك الحركة وقد بينا انه يستحيل ان يجتمع على الاثر الواحد
موثران مستقلان اما المعتزلة فابو الحسين يدعي العلم الضروري
بكون بعض المتولدات افعالاً للعبد مثل الكتابة وغيرها وتارة يستدلون
بطريقين التي اخذيهما وجوب حصول المتولدات على حسب القصود و
الدواعي وثانيهما استحقاق المدح والذم عليها وقد سبق كلامنا
المستوفى على هذه الشبهة ولكن نخصها في هذا الموضع باسولة اخرى
اما شبهة الدواعي فالكلام عليها ان حصول المتولدات عقيب الاسباب
ان كان واجباً لم تكن المتولدات مقدورة للقادر ولا افعالاً له بل
اثاراً حاصلة عن تلك الاسباب على طريقة الوجوب وان لم يكن واجباً
فلم لا يجوز ان يقال الله تعالى اجرى عادته بخلقها عقيب تلك الاسباب
وايضاً فان كان دوران الهوي مع الثقل وجوداً وعدماً يدل على تولد
الهوي من الثقل فدوران الافعال مع الدواعي وجوداً وعدماً وجب
ان يدل على تولد الفعل من الداعي لا يقال حصول الفعل عقيب الداعي
غير واجب وحصول المسبب عقيب السبب واجب لانا نقول قد بينا
ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب وان سلمنا انه غير واجب فحصول
المسبب عقيب السبب غير واجب ايضاً والا لخرج عن كونه مقدوراً للعبد

وايضا يلزمهم ان يجعلوا الصفات المعللة بالمعاني متولدة عنها ويلزمهم
ان يجعلوا الري متولداً من الشرب والشبع متولداً من الاكل والاحتراق
متولداً من ملاقاة النار والاسهال متولداً عن السقمونيا على ما يقوله
اصحاب الطبايع وقولهم ان هذه الاثار لا تحصل دائماً عند حصول
هذه الاسباب بل الامر فيها مختلف فهو باطل لان الذين يسندون هذه
الاثار الى هذه الطبايع يذكرون في كل واحد شروطاً مخصوصة متى
حصلت استحال تخلف الاثر ولا استبعاد في ان يكون تاثير المؤثر مشروطاً
بشرط واما شبهة المدح والذم فالذي يخصها ههنا ان من القى انساناً
في النار فانه يستحق الذم على ذلك وليس ذلك الا لانه فعل فعلاً اجرى
الله تعالى عادته بخلق الاحراق عقيبه وانا نكفي هنا القدر في استحقاق
المدح والذم فكذلك في باب الصوت **الفصل الثامن في الطبيعة**
قالت الفلاسفة الاثار الصادرة عن الاجسام لا بد وان تكون لقوى
موجودة فيها لان تلك الاثار لا يمكن ان يقال انها تحصل بخلق الله تعالى
على سبيل اجراء العادة فانه لو لم يكن الجسم المختص بالاثر المخصوص مختصاً
بما لاجله يستحق ان يختص بذلك الاثر والا كان اختصاصه به دون
ما عداه ترجيحاً للممكن لا لسبب وذلك محال واذا ثبت انه لا بد من قوى
موجودة في الاجسام فنقول تلك القوى اما ان يكون لها شعور بما
يصدر عنها واما ان لا يكون وكل واحد من القسمين فاما ان يكون الاثر
الصادر عن القوة على وجه واحد لا يختلف او لا يكون كذلك بل يكون
واقعاً على جهات شتى فيحصل من هذا التقسيم اقسام اربعة الاول القوة
التي لها شعور بما يصدر عنها ويكون الصادر عنها اموراً مختلفة وهي
المسماة بالنفس الحيوانية الثاني القوة التي لها شعور بما يصدر عنها
ويكون الصادر عنها واقعاً على وجه واحد وهي النفس الفلكية الثالث
القوة التي لا شعور لها بما يصدر عنها ويكون الصادر عنها واقعاً
على وجوه مختلفة وهي النفس النباتية الرابع القوة التي لا شعور لها
بما يصدر عنها ويكون الصادر عنها واقعاً على وجه واحد ونهج واحد
وهي الطبيعة وهي مثل الارضية التي تقتضي البرد واليبس والنارية التي
تقتضي الحر واليبس وعند ذلك حدوا الطبيعة بانها المبدا بالذات
لحركة ما هو فيه بالذات وسكونه فهذا هو تحقيق القول في الطبيعة والله اعلم

ان الجسم المخصوص لو افتقر اختصاصه بالاثر المخصوص الى قوة لاجلها
يصدر عنه ذلك الاثر فاختصاصه بتلك القوة دون ساير الاجسام
يفتقر الى قوة اخرى لاجلها يختص بالقوة الاولى وحينئذ يلزم افتقار
كل قوة الى قوة اخرى لا الى نهاية وذلك محال فاذا لا بد وان ينتهي الى
قوة يكون اختصاص الجسم المعين بها لا لقوة اخرى واذا جاز ذلك فلم
لا يجوز ان يكون الامر كذلك في المرتبة الاولى لا يقال الفرق بين اختصاص
الجسم المعين بالعرض المعين وبين اختصاصه بالقوة التي هي مبدا ذلك
العرض ان ذلك العرض اذا زال بالعايق فمتى زال العايق عاد ذلك
العرض مثلاً الماء لما زالت برودته لمسخن فمتى غاب ذلك المسخن عاد
البرودة والمعيد لتلك البرودة ليس هو كونه جسماً فعلمنا ان فيه قوة
هي مبدا تلك البرودة حتى انه متى زال العايق عادت تلك القوة مفيدة
للبرودة بخلاف اختصاصه بتلك القوة فانها متى زالت لعايق فعند زوال
ذلك العايق لا تعود تلك القوة فعلمنا ان تلك القوة غير مستندة الى قوة
اخرى لانا نقول هذا اعتراف منكم بان اختصاص الجسم المعين بالاثر المعين
لا يجب ان يكون بصفة قايمة به فبطل كلامكم الاول وما ذكرتموه الان
كلام اخر والذي نورده عليه ان نقول لم لا يجوز ان يكون المخصص للاجسام
بصفاتها المخصوصة هو الباري تعالى قوله فلماذا اختص هذا الجسم بهذه
الخاصية دون ساير الاجسام فالجواب عنه ما مر في مسيلة الحدوث
الفصل التاسع في العلة والمعلول ذهب نفاة الاحوال الى ان الكون
نفس الكاينية والعلم نفس العالمية وكذا القول في جميع الاعراض اما
مثبتو الاحوال فالقاضي ذهب الى ان الكاينية حالة معللة بالكون و
الاسودية حالة معللة بالسواد وطرد قوله في جميع الاعراض واما ابو
هاشم فانه فصل القول فيه فقال اما الاعراض التي لا تكون مشروطة
بالحياة فالكون منها يوجب حالة عايدة الى محله وحده وهي الكاينية واما
غير الكون كاللون والطعم والرايحة فانه لا يوجب البتة لا حالاً ولا صفة
واما الاعراض المشروطة بالحياة وكذا الحياة فانها توجب احوالاً عايدة
الى الجملة فالعلم يقتضي لجملة البدن حالة وهي العالمية والقدرة تقتضي
لجملة البدن حالة وهي القادرية وكذا القول في ساير الاعراض المشروطة
بالحياة والكلام في هذا الفصل يقع في مواضع احدها ان الكاينية هل هي

معللة بمعنى ام هي نفس الكون وثانيها ان العالمية والقادرية هل
هي معللة بمعنى ام هي نفس العلم والقدرة وثالثها ان الاسودية وما
يجري مجراها هل هي صفات معللة بمعنى ام هي نفس السواد اما المقام الاول
فقد احتجوا على استحالة حصول الكاينية بالفاعل بامور اربعة اولها
انا لو قدرنا على جعل الجسم كاينا من غير واسطة معنى لقدرنا على ذات
الجسم ولقدرنا على جعله على ساير الصفات نحو كونه حيا قادرا واللازم
محال فالملزوم مثله بيان الشرطية من وجهين الاول وهو المشهور
انا لما قدرنا على ان نجعل الكلام على صفة من الصفات وهي كونه خبرا
او امرا قدرنا على ذات الكلام ولما لم نقدر على جعل كلام غيرنا خبرا
لم نقدر على ذات ذلك الكلام فعلمنا انه لا علة للاقتدار على ذات
الكلام الا الاقتدار على جعله على صفة وايضا فلما قدرنا على جعل
كلامنا خبرا عن زيد بن عبد الله قدرنا على جعله خبرا عن زيد بن بكر
ولا علة لاقتدارنا على جعل الكلام على جميع الصفات الا اقتدارنا على
جعله على بعض الصفات فثبت ان القادر على جعل الذات على صفة
لا بد وان يكون قادرا على اصل الذات وان يكون قادرا على جعله على
ساير الصفات الثاني وهو الذي يمكن ان يذكر من جانبهم وهو ان
الكاينية حالة نسبية اضافية وهي غير مستقلة بالمعلومية فانه لا
يصح تعلق العلم بها مع الذهول عن المتحيز والجهة واذا لم تكن مستقلة
بالمعلومية وجب ان لا تكون مستقلة بالمقدورية اذ لو استقلت بالمقدورية
لصح تعلق العلم بها من ذلك الوجه فحينئذ تكون مستقلة بالمعلومية من
ذلك الوجه وذلك محال واذا لم تكن مستقلة بالمقدورية وجب ان
يكون الاقتدار عليها تبعا للاقتدار على الذات والا لكانت هي مستقلة
في كونها مقدورة للقادر فثبت ان الاقتدار على الكاينة لا يتحقق الا
عند الاقتدار على ماله الكاينية واذا ثبت ذلك فنقول انه من الظاهر
انا لا نقدر على ذات الجسم ولا على جعله على جميع الصفات فوجب ان لا
نقدر على الكاينية وثانيها ان القادر منا يقدر على تحريك الخفيف دون
الثقيل مع استوايهما في صحة التحرك فلولا انه لا يتاتى منه التحريك الا
بواسطة معان تكثر وتقل فيحتاج في تحريك الثقيل الى معان كثيرة لا تقدر
عليها الضعيف او يحتاج الى استعمال قدر كثيرة في تحريك الثقيل دون الخفيف

والا لما وجد هذا التفاوت لا يقال لم لا يجوز ان يكون التفاوت
لاجل انه يحتاج في تحريك الثقيل الى صفات كثيرة لانا نقول كثرة الصفات
لا نعلم الا بواسطة كثرة المعاني الا ترى انه لا يمكن ان نعلم التزايد
في كون الواحد منا عالما الا باثبات العلوم وتزايدها فعلى كل حال
لا بد من المعاني وثالثها ان صفة الكاينية يصح فيها التزايد فلا يكون
بالفاعل اما الاول فلوجهين احدهما ان القوي اذا وضع يده على
جسم واستفرغ جهده في تسكينه لم يقدر الضعيف على تحريكه ومتى
لم يستفرغ جهده امكنه تحريكه فعلمنا انه رام في الاول ازيد مما
رام في الثاني وثانيهما ان الجزء الواحد اذا التصق بكفي قادرين فدفعه
احدهما حال ما جذبه الاخر يحرك ذلك الجزء بهما وليس يجوز ان يكون
ما فعله احدهما هو الذي فعله الاخر لاستحالة مقدور بين قادرين
فعلم ان تحركه قد تزايد واما الثاني فلوجهين احدهما ان الفاعل كالعلة
في كونه موثرا ثم العلة لا توثر في اكثر من صفة واحدة فكذا الفاعل
وثانيهما ان الوجود لما كان بالفاعل امتنع التزايد فيه فكذا هنا
ورابعها الكاينية صفة تثبت حال بقاء الكاين وما كان كذلك فانه لا
يكون بالفاعل الا ترى ان الحسن والقبح لما كانا بالفاعل اختصا بحال
الحدوث ولا علة لذلك الا كونه بالفاعل فهذا اقوى الوجوه التي
تمسكت المشايخ بها مع نهاية ضعفها والجواب عما ذكروه اولا لا نسلم
ان القادر على جعل الذات على صفة لا بد وان يكون قادرا على الذات
وعلى جعله على ساير الصفات واما التمسك بالكلام فالكلام عليه من
حيث الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو انه لا يلزم من ثبوت الحكم
في صورة ثبوته في جميع الصور لا يقال نحن لم نعول في ذلك على مجرد
المثال بل بينا بالطرد والعكس ان العلة لكوننا قادرين على ذات الكلام
كوننا قادرين على صفته لانا نقول قد بينا في اول الكتاب انه لا يلزم
من تقارن الامرين في صورة تقارنهما في جميع الصور كما انه لا يلزم
من كون الحيوان محركا فكه الاسفل عند المضغ كونه كذلك في كل الصور
حتى في التمساح فاذا كانت هذه الصورة مع كثرة شواهدها باطلة فما
ظنك بما اذا لم يكن الشاهد الا مثالا واحدا وهو الكلام الذي يذكرونه
ابدا واما التفصيل فنقول لا نسلم ان كون الكلام امرا او خبرا صفة

يقال ان قدرنا على جعل الكلام على هذه الصفة علة لاقتدارنا على اصل
الكلام وما الدليل عليه لا يقال امتياز هذه الصفة عندما اريد جعلها
خبرا عنها عند صدورها عن الساهي او النايم في اختلافهما في الخبرية
واستحقاق المدح والذم مع استوايهما في الذات يدل على ان كون الكلام
خبرا صفة لانا نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك عايدا الى مجرد ايقاع الصفة
لغرض مخصوص فبحسب اختلاف الدواعي اختلفت الاحكام ثم ان سلمنا
ان ما ذكرتموه يدل على ثبوت هذه الصفة ولكن معنا ما يدل على فساد
القول بها وهو ان الخبرية لو كانت صفة لكانت اما ان تكون ثابتة
لكل واحد من احاد الحروف فيلزم ان يكون كل واحد من الحروف خبرا
وهو محال واما ان تكون ثابتة لمجموعها وهو باطل اما اولا فلانه
يلزم انقسام تلك الصفة واما ثانيا فلانه لا وجود لمجموع الحروف
بل ليس الموجود منه ابدا الا حرف واحد وما لا يكون موجودا كيف
يوجد له غيره ثم ان سلمنا انا نقدر على جعل الكلام على صفة الخبرية فلم
قلتم انا نقدر على اصل الكلام ولم لا يجوز ان يكون الكلام جسما على ما
هو مذهب النظام فحينئذ لا نكون قادرين عليه والجواب عن هذا السوال
سهل ثم ان سلمنا انا نقدر على اصل الكلام ولكن متى يلزم من اقتدارنا
على الصفة اقتدارنا على الذات اذا جعلنا اقتدارنا على جعل الكلام على
صفة معلول اقتدارنا على اصل الكلام او اذا جعلناه علة له ع م بيانه
وهو انا اذا جعلنا اقتدارنا على الصفة علة لاقتدارنا على الذات لزم من
حصول الاقتدار على الصفة الاقتدار على الذات لانه متى ما حصلت العلة
فلا بد من حصول المعلول اما اذا جعلنا اقتدارنا على الذات علة لاقتدارنا
على الصفة لا يلزم من حصول اقتدارنا على الصفة اقتدارنا على الذات
لان مثل المعلول يجوز حصوله بعلة اخرى غير تلك العلة كما قلنا في القبح
فانه حكم واحد وهو تارة يعلل بكون الفعل ظلما وتارة بكونه جهلا
واذا كان كذلك فلم قلتم ان الحق هو الاول دون الثاني بل الثاني اقرب
الى العقل لان الذات اصل للصفة فجعل القدرة على الاصل علة للقدرة
على التبع اولى من العكس ثم ان سلمنا ان الاقتدار على جعل الكلام على
صفة علة للاقتدار على اصل الكلام فلم قلتم انه يلزم من الاقتدار على
الكاينية الاقتدار على الكاين بيانه وهو ان صفة الخبرية مخالفة لصفة

الكاينية وذات الكلام مخالفة لذات الجسم والقدرة على هذه الامور
مختلفة فان القدرة عندكم مختلفة واذا كان كذلك فلا يلزم من كون
الشي علة لشي اخر كون ثالث مخالف للاول علة لرابع مخالف للثاني
لا سيما وعندكم ليس للقدر بكونها قدرا صفة مشتركة بل وقوع اسم
القدرة عليها كوقوع اسم العين على مسمياته ثم ان سلمنا ما ذكرتموه
لكن الفرق بين الخبرية وبين الكاينية ظاهر لان الخبرية وجه لا يقع
الكلام عليه الا حال حدوثه فلا جرم القادر على ايقاعه على ذلك الوجه
لا بد وان يكون قادرا على احداثه واما الكاينية فهي صفة لا يتوقف
حصولها للجوهر على حدوث الجوهر فلا يلزم من الاقتدار عليها الاقتدار
على اصل الجوهر قوله ثانيا الكاينية غير مستقلة بالمعلومية فلا تكون
مستقلة بالمقدورية قلنا انها عندكم مستقلة بالمعلومية وان لم يلزم
من ذلك استقلالها بالمعلومية فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في المقدورية
والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان القادر يحتاج في دفع الثقيل الى مدافعات
كثيرة الى العلو تزيد على مدافعات الثقيل الى الاسفل وتلك المدافعات
ليست عبارة عن الاكوان بل عن الاعتمادات ولا نزاع فيها وقوله ان
يقتضي كثرة اجزا القدر قلنا لم لا يجوز ان يكون القدرة عبارة عن البنية
المخصوصة على ما ذهب اليه ابو الحسين وهي قابلة للتزايد في الصلابة
وقوة التركيب والجواب عما تمسكوا به ثالثا ان الكاينية عبارة عن الحصول
في الحيز وذلك لا يقبل التزايد لانه من المعلوم بالضرورة ان حصول
جوهر في حيز يستحيل ان يكون اكثر من حصول جوهر اخر وما ذكروه
من امتناع نقل الضعيف ما يسكنه القوي فذلك لزيادة المدافعات
والتزايد فيها معقول وما ذكروه من دفع القادرين الجوهر الى جهة
واحدة فعند ابي الحسين يجوز وجود مقدور واحد بين قادرين وعندنا
ان ذلك حصل بفعل الله تعالى على سبيل العادة وان سلمنا ان الكاينية
تقبل التزايد فلم لا يكون بالفاعل وقياسهم ذلك على العلة باطل لانا نقول
بالعلل وعلى التسليم فالفرق ظاهر لان العلة ليست موجبة لذاتها
فليس ايجابها العدد اولى لا ايجابها ما هو اكثر من ذلك فهذه الطريقة ان
صحت كانت فارقة بين الموجب والقادر وان لم تصح منعنا ذلك ايضا
في الموجب وقياسهم ذلك على الوجود باطل لان وجود الشي هو نفس

حصوله وتحققه في الخارج وذلك مما لا يعقل فيه التزايد ثم انا نطالبهم
بالدلالة على امتناع التزايد في الوجود وليس لهم فيه كلام جيد والجواب
عما تمسكوا به رابعًا انا لا نقول بالحسن والقبح وان سلمنا ذلك فنقول
ان عنيتم بالقبح استحقاق الذم فذلك ليس بالفاعل لان كلا بالفاعل مكنه
ان لا يفعله وكان يلزم صحة ان يقدر القادر على فعل القبيح وان لم
يجعله قبيحًا وان عنيتم به وجه القبح فهو على ضربين احدهما ما يكون
كذلك لامر يرجع اليه وهو ايضا على ضربين احدهما ان لا يعتبر فيه الا
ما يرجع اليه وذلك نحو كون الاعتقاد جهلا فان قبحه لكونه جهلا
وذلك غير معلل بالفاعل والثاني ان يعتبر فيه قيود عدمية مثل قبح
الظلم واما القسم الثاني وهو الذي يقبح لا لما يعود الى الفعل بل لما
يرجع الى اغراض الفاعل فهو نحو السجود للصنم فانه انما قبح لانه اوجد
وكان قصده منه تعظيم الصنم ولا يعقل غير ذلك فثبت ان وجوه القبح
في القبائح غير واقعة بالفاعل فلا يمكن قياس الكائنية عليها ثم ان سلمنا
ذلك لكن الفرق ان جهات القبح كيفيات في الحدوث فلا جرم لا يحصل
الا حال الحدوث بخلاف الكائنية فهذا هو الكلام على ادلة المشايخ
واما ابو الحسين فانه عول في نفي تعليل الكائنية بالمعنى على ان قال
كون الكون مقتضيًا حصول الجوهر في حيز معين اما ان يتوقف على
حصوله في حيز او لا يتوقف فان لم يتوقف لم يكن ذلك الكون بان
يقتضي الحصول في جهة اولى من ان يقتضي الحصول في جهة اخرى ولم
يكن بان يقتضي حصول الجوهر المعين في تلك الجهة اولى من ان يقتضي
حصول ذلك الجوهر فيها وذلك محال واما ان يتوقف على ذلك فاما
ان يحصل في الحيز الذي يقتضي حصول الجوهر فيه او في حيز اخر والثاني
محال اما اولا فلانه يلزم تقدم العلة على المعلول وهو محال واما
ثانيًا فلان هذا لا يجري في الكون الذي يحصل في الجوهر حال حدوثه
واما ثالثا فلانه بهذا التقدير لم يكن الكون بان يقتضي انتقال الجوهر
الى جهة اولى بان يقتضي انتقاله الى جهة اخرى لان الكون غير مختص
بشيء من الجهات ولما بطل هذا القسم بقي الاول وهو ان يكون شرط
اقتضا الكون حصول الجوهر في حيز حصوله في ذلك الحيز لكن حصوله
في ذلك الحيز يكون تبعًا لحصول محله فيه فيلزم توقف حصول ذلك

الكون فيه على حصول الجوهر فيه وتوقف حصول ذلك الجوهر فيه على
حصول ذلك الكون فيه فيلزم الدور وانه محال وللقائل ان يقول لم لا
يجوز ان يقال ان اقتضا الكون حصول الجوهر في حيز لا يتوقف على حصول
ذلك الكون في حيز قوله لو لم يكن الكون حاصلا في حيز لم يكن بان يقتضي
الحصول في جهة اخرى ولا بان يقتضي حصول جوهر في تلك الجهة اولى
بان يقتضي حصول جوهر اخر فيها قلنا اما اقتضا ذلك الكون المعين الحصول
في جهة معينة دون سائر الجهات فهو غير وارد لان لكل كون حقيقة
مخصوصة وهو لحقيقته المخصوصة يقتضي حصول الجوهر في تلك الجهة
المعينة دون سائر الجهات فبطل قولكم ان ذلك الكون ليس بان يقتضي
حصول الجوهر في تلك الجهة اولى من ان يقتضي الحصول في جهة اخرى
واما ان ذلك الكون لماذا اقتضى حصول ذلك الجوهر في ذلك الحيز
دون سائر الجواهر فلان ذلك الكون حال في ذلك الجوهر فيكون
اقتضاؤه حصول محله في ذلك الحيز اولى من اقتضائه حصول غير
محله فيه فثبت انه لا يلزم من عدم حصول الكون في جهة المحال الذي
ذكروه لا يقال انكم لما سلمتم ان ذلك الاقتضا مشروط بالحلول ثم لا معنى
لحلول الكون في الجوهر الا حصوله في الحيز تبعًا لحصول محله فيه فحينئذ
يعود الالزام المذكور لانا نقول لم قلتم انه لا معنى لحلول العرض في
المحل الا ما ذكرتم فما الدليل على ذلك ولم لا يجوز ان يكون حلول
الحال في محله نوعًا اخر من الاختصاص سوى ما ذكرتموه فعليكم ان
تستدلوا على فساد هذا الاحتمال لانكم انتم المستدلون وعند هذه
المطالبة ليس لهم كلام سوى قولهم انا لا نعقل من الحلول امرا ورا ذلك
ولكنا نقول انه لا يلزم من عدم علمكم بذلك عدمه في نفسه على ما مر
في اول الكتاب تزييف هذه الطريقة وايضا فلان هذا الدليل اذا
كان لا يتم الا اذا قلنا ان اثبات معنى الحلول سوى ما ذكروه غير معلوم
بالضرورة ولا بالدليل فوجب نفيه فهذه الطريقة يمكن التمسك بها ابتدا
في نفي هذه المعاني فحينئذ يصير ما ذكرتموه من التقسيمات الدقيقة حشوًا
ضايعًا واما نحن فسنبين في مسئلة الصفات ان قيام الصفة بالموصوف
امر ورا حصول الصفة في الحيز تبعًا لحصول محلها فيه والذي نقوله
الان امران الاول انكم تريدون بحصول العرض في الحيز كونه شاغلا له

او تريدون به امرا اخر فان كان الاول فهو باطل بالضرورة لان
شغل الحيز لا يعقل الا فى المتحيز وان عنيتم به شيئا اخر فبينوه لننظر
هل يصح اثباته للعرض ام لا الثانى هو ان الناس اتفقوا على حصول الجوهر
فى الحيز وهو المسمى بالكائنية عند مشايخ المعتزلة وبالكون عند ابى الحسين
وهو صفة قائمة بالجوهر ولا يجوز ان يكون المراد من قيام هذه الصفة
بالجوهر حصولها فى الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه والا لكان للجوهر حصول
اخر فى الحيز حتى يجعل حصول الكائنية فى الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه
وحينئذ يلزم ان يكون للجوهر الواحد حصولان فى الحيز الواحد دفعة
واحدة وذلك محال لاستحالة اجتماع المثلين ولانه يستحيل ان يكون
للشى الواحد حصولان فى الحيز الواحد دفعة واحدة معا انهما لا يتميزان
فى العقل والحس عن الحصول الواحد وايضا فليس جعل احدهما تابعا
للاخر اولى من العكس وايضا فالكلام فى ذلك الحصول الثانى كالكلام
فى الحصول الاول فيلزم التسلسل وهو محال وايضا فبتقدير صحة التسلسل
الالزام غير مندفع لان جملة تلك الحصولات الغير المتناهية القائمة بالجوهر
لا يكون المعنى من قيامها بالجوهر حصولها فى ذلك الحيز تبعا لحصول الجوهر
فيه اذ يلزم ان يكون كل تلك الحصولات تابعا لحصول اخر فيكون ذلك
الحصول خارجا عنها من حيث انه متبوع لها وداخلا فيها من حيث انه واحد
من مجموع الحصولات باسرها وذلك محال فثبت بهذا التقرير انه لا يمكن ان
يكون المراد من قيام الكائنية بالجوهر حصولها فى الحيز تبعا لحصول محلها
فيه ولما ثبت ذلك ظهر فساد هذا الماخذ لا يقال هب انه يمكن ان يكون
حلول الصفة فى الموصوف امرا اخر وراء حصول الصفة فى الحيز تبعا
لحصول محلها فيه ولكن مع ذلك لا بد وان يكون الصفة حاصلة فى
الحيز الذى حصل فيه محلها بالتبعية فحينئذ يعود الدور وايضا هب
ان الدور غير لازم من هذا الوجه ولكنه لازم من وجه اخر وهو ان
الكون الذى يقتضى حصول الجوهر فى حيز استحال دخوله فى الوجود الا
عند كون ذلك الجوهر فى ذلك الحيز فحينئذ يكون حدوث ذلك الكون
موقوفا على حصول ذلك الجوهر فى ذلك الحيز فلو كان حصول ذلك الجوهر
فى ذلك الحيز معللا بذلك الكون لزم الدور لانا نقول اما الاول فغير لازم
لان بتقدير ان يكون حلوله فى المحل مغايرا لحصوله فى الحيز تبعا لحصول

محله فيه فهو لذاته المخصوصة بشرط حلوله فى ذلك المحل يكون علة
لحصول ذلك المحل فى تلك الجهة ثم ان حصول محله فى تلك الجهة يكون
علة لحصول حكم اخر لذلك الكون وهو حصوله فى ذلك الحيز على سبيل
التبعية واذا اختلف الوجه اندفع الدور واما الثانى فهو غير لازم
ايضا لان الكون الذى يقتضى حصول الجوهر فى حيز استحال دخوله
فى الوجود الا مع حصول الجوهر فى ذلك الحيز لان ذلك الكون محتاج
الى ذلك الحصول بل لانه علة لذلك الحصول والعلة لا توجد بدون
المعلول فان كان ذلك مقتضيا للدور لزم منه وقوع الدور فى جميع
العلل والموثرات وذلك باطل فعلمنا ان هذه الحجة لا تمشى الا بالبناء على
الطريقة المشهورة من ان ما لا يعلم ضرورة ولا نظرا وجب نفيه وقد
علمت ما فيه اما المقام الثانى فان العالمية والقادرية والحسية
المدركية احوال عايدة الى الجملة وانها معللة بمعان فادلة المشايخ
فيه اركب بكثير من ادلتهم فى تعليل الكائنية بالكون مع ان ابا الحسين
قد بالغ فى تتبعها فى التصفح فلا حاجة بنا الى ايرادها اما المقام الثالث
وهو ان كون الشى اسود وابيض حلوا او حامضا طيبا او نتنا هل هى
احوال معللة بالكون والطعم والرايحة ام لا فالمعتزلة نفوا ذلك بناء
على ان ما لا يعلم بالضرورة ولا بالدليل فانه يجب نفيه واما القاضى
فانه اثبتها واستدل عليه بدليل عام فى كل الاعراض وهو انا نعلم
بالضرورة كون الجسم مثلا اسود حلوا طيب الرايحة متحركا عالما قادرا
مع ان علمنا بهذه الاعراض علم استدلالى والمعلوم بالضرورة غير ما لا يعلم
بالضرورة فاذا كون الجسم اسود حلوا طيبا متحركا عالما قادرا احوال
زايدة على السواد والحلاوة والحركة والعلم والقدرة والجواب ان هذه
الحالة التى هى الاسودية معلومة بالاستدلال وكون الجسم اسود معلوم
بالضرورة فيلزم ان تكون الحالة التى هى الاسودية مغايرة لكون الجسم
اسود ثم الكلام فيه كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل لا يقال حقيقة الاسودية
معلومة بالضرورة والمطلوب بالاستدلال هو كونها مغايرة لذات الجسم
لانا نقول اذا جاز ذلك فى الحال فلم لا يجوز مثله فى المعنى واذ قد فهمنا
ذلك فلنرجع الى ما كنا فيه حتى رددنا على كل من اثبت موثرا غير الله تعالى فلنبين انه تعالى
كما انه الموثر فى وجود الممكنات فهو الموثر ايضا فى ذواتها وذلك انما

يظهر بالرد على القائلين بان المعدوم شيء وبالله التوفيق الفصل العاشر
في ان المعدوم ليس بشيء مذهب اكثر اهل القبلة ان المعدوم ليس
بشيء ولا عين ولا ذات وانما هو نفي محض وان الله تعالى هو الموجد
للاشياء والمحصل لذواتها وخصائص صفاتها ويدل عليه مسائل
الاول لو كانت الجواهر ذوات في العدم لكانت لا تخلو اما ان يكون
كل فرد منها متميزاً عن الاخر او غير متميز فان لم يكن متميزاً لزم ان لا
يبقى الفرق بين الواحد والمتعدد فانا انما نحكم على الشيء بانه واحد
وانه فرد معين لانا ندرك فيه امتيازا ومباينة بوجه من الوجوه
فلو قدرنا شيئين لا تباين بينهما بوجه من الوجوه ولا امتياز لم يكن الحكم
عليهما بانهما شيئان اولى من الحكم عليهما بانهما شيء واحد وذلك يفضي
الى اتحاد الاثنين وتعدد الواحد وهو محال وايضا فلان العلم بحقيقة
الجوهر المطلق يخالف العلم بالجوهر المعين ولولا انه دخل في العلم
المتعلق بهذا الجوهر امر لم يدخل ذلك في العلم المتعلق بالجوهر المطلق
لم يكن احد العلمين مخالفاً للثاني فثبت ان الذات لو كانت ثابتة
في العدم لكان كل واحد منهما ممتازا عن الاخر بامر من الامور وذلك
الامر لا يخلو اما ان يكون ثبوته لحقيقة الجوهر على طريق الوجوب
او لا على طريق الوجوب فان كان الاول فهو ثابت لجميع تلك الافراد
لان ما يقتضيه حقيقة الشيء يجب ثبوته لكل فرد من افراد تلك الحقيقة
وحينئذ لا يكون سببا لامتياز بعضها عن البعض وان لم يكن ثبوته
على طريق الوجوب فحينئذ يستدعي مخصصا يخصص كل واحد منها
بذلك الامر لكنه لا يمكنه تخصيص واحد منها بذلك الوصف دون
غيره الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميزه عن غيره لاجل ذلك الوصف
لزم الدور وهو محال وايضا فلانه يلزم ان تكون الذوات المعدومة
موردا للصفات المتعاقبة وذلك محال اذ لو جاز ذلك لجاز في هذه
الاجسام التي نشاهد تبدل الصفات عليها كونها معدومة وذلك يجر
الى السفسطة فان قيل لم لا يجوز ان يقال الجواهر كانت في العدم ذاتا
واحدة ثم انها تعددت في الوجود وان سلمنا انها كانت متعددة
في العدم فلم قلتم انه يجب اختصاص كل واحد من تلك الافراد بامر
لا يوجد في الاخر وما ذكرتموه من الدلالة على ذلك فهو معارض بما

في حدوث العالم من انه لو كان امتياز كل فرد عن غيره بامر زائد عليه
لكان امتياز ذلك الزائد عن غيره بزائد اخر ولزم التسلسل ولان اختصاصه
بذلك الزائد يتوقف على امتيازه عن غيره فلو توقف امتيازه عن غيره
على اختصاصه بذلك الزائد لزم الدور وان سلمنا انه يجب اختصاص
كل واحد من تلك الافراد بامر لا يوجد في غيره فلم لا يجوز ان يكون
ذلك الامر قيدا عدميا او قيدا اعتباريا كما ذكرتموه في الامكان والمؤثرية
والمتاثرية وان سلمنا انه لا بد وان يكون امرا ثبوتيا فلم لا يجوز ان
يكون لازما قوله لازم الماهية حاصل في جميع افراد الماهية قلنا
لم لا يجوز ان يكون ذلك الوصف لازما لذلك الشخص من الماهية وان
استحال ثبوته للشخص الاخر منها بيانه وهو ان امتياز كل واحد من
الجواهر الموجودة عن غيره اما ان يكون بامر او لا بامر فان كان الثاني
فقد بطل دليلكم وان كان الاول فما لاجله تعين كل واحد من الجواهر
اما ان يكون ممكن الحصول لغيره او لا يكون فان كان فحينئذ يمكن ان
يصير الشيء غيره وهو محال وان لم يمكن ذلك فحينئذ ما لكل واحد من
الاشخاص من المشخصات لازم له لا لغيره فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله
في الجواهر المعدومة ثم ان سلمنا انه لا يمكن ان يكون لازما للماهية
فلم لا يجوز ان يكون مفارقا قوله اختصاصه بذلك المفارق يتوقف
على امتيازه عن غيره فلو توقف امتيازه عن غيره على اختصاصه بذلك
المفارق لزم الدور قلنا هذا يلزمكم ايضا في الجواهر الموجودة قوله
تجويز كون المعدوم موردا للصفات المتعاقبة يجر الى السفسطة قلنا
هذا انما يلزم ان لو قلنا العلم بوجود الذوات مستفاد من العلم بكونها
موردا للصفات المتعاقبة اما اذا لم نقل بذلك بل قلنا العلم بوجودها
ايضا ضروري لا يلزمنا ما ذكرتموه والجواب قوله لم لا يجوز ان يقال
الجواهر كانت في العدم ذاتا واحدة ثم انها تعددت في الوجود قلنا
لان كونها واحدة اما ان يكون نفس حقيقتها او لا يكون فان كان الاول
كان ابطال وحدتها ابطالا لحقيقتها فحينئذ لا تكون هذه الجواهر
الموجودة هي التي كانت ثابتة في العدم واما ان لم تكن وحدتها نفس
حقيقتها فاما ان يكون من لوازم حقيقتها او لا يكون فان كان الاول
عاد المحال المذكور لاستحالة بقاء الملزوم عند عدم اللازم وان كان

الثاني كانت الذوات المعدومة موردا للصفات المتعاقبة وان ذلك
محال على ما سياتي قولهم قلتم انه يجب اختصاص كل واحد من تلك
الافراد بامر لا يوجد في غيره قلنا للدليل المذكور قوله لو كان تعين
الشي لاجل زايد لزم التسلسل قلنا لم لا يجوز ان يقال المتعين وما
هو علة التعين لكل واحد منهما حقيقة مخصوصة ولكل واحد منهما
تعين وحقيقة كل واحد منهما علة لتعين الاخر وبهذا الطريق ينقطع
التسلسل قوله يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال امتياز كل فرد من
نوع عن ساير الافراد انما كان لانضمام شي اخر الى ماهيته لا الى تشخصه
وحينئذ لا يلزم الدور قولهم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز قيدا عدميا
او اعتباريا كما في الامكان قلنا لان كل شخص فهو من حيث انه ذلك
الشخص المشار اليه موجود وما لاجله الامتياز داخل في المشار اليه
وما هو جزء للموجود فانه لا محالة موجود ثابت بخلاف الامكان فان
الشي من حيث هو ممكن ليس بموجود بل الامكان اقرب الى طبيعة العدم
منه الى طبيعة الوجود قولهم لا يجوز ان يكون لازما قلنا لان لازم
الماهية مشترك بين افرادها قوله علة تشخص كل شخص اما ان تكون لازمة
له اولا قلنا انها بالنسبة الى الشخص المعين جزء منه فلا جرم يمتنع بقاء
الشخص بدونها واما بالنسبة الى ماهية الشخص فغير لازمة فلا جرم
يعقل حصول تلك الماهية مع عدمها لا يقال انها ان لم تكن لازمة لماهية
ذلك الشخص فليجز بقاء ماهية ذلك الشخص موصوفة بعلة تشخص الشخص
الاخر حتى يصير احد الشخصين عين الاخر لانا نقول هذا غير لازم لان
الالزام اما ان يقع في تجويز اتصاف ماهية هذا الشخص بمشخص
غيره لا من حيث ان تلك الماهية مضافة الى هذا الشخص بل من حيث
كونها مطلق تلك الماهية او يقع في تجويز اتصاف ماهية هذا الشخص
من حيث كونها ماهية لهذا الشخص بمشخص غيره فان كان الاول فهو
جايز لان تلك الماهية اذا اخذت من حيث انها تلك الماهية مجردة
عنها كونها مضافة الى ذلك الشخص فانه يمكن تحققها بدون ذلك
الشخص وان كان الثاني فهو غير لازم لانها اذا اخذت تلك الماهية
مع كونها مضافة الى ذلك الشخص فقد اخذ معها تشخص ذلك الشخص
ومتى كان كذلك استحال اتصافها بمشخص الشخص الاخر فاندفع الالزام قوله

لم لا يجوز ان يكون مفارقا قلنا للوجهين المذكورين قوله على الاول
يلزمكم مثله في الافراد الموجودة قلنا انا لا نقول انه تعالى يوجد الذوات
ثم يخصصها بصفة تميزها عن غيرها بل نقول انه تعالى يوجد تلك
الذوات المعينة دفعة واحدة فلا يكون الالزام واردا علينا قوله
على الثاني السفسطة انما يلزم لو استدللنا على وجود الذوات بكونها
موردا للصفات المتعاقبة قلنا اذا كان وجود السما والارض غير محسوس
عندكم ولا يجده العاقل ايضا من نفسه فلا سبيل الى اثباته الا بالطريق
المذكور فيكون القدح فيه قدحا في الطريق الذي عرف به وجود
المحسوسات وهو عين السفسطة وايضا فلان اعتقادنا في كون الثوابت
موجودة ليس الا مجرد اعتقادنا في كونها متعينة متميزة يمكن ان تكون
موردا للصفات المتعاقبة فاذا جوزنا ذلك في المعدوم لم يبق الفرق
بين ما اذا اعتقدنا في الشي كونه موجودا او كونه معدوما وذلك
يجر الى السفسطة واعلم ان هذا الدليل كانه يباين بعض ما مر فليتامل
فيه فلعله ليس الامر كذلك المسلك الثاني الذوات المعدومة من
كل جنس من اجناس الموجودات اما ان تكون متناهية او غير متناهية
والقسمان باطلان فبطل القول بالذوات المعدومة وانما قلنا انه
يمتنع كونها متناهية لان الباري تعالى لا يقدر عندهم الا على ايجاد الذوات
الثابتة في العدم فلو كانت الذوات متناهية في العدد كانت مقدورات
الله تعالى متناهية ولانهم يحتجون على كونها غير متناهية بان قالوا
فليس حصر تلك الذوات في عدد اولى من حصرها في عدد اخر فيلزم
كونها غير متناهية وانما قلنا انه يمتنع كونها غير متناهية لان الله
تعالى لما خلق العالم فالجواهر المعدومة صارت اقل مما كانت قبل
مما يشهد به العقل الصريح انه لا يكون جملة من الذوات مع ضم جملة
اخرى اليها مساوية لاحدى الجملتين من غير ضم الجملة الاخرى اليها
وكل ما يتطرق اليها الزيادة والنقصان فهو متناهي العدد فاذن الذوات
المعدومة ليست غير متناهية لا يقال قبول الزيادة والنقصان من
خواص الوجود فاما المعدوم فانه لا يحتمل ذلك لانا نقول لا فرق
في العقل بين الذوات الموجودة وبين الذوات الثابتة المتميز كل
واحد منهما عن الاخر في نفسه في كونها قابلة للزيادة والنقصان

فان الامتناع من اطلاق لفظ الموجود عليها لا يفيد فرقا بعد كونها
ثابتة متميزة **المسلك الثالث** كون الجوهر ثابتا فى نفسه هو وجوده
فلو كان ثابتا فى الازل لزم ان يكون موجوداً فى الازل وهو قول بقدم
العالم وانما قلنا ان كونه ثابتاً فى نفسه هو وجوده لانه لو لم يكن
كذلك لكان العلم بوجود الاشيا نظريا لا ضروريا واللازم دخول فى
السفسطة فالملزوم يكون باطلاً بيان الشرطية انا اذا شاهدنا
جسماً او عرضا علمنا بالضرورة وجوده والذى علمناه بالضرورة هو
حصوله وثبوته فاما الصفة التى يثبتونها ويسمونها بالوجود فهو مقصود
مكتسب والتصديق باتصاف الذات بها ايضا مكتسب فلو كان وجود
الاشيا عبارة عن تلك الصفة لكان العلم بكون الاشيا موجودة متوقفا
على اكتساب تصور الوجود بذلك المعنى واكتساب التصديق باتصاف
الذوات بها فيكون العلم بوجود الاشيا نظريا فان قيل الستم قد بينتم
فى مسئلة الحدوث ان وجود الاشيا زايد على ماهياتها فكيف اشتغلتم
الان ببيان ان الوجود ليس بزايد ثم ان سلم كلامكم عن التناقض فلم قلتم
ان الوجود ليس بزايد **قوله** لو كان كذلك لزم ان يكون العلم بوجود الاشيا
نظريا **قلنا** ما الذى تريدون بالوجود ان عنيتم به ثبوت الشئ وتحققه
فى الاعيان فالسفسطة غير لازمة لانا لا نجوز مع العلم بثبوت الشئ
وتحققه فى العين الشك فى ثبوته وتحققه فى العين وان عنيتم به صفة
اخرى ورا الثبوت فالشك فى اتصاف الذات بهذه الصفة لا يقتضى
الشك فى ثبوته فى الاعيان فلا تلزم السفسطة ثم ان سلمنا ان ذلك
لازم علينا فهو ايضا لازم عليكم لان وجود الشئ على مذهبكم وان كان
عين ذاته ولكن العلم بان وجود الشئ نفس ذاته ليس علما ضروريا بل
استدلاليا فقبل تمام ذلك الاستدلال يكون التجويز قايما فان لزم
من ذلك التجويز السفسطة فهى لازمة عليكم ايضا وان لم تلزم بطل اصل
دليلكم والجواب ان الذى اثبتناه فى مسئلة حدوث العالم ان المفهوم
من كون الجوهر جوهرا مثلا غير المفهوم من كونه ثابتا ومحصلا فى الاعيان
والذى نفيناه ههنا انه ليس للشئ وجود زايد على تحصله وتحققه فى
الاعيان فليس بين الكلامين تناقض **قوله** ما الذى تريدون بالوجود
قلنا نريد بالوجود الامر الذى نضطر اليه عند قولنا السما موجود

والارض موجودة فنقول ذلك الامر لا يجوز ان يكون صفة زايدة
على تحقق ماهية الشئ فى الاعيان والا لزم ان لا يحصل العلم الاضطرارى
بوجود السما والارض **قوله** هذا ايضا لازم عليكم **قلنا** لا نسلم لانا
نستدل بالعلم الضرورى بوجود السما والارض على ان وجودها
زايد على تحصلها فى الاعيان فاندفع الاشكال **المسلك الرابع** ان
العقلا يعلمون بالضرورة ان الاثبات فى مقابلة النفى فالعدم لا يخلو
اما ان يكون اعم من النفى او اخص منه او مساويا له فان كان
اعم لم يكن نفيا محضا والا فلا يبقى الفرق بين العدم وبين النفى لكن
هو اخص منه لان العدم ان لم يكن له ثبوت اصلا كان نفيا صرفا فلا
يبقى الفرق بين العام والخاص اصلا واذا كان العدم امرا ثبوتيا
والنفى داخل تحته انعقد قياس كل نفى عدم وكل عدم ثابت ينتج فكل
نفى ثابت فيكون احد النقيضين عين الاخر وانه محال واما ان كان
العدم مساويا للنفى او اخص منه فحينئذ نقول كل معدوم منفى
وكل منفى ليس بثابت فكل معدوم ليس بثابت وذلك ينفى كون المعدومات
ذوات ثابتة **المسلك الخامس** لو كان الجوهر جوهرا فى العدم لكان
متحيزاً فى العدم وذلك محال فما ادى اليه مثله بيان الشرطية انه
لو كان جوهراً فى العدم ولم يكن متحيزا لكان التحيز صفة مغايرة للذات
التى للجوهر وبجوهريته وحالة فيه وذلك محال لان الحجمية مختصة
بالجهة لا محالة وذات الجوهر فى نفسها غير مختصة بالجهة وحلول
ما يكون مختصا بالجهة بما لا اختصاص له بالجهة غير معقول وان عقل
ذلك فلم لا يجوز ان يكون العالم حالا فى البارى وفساد ذلك معلوم
بالضرورة وانما قلنا انه يستحيل ان يكون المعدوم متحيزا لان المعقول
من التحيز هو الحجمية وهى لا تنفك عن الحصول فى الجهة فيلزم منه ان
يكون المعدوم مختصاً بالجهة والحيز وذلك محال فى ضرورة العقل
المسلك السادس هو ان القول باثبات الذوات المعدومة يمنع من
كون البارى تعالى موجدا للموجودات وذلك كفر صريح وبيانه هو ان
تاثير قدرته تعالى اما ان يكون فى الذوات او فى الوجود والاول باطل
لان الذوات عندهم حاصلة ممتنعة الزوال لاعيانها وما كان كذلك
يستحيل وقوعها بعينها بالفاعل والثانى ايضاً باطل لان صفة الوجود

عندهم من قبيل الاحوال والاحوال عندهم لا تكون معلومة ولا مجهولة
ولا مقدورة ولا مجوزة فيستحيل اسنادها الى قدرة الله تعالى لا يقال
انا لا نقول ان قدرة الله تعالى مؤثرة في الوجود بل نقول انها تؤثر في
جعل الذات على صفة الوجود لانا نقول المعقول من جعل الذات على
صفة الوجود ليس الا احد امور ثلاثة احدها نفس الذات والثاني
الوجود والثالث اتصاف الذات بالوجود فاما الذات والوجود
فقد بينا انه لا يمكن اسناد واحد منهما الى المؤثر واما اتصاف الذات
بالوجود فهو ليس بامر زايد والا لزم التسلسل فكيف يمكن جعله اثرا
للقادر وايضا فالوجود اذا لم يكن واقعا بالفاعل وجب ان يكون ثابتا
في العدم فيكون الوجود حاصلا في العدم وذلك محال بالاتفاق المسلك
الثاني انا لو قلنا بثبوت الذوات المعدومة يمتنع منا القول بصحة انعدام
الاعراض فان البياض اذا كان قايما بالمحل فطرا عليه السواد فالسواد
اما ان يبطل ذات البياض واما ان يبطل وجوده والاول باطل على
مذهبهم لان الذوات يستحيل بطلانها والثاني محال لان المنافي لوجود
البياض اما سوادية السواد او وجوده والاول محال لان سوادية
السواد لو كانت منافية لوجود البياض لزم ان تكون منافية لوجود
نفسها فانه لا تفاوت بين الوجودين والثاني محال فان الوجودين
مع قطع النظر عن البياضية والسوادية غير متنافيين بدليل صحة
اجتماع كثير من الاعراض في المحل الواحد لا يقال لا منافاة بين صفتي
الذاتين ولا بين الوجودين بل المنافاة حكم متفرع على الصفة الحاصلة
عن صفة الذات بشرط الوجود لانا نقول وهذا ايضا باطل لانه
اذا كان صدور تلك الصفة عن صفة الذات مشروطا بالوجود كان
ارتفاع تلك الصفة موقوفا على ارتفاع الوجود وقد بينا انه ليس
هناك ما يرفع الوجود ووجب ان لا ترتفع الصفة المقتضاة عن صفة
الذات بشرط الوجود المسلك الثامن اجماع الامة على ان الله تعالى
مكون الذوات ومثبتها ومحققها بعد ان لم تكن كذلك وذلك يبطل قولهم
واما شبههم فعشرة الاول ان المقدور لا يوجد الا بايجاد القادر اياه
وايجاد القادر اياه متوقف على تعلق القادر به وتعلق القادر به دون غيره
متوقف على تميزه من غيره فاذن وجوده متوقف على تميزه عن غيره بمراتب

فاذن ذلك التميز حاصل قبل وجوده وذلك هو المطلوب وربما يعبر
عن هذا الوجه بعبارة اخرى وهي ان المقدور محتاج الى الموجد ولا بد
من امر متصف بالحاجة وليس المتصف بالحاجة هو الوجود لان الحاجة
الى القادر لاجل ان يجعل الشيء موجودا والموجود يستحيل ايجاده فكيف
يمكن ان يحتاج الى الفاعل ليجعله موجودا وايضا فلو احتاج الشيء حال
وجوده الى المؤثر لاحتاج حال بقائه اليه لان وجوده في الحالتين
واحد ومقتضى الشيء الواحد من حيث هو هو حاصل في جميع زمان حصوله
فثبت ان المتصف بالحاجة الى الفاعل هو المعدوم وكل ما اتصف بصفة
غير حاصلة لغيره فانه لا بد وان يكون ثابتا متميزا في نفسه عن غيره
فيلزم ان يكون المعدوم ثابتا متميزا وهو المطلوب وثانيها انا اذا
اردنا ايجاد الشيء فارادتنا متعلقة بامر متميز عن غيره وارادة ايجاد
الشيء انما تكون قبل وجود ذلك الشيء فيلزم ان يكون ذلك الشيء متميزا
عن غيره قبل وجوده وذلك يقتضي كون الذوات ذواتا حال العدم
لا يقال متعلق الارادة ثابت في الذهن وان لم يكن ثابتا في الخارج لانا
نقول القول بالثبوت الذهني باطل كما سيأتي وبتقدير تسليمه فالاشكال
غير مندفع لان متعلق هذه الارادة ليس ذلك الذي حصل في الذهن لان
المطلوب تحصيل تلك الحقيقة والحاصل في الذهن لا يمكن تحقيقه بعينه
في الخارج وثالثها انا قد نعلم الاشياء حال عدمها ونميز بينها وبين غيرها
فلولا ان تلك الامور متميزة بعضها عن البعض والا لاستحال منا ان نعلم
تميزها لا يقال تلك المعلومات ثابتة في الذهن لانا نقول القول بالثبوت
الذهني باطل على ما سيأتي ورابعها ان المحال متميز عن الممكن في انه لا
يصح ان يكون مقدورا والممكن يصح ان يكون مقدورا وهذا التميز حاصل
في نفس الامر لا بحسب الفرض والاعتبار فثبت ان المعدومات متميز
بعضها عن البعض ولو كان الكل نفيا صرفا لاستحال ذلك فلا بد وان
يكون احد الاقسام ثبوتيا ولما استحال ان يكون المحال ثبوتيا وجب ان
يكون الممكن هو الثبوتي وهو المطلوب وخامسها انه لا نزاع بين العقلاء
في ان ههنا موجودات جايزة الوجود ولا نزاع في ان الجايز هو الذي
يصح عليه الوجود والعدم والمعني بقولنا انه يصح عليه العدم انه
يصح ان يقال له انه معدوم وهذا يقتضي تحقق تلك الحقيقة عند كونها

معدومة لان الموصوف لابد وان يكون متقرراً مع الصفة وذلك يقتضى ان تكون هذه الحقايق متقررة ثابتة مع كونها معدومة وهو المطلوب وسادسها ان كل محدث فانه مسبوق بامكان وجوده وتلك الامكان غير عائد الى القادر فقط وهو محال لان القادر يمكنه التاثير في الممكن ولا يمكنه التاثير في المحال فلولا امتياز الممكن عن المحال في نفسه لكونه بحيث يصح ان يفعله القادر والا لم يكن اقتدار القادر عليه اولى من اقتداره على المحال فثبت انه لابد من امكان عائداً الى المقدور وهذا الامكان لا لا يعقل ان يكون عدماً محضاً لان العدم المحض لا تخصص فيه ولا امتياز والامكان امر متحصل متميز عن غيره فثبت انه وصف ثبوتي ولا شك انه يستدعي ذاتاً تكون موصوفة به فاما ان تكون تلك الذات هي ذات ذلك المحدث او ذات اخرى والثاني باطل لان امكان الشي لازم من لوازم ماهيته ونعت من نعوت ذاته ولازم الشي ونعته لا يعقل حصوله في غيره فثبت الاول وهو المطلوب وسابعها ان من المعلوم بالضرورة ان المعدوم متميز عن الموجود لا تميزا بحسب الفرض بل في نفس الامر بل التامل التام يشهد بانه لا يتحقق الامتياز الا بين الوجود والعدم والمتميز عن الغير لابد وان يكون له تعين حتى يكون متميزا عن ذلك الغير وذلك يقتضي كون المعدوم ثابتا وثامنها ان المحوج الى السبب هو الامكان لا الحدوث على ما مر غير مرة والامكان حالة اضافية والاحوال الاضافية لا تتحقق الا بين الامرين فاما الامر الواحد فانه يستحيل ان يعرض له الا وحده فاذاً الحقايق المفردة يستحيل عروض الامكان لها فيستحيل ان تكون مجعولة فهي اذاً ثابتة لانفسها وذواتها ولكن وجودها بالفاعل فهي اذن ثابتة في العدم وتاسعها ان التحيز صفة تقتضيها صفة الذات الحاصلة في العدم فلابد من اثبات الذات الموصوفة بالصفة الذاتية في العدم وانما قلنا ذلك لان تحيز الجوهر امر متجدد فاما ان يتحيز لذاته او لصفة ذاته او لوجوده او لحدوثه او لوجود معنى او لعدم معنى او للفاعل والاقسام كلها باطلة الا قولنا المقتضي له هو الجوهرية بشرط الوجود قالوا انما لم يجز ان يكون لوجوده او لحدوثه لانه يلزم ان يكون كل موجود او حادث متحيزاً وانما لم يجز ان يكون لوجود معنى لان اختصاص المعنى به فرع على تحيزه لانه لا معنى للحلول الا الحصول في الحيز تبعاً

لحصول محله فيه فلا يجوز ان يكون تحيزه فرعاً على المعنى لاستحالة الدور وانما لم يجز ان يكون لعدم معنى لان العدم لا اختصاص له بشي دون شي وانما لم يجز ان يكون بالفاعل لانه لو كان كذلك لتأتى من الفاعل ان يجعل الذات على صفات اجناس غير متنافية مثل ان يجعل الذات الواحدة حركة سواداً ثم لو طرى بياض ليس بسكون لزم ان يضادها من وجه دون وجه فيكون موجوداً معدوماً وهو محال فثبت ان التحيز مستفاد من صفة الذات وصفة الذات لابد وان تكون ثابتة قبل الوجود حتى يقتضي التحيز حال الوجود وذلك يوجب كون الذات ذاتاً قبل الحدوث وعاشرها قوله تعالى ان زلزلة الساعة شي عظيم وصف الزلزلة بالشيئية وهي معدومة وكذا قوله تعالى ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غداً الا ان يشا الله وصف ما يوجد غدا في الحال بالشيئية فيلزم ان يكون المعدوم شيئا وكذلك قوله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وكذلك قوله وان من شي الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فلو لم تكن الذوات ثابتة لم يكن خزاين الاشياء حاصلة للباري والجواب عما ذكروه اولا ان نقول متعلق القادر عندكم الذات او الوجود او ثالث والاول باطل لان الذات لا حاجة بها الى القادر اصلا فيستحيل تعلق القادرية والثاني يبطل مذهبهم لان متعلق القادر اذا كان هو الوجود مع ان الوجود غير حاصل بالاتفاق في العدم فقد بطل قولهم ان متعلق القادر لابد وان يكون ثابتا والثالث لا يضرنا لانه اذا ثبت انه لا يلزم من الكلام الذي ذكروه ثبوت الذات في العدم اندفع مطلوبهم لا يقال المتعلق لا الذات ولا الوجود ولكنه الذات على الوجود لانا نقول ليس في العقل وراء الذات والوجود ومجموعهما وشي اخر منفصل قسم اخر فاذا ابطلنا الكل لم يبق لقولكم الذات على الوجود مفهوم محصل يستحق ان يتكلم عليه ثم ان سلمنا كون هذا القسم قسماً منفصلا عما ذكرناه لكنا نقول اذا كان متعلق القادر هو الذات على الوجود لزم ان يكون الذات على الوجود حاصلا قبل تعلق القادر وتعلق القادر قبل الوجود فيلزم ان يكون الذات على الوجود سابقا على تحقق الوجود وذلك غير معقول فلئن غيروا العبارة وقالوا المتعلق صيرورة الذات متصفة بالوجود فنقول مثل هذا الموضع لا ينبغي ان يشتغل الرجل فيه

بالعبارات الخالية عن المعاني المقصودة لانا نقول متعلق القادر اما
ان يكون امراً هو ثابت في العدم او لا يكون كذلك والاول باطل
لان ما كان ثابتا في العدم استحال ان يكون للقادر فيه اثر فيستحيل
تعلقه به لانا لا نثبت بل لا نعقل بين القادر والمقدور تعلقا سوى
تاثيره فيه والثاني تصريح بان متعلق القادر لا يجب ان يكون ثابتاً
وذلك هدم لما ذكروه والجواب عن التقرير الثاني لهذه الشبهة
ان نقول الموصوف بالحاجة شي ثابت او شي غير ثابت فان كان الاول
فهو باطل لان الثابت لا يحتاج الى شي يجعله ثابتا وان كان الثاني بطل
قوله ان المحتاج يجب ان يكون ثابتا وهذا القدر يكفينا في هذا
المقام واما ان جهة الحاجة هي الامكان او الحدوث او الامكان
بشرط ان سيحدث فقد ذكرنا في مسئله الحدوث ولا حاجة بنا اليه
ههنا والجواب عما ذكروه ثانيا عين ما مر فانا نقول متعلق القصد
والارادة ان كان هو الامر الثابت في العدم فهو محال لانا انما نقصد
الى تكوين ما هو غير كاين لا الى تكوين ما هو كاين في الحال وان كان
متعلق القصد لا يجب ان يكون ثابتا فقد بطل اصل الشبهة والجواب
عما تمسكوا به ثالثا انه لا يلزم من كون المعدوم معلوماً كونه ثابتا
لامور ثلاثة الاول ان المحالات معلومة فيجب ان تكون ثابتة وانما
قلنا انها معلومة لانا نحكم عليها بالامتناع والحكم بامر على امر موقوف
على تصور حقيقة المحكوم عليه وحقيقة المحكوم به لا يقال العلم المتعلق
بالمحال علم لا معلوم له مثلا اذا قلنا مثل الله تعالى محال فالعلم
بمثل الله تعالى علم لا معلوم له لان المعلوم اما ان يكون موجودا
او معدوماً ومحال ان يكون هنا موجودا لانا حكمنا عليه بانه محال
والمحال لا يكون موجوداً ومحال ان يكون معدوما لان المعدوم الصرف
لا يكون مثلا للموجود وههنا كلامنا في مثل الله تعالى ولما ثبت ان كل
معلوم اما موجود او معدوم وثبت ان مثل الله تعالى لا يمكن ان يكون
موجودا وان يكون معدوما ثبت ان مثل الله تعالى غير معلوم لانا نقول
القول باثبات علم لا معلوم له باطل ومع تسليم القول به فهو غير قادح
في مطلوبنا اما انه باطل فلان العلم اما ان يكون مجرد اضافة او امر
ما له اضافة والاضافة لا بد لها من مضاف وذلك المضاف هو المعلوم

فاثبات علم من غير ان يتقرر في مقابلته معلوم كاثبات اب من غير
ان يتقرر في مقابلته ابن وكذا القول في جميع الاضافات واما انه
بتقدير التسليم فالمقصود حاصل لان مدار كلامهم على ان المعدوم معلوم
ونحن لا نسلم لهم كوننا عالمين بالمعدومات الممكنة الا مقدار ما نجد
من انفسنا كوننا عالمين بالمحالات فان القايل اذا قال شريك الله او
جمع الضدين فانا نتصور من هذه الالفاظ اموراً نميز بينها وبين غيرها
ولولا ذلك التميز لما امكننا ان نحكم عليها دون غيرها بالاستحالة كما
انه اذا قال السواد او البياض او الجوهر فانا نعقل عند سماع هذه
الالفاظ امورا نميز بينها وبين غيرها فان كان مرادهم بكون المعدوم
معلوماً هذا القدر الحاصل في المحالات انتقضت شبهتهم لا محالة
وان كان مرادهم بكونه معلوماً امرا وراء ذلك فلا بد لهم ان يفسروا
المعلومية بذلك المعنى ثم يقيموا الدلالة على كون المعدوم معلوماً
بذلك المعنى فانا من وراء النزاع في مقامي التصور والتصديق الثاني
هو انا قد نتخيل زيدا بعد تفرق اجزائه على الشكل الذي كان موجوداً
عليه زمان حياته مع ان زيدا غير ثابت في العدم بشكله وتخطيطه
بل الثابت عندهم في العدم مفردات اجزائه وليس لزامنا فيها بل في
تصور زيد على شكله المخصوص وهيئته المخصوصة مع ان ذلك ليس
بثابت في العدم الثالث هو انا نعقل وجود الشي حال عدمه مع ان الوجود
غير ثابت في العدم فثبت بهذه المسائل الثلث انه لا يلزم من كون المعدوم
معلوماً ممتازا في العلم عن غيره كونه ثابتا في العدم والجواب عما ذكروه
رابعاً من ان الممكن المعدوم متميز عن المحال فيلزم ان يكون ثابتا ان
نقول ان كان وجه الاستدلال هو مجرد تمييز الممكن عن المحال فالمحال
ايضاً متميز عن الممكن فيلزم ان يكون المحال ثابتا في العدم وان كان
وجه الاستدلال هو ان الامكان وصف ثبوتي فيستدعي محلا فهذا
هو شبهتهم الخامسة والجواب عما تمسكوا به خامسا ان نقول انه يقتضي
كون الجسم المشخص ثابتا في العدم لانا نحكم على الشخص المعين انه يمكن
ان يكون موجوداً وان يكون معدوماً مع ان بديهة العقل حاكمة بان
الشخص المعين لا يمكن ان يكون ثابتا في العدم على شخصيته والجواب
عما ذكروه سادساً انا قد بينا ان الصحة لا يمكن ان تكون وصفا ثابتا فلا

يلزم حاجتها الى محل ثابت قوله الصحة متميزة عن غيرها فلا بد وان
يكون امرا ثابتا قلنا هذا باطل بالامتناع فانا نصف الممتنع بالامتناع
والامتناع متميز عن غيره ثم لم يلزم كون الامتناع وصفا ثبوتيا ولا
يكون الممتنع ثابتاً وايضا اذا كانت الذوات ثابتة في العدم وغير متجددة
كان المتجدد بالحقيقة هو الوجود ثم انه لم يلزم من صحة تجدد الوجود
كونه ثابتاً فما هو موصوف بالصحة غير ثابت في العدم والذي يمكن
اثباته في العدم لا يمكن ان يقال انه صحيح الوجود حتى يستدل بصحته
على ثبوته لا يقال الصحة وان كانت للوجود الا ان محلها الذات الثابتة
في العدم لانا نقول اذا كان الموصوف بالصحة هو الوجود مع ان الوجود
غير ثابت في العدم فقد بطل قولكم الموصوف بالصحة يجب ان يكون
ثابتا والجواب عما ذكروه سابعاً ان المعدوم كما هو متميز عن الموجود
فالعدم ايضاً متميز عن الموجود فيلزم ان يكون العدم وصفا ثابتا
فان التزموا ذلك الزمناهم في المنفي الذي ليس بثابت بالاتفاق فانه
متميز عن الثابت والجواب عما تمسكوا به ثامنا ان نقول ان كانت الماهية
والحقيقة لكونها غير مركبة لا يجوز اتصافها بالامكان ووقوعها بالفاعل
فالوجود ايضا كذلك فيجب ان لا يكون واقعا بالفاعل وبالجملة فكل مركب
فلا بد وان يكون تركبه عن اجزاء مفردة في الحقيقة مبراة عن التركيب
ثم كل واحد من تلك المفردات ان كان غنياً عن الفاعل لزم في المركب
ذلك لان جميع اجزاء المركب اذا حصل وجب حصول ذلك المركب وان
احتاج شي من المفردات الى المؤثر فقد بطل قولهم ان المفرد استحال حاجته
الى المؤثر والجواب عما تمسكوا به تاسعا ان نقول هذا بناء منكم على ان
الوجود والتحيز صفتان زايدتان على الذات الحاصلة خارج الاعيان
فقد ابطلنا ذلك ثم ان سلمنا ذلك لكنا نطالبكم اولا بصحة الحصر و
ثانياً بابطال كل واحد من تلك الاقسام فنقول اولا لم لا يجوز ان يقال
انه حصل هذا التحيز بعد ان لم يكن لا لمؤثر بينا ان عندهم صحة حدوث
العرض للاثر لا تبقى مختصة بزمان معين دون ما قبله او بعده لا لامر
وكذلك صحة حصول العرض المعين مختصة بمحل معين دون ساير المحال
لا لامر وكذلك الذوات متساوية في الذاتية مع انه يجب اختصاص
كل واحد منها بصفة ذاتية مستحيلة على ساير الذوات لا لامر فاذا

عقل في هذه المواضع ان يترجح احد طرفي الجايز على الاخر لا لمرجح فلم لا
يجوز ههنا كذلك لا يقال انا لم نعلل هذه الامور بعلة لانا باي شي عللناها
فسد فاما التحيز فليس كذلك فلا جرم وجب تعليله لانا نقول هذا باطل
من وجهين الاول ان في الصور التي عددناها لما كان المحال لازماً
على جميع الاقسام كان ذلك اعترافا منكم بقيام الدلالة على ان الحكم
قد ثبت غير معلل بعلة وذلك مما يولد النقض الثاني وهو انا سنبطل
هذه الطريقة ان شاء الله تعالى حيث نتكلم في انه تعالى مخالف لخلقه لذاته
المخصوصة ثم ان سلمنا انه معلل فلم لا يجوز ان يكون معللا بنفس
الذات قوله لانه يلزم استواء الذوات في هذه الصفة قلنا هذا باطل
على مذهبكم فان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد ولا يجب ان يكون
قادراً على عين مقدوره فاذا لا يلزم من الاستواء في الحقيقة الاستواء
في جميع احكامها ثم ان سلمنا انه ليس لذاته فلم لا يجوز ان يكون لقيام
معنى به قوله لان قيام المعنى به مشروط بتحيزه قلنا لا نسلم قوله
لان المعنى من الحلول حصوله في الحيز تبعاً لحصول محله فيه قلنا قد افسدنا
هذه الطريقة فيما مر والذي نزيده الآن ان نقول حصول صفة التحيز
للذات اما ان يكون معناه حصول تلك الصفة في الحيز تبعاً لحصول
الذات فيه او لا يكون معناه ذلك فان كان الاول لزم ان يكون حصول
صفة التحيز في الذات مشروطا بحصول الذات في الحيز مع ان حصول
الذات في الحيز مشروط بكونه متحيزاً فيلزم الدور وانه محال وان كان
الثاني فنقول لم لا يجوز ان يكون حصول المعنى في المحل جاريا مجرى
حصول صفة التحيز للذات في عدم توقفه على كون المحل حاصلاً في
الحيز فعليهم ان يقيموا الدلالة على فساد هذا الاحتمال ثم ان سلمنا فساد
هذا القسم ايضا فلم لا يجوز ان يكون المقتضي لصفة التحيز هو الفاعل
قوله لو كان لاجل الفاعل لصح منه جعل الذات لواحد حركة سوادا
قلنا السنا نقول بانه يلزم المحال من الجمع بين هاتين الصفتين واذا
لزم المحال منه كان محالاً والقادر لا يقدر على المحال لا يقال المحال انما
لزم من اقتدار الفاعل على صفات الاجناس لا من اقتداره على الجمع بين
هاتين الصفتين لان الدليل قد دل على ان هذا الجمع ممكن لانا نقول
لا نسلم ان الدليل دل على ان الجمع بين هاتين الصفتين للذات لو

ممكن فانكم ما ذكرتم الا انه لا منافاة بين السواد والحركة في المحل الواحد
فاما انه لا منافاة بين الصفتين في الذات الواحدة فذلك مما لم تذكروه
ثم ان سلمنا انه يصح الجمع بين الصفتين ثم طرى ما يضاده باحد
الاعتبارين دون الاخر فلم لا يجوز ان يقال انه ينتفي مطلقا لان الشي
الواحد اذا كان سوادا حركة معا ثم طرى بياض ليس بسكون فالبياض
بعدمه من حيث هو سواد وسواديته لازمة لكونه حركة فحينئذ يلزم
انتفاوه من حيث انه حركة لان الشي كما ينتفي بطرو ما يضاده فقد ينتفي
ايضا لانتفا ما يلازمه ولئن سلمنا انه ينتفي من حيث انه سواد لا
ينتفي من حيث انه حركة فلم قلتم ان ذلك محال لا يقال انه لا يخرج عن
الصفة المقتضاة عن صفة الذات الا اذا خرج عن الوجود ولا يبقى على
الصفة الاخرى الا اذا استمر ذلك الوجود فاذا زالت احدى الصفتين
دون الاخرى لزم ان يكون ذلك الوجود مستمرا غير مستمر معا وذلك
محال لانا نقول هذا الكلام لا يستمر الا اذا ثبت ان التحيز مستفاد عن صفة
الذات بشرط الوجود وهذا هو عين المطلوب من هذه الحجة فكيف
يصححونها به والجواب عما تمسكوا به عاشرا من الايات ان قوله تعالى
ان زلزلة الساعة شي عظيم فلا بد من تاويلها لانه وصفها بالعظم
وذلك انما يتحقق عند قيام الاعراض بالجواهر وهو غير حاصل حالة
العدم واذا كان كذلك وجب حملها على ان المراد منها ان مآلها الى
الشيئية وتسمية الشي باسم ما يؤول اليه جائز في اللغة لقوله انك
ميت واني اعصر خمرا وهذا هو الجواب عن تمسكهم بساير الايات
ثم انا نعارضها بقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيا ومما روي
عنه عليه السلام انه لما ساله عمران بن الحصين عن اول هذا الامر
فقال كان الله ولم يكن معه شي والله الموفق فهذا جملة الكلام في الدليل
على من خالف في وقوع ما سوى الله بقدرته ومن الناس من احتج على
وقوع جميع الممكنات بقدرة الله تعالى من وجهين عامين الاول ان المصحح
لكون بعض الاشيا مقدورا لله هو الامكان وهو مشترك فيه بين كل
الممكنات فاذا كل ممكن يصح ان يكون مقدورا لله تعالى فوجب ان لا
يقع الا بقدرة الله تعالى لانه لو امكن وجود موثر اخر لكان اذا وجد
ذلك الموثر مع قدرة الله تعالى فاما ان يقع ذلك الممكن باحد المؤثرين

وهو محال لانهما لما كانا مستقلين لم يكن وقوعه باحدهما اولى من
وقوعه بالاخر واما ان يقع بهما وهو محال ايضا لاستحالة وقوع الاثر
الواحد لموثرين مستقلين الثاني وهو ان مصدر كون الشي موجدا
كونه موجودا واذا كان الممكن ممكنا لذاته فلو جعلنا شيئا من الممكنات
موثرا في غيره لزم ان يكون الامكان جزءا من المقتضي وذلك محال لانه
امر عدمي فلا يصلح ان يكون جزءا من الموثر وهذه طريقة اقناعية و
التعويل على ما مر وهذا اخر الكلام في هذا الاصل وبالله التوفيق
الاصل السادس في كونه تعالى عالما واعلم انه لا بد اولا من البحث عن
ماهية الادراك والشعور والعلم ثم بعد ذلك نشتغل باثبات كونه
تعالى عالما ثم بعده ببيان كونه عالما بالجزئيات وبجميع المعلومات
فلا جرم يقع الكلام في هذا الاصل في مسائل المسئلة الاولى في حقيقة
الادراك والشعور اعلم ان شعور الانسان بغيره سوا كان ذلك شعورا
حسيا او عقليا امر يجده كل عاقل من نفسه على سبيل الضرورة ويميز
بينه وبين ساير احواله النفسانية من جوعه وعطشه والمه ولذته
ثم ان الناس اختلفوا في حقيقة هذا الشعور وطريق ضبط المذاهب
فيه ان يقال انه اما ان يكون امرا عدميا او ثبوتيا وبتقدير كونه
ثبوتيا فاما ان يكون مجرد اضافة واما ان يكون مجرد صفة عارية
عن الاضافة واما ان يكون عبارة عن صفة حقيقية مع اضافة فهذه
احتمالات اربع وقبل الخوض في تحقيق الحق من هذه الاقسام وابطال الباطل
منها يجب ان نتكلم فيما اشتهر من الفلاسفة ان ادراك الشي لا يحصل الا
عند حصول صورة المدرك وحقيقته في ذات المدرك ثم كلامهم في هذا
الموضع محتمل لامرين احدهما ان ادراك الشي حالة لا تحصل الا عند
حصول حقيقة المدرك في ذات المدرك وثانيهما ان ادراك الشي
هو نفس هذا الحصول لا غير والخايضون في هذا البحث قلما يميزون
بين المطلوبين ونحن نتكلم اولا فيهما ثم نرجع الى البحث عن الاقسام التي
مرت المسئلة الثانية في انه هل يعتبر في ادراك الشي حصول حقيقة
المدرك في المدرك اتفقت الفلاسفة على انه لا بد من ذلك واحتجوا
عليه بانه يمكننا ان نتصور امورا لا وجود لها بالفعل سوا كانت ممكنة
الوجود مثل كثير من الاشكال الهندسية او لا تكون ممكنة الوجود

مثل شريك الله تعالى فانه لولا تصورنا اياه لامتنع منا ان نحكم عليه
دون غيره بالاستحالة وذلك يقتضى كون ذلك المتصور متميزا عن
غيره وكل ماكان كذلك فانه لا يكون عدما صرفا لان العدم الصرف
لا يكون فيه امتياز وتخصيص ولو جاز فى العدم الصرف ان يكون
بعضه متميزا عن البعض بالمقدار واللون والشكل لجاز فى هذه الامور
التى تميز بعضها عن البعض بالبصر ان تكون معدومة وذلك خروج
عن العقل وقول من يقول ان تلك المتصورات غير متميزة بعضها عن
البعض قبل وجودها بل نحن قبل وجودها نعلم انها بعد وجودها تكون
بعضها متميزا عن البعض قول ضعيف لانه اذا لم يكن هناك ما يشير العقل
اليه ويحكم عليه بالامتياز استحال الحكم بان بعضها متميز عن البعض
بعد الوجود واذا ثبت ان الاشيا التى نتصورها لابد وان تكون
موجودة وظاهر انها غير موجودة فى الخارج اذ الكلام مفروض
فى هذه الاشيا فلابد وان تكون موجودة فى الذهن واعلم ان هذه
الحجة هى التى تمسكت بها المعتزلة فى ان المعدوم شى وذلك لان القول
فى المعلومات المعدومة لا يحتمل الا اقساما ثلاثة احدها ان يقال انها
مع تميز بعضها عن البعض وتعلق العلم بها دون غيرها لا يكون لها ثبوت
اصلا وذلك مشكل وثانيها ان يقال لها ثبوت فى الذهن وهو مذهب
الفلاسفة وهو ايضا مشكل وثالثها ان يقال لها ثبوت خارج الذهن
على ما يقوله المعتزلة وهو مشكل بالمحالات والمشكلات والوجود نفسه
فالاقسام الثلاثة مشكلة فكان هذه المسئلة من محارات العقول
واما المنكرون للوجود الذهنى فقد احتجوا بدليل عام فى جميع انواع
الادراكات وبادلة خاصة فى كل واحد من انواع الادراك اما
الحجة العامة فهى انه لا معنى لاتصاف الشى بالشى الا حصول الصفة
للموصوف فاذا عقلنا الاستدارة والاستقامة والحرارة والبرودة
لزم ان يصير العاقل لهذه الامور حال تعقله لها مستقيما مستديرا حارا
باردا وذلك باطل لا يقال هذا غير لازم من وجهين الاول انا لا نقول
ان من عقل الاستدارة فانه يحصل فيه الاستدارة بعينها بل نقول
انه يحصل فيه مثال الاستدارة وصورتها وشبحها وكذا القول فى
تصور النار والثانى ان النار ليست عبارة عن الشى المحرق على الاطلاق

بل عن الشى الذى اذا وجد فى الخارج كان محرقا واذا كان كذلك فحقيقة
النار وان حصلت فى الذهن الا انها لا تكون محرقة لان شرط كونها
محرقة كونها موجودة فى الخارج ولكنها تكون نارا لانه يصدق عليها
حين ما تكون فى الذهن انها ماهية لو وجدت فى الخارج لكانت محرقة
لانا نقول اما الاول فهو باطل لان الذى سميتموه بمثال الاستدارة
وصورتها اما ان تكون حقيقتها حقيقة الاستدارة او لا تكون فان
كان الاول فمن عقلها فقد حصلت فيه هذه الحقايق فيجب ان يكون
العاقل للاستدارة مستديرا لانه لا يفهم من المستدير الا ما حصلت
الاستدارة فيه واما ان لم يكن حقيقتها حقيقة الاستدارة لم يكن
تعقل الاستدارة عبارة عن حصول الاستدارة فى الشى العاقل وهو
المطلوب واما الثانى فهو باطل لوجهين الاول انا اذا عقلنا ان النار
هى التى اذا وجدت فى الخارج لزمها الاحراق فلابد وان يكون قد عقلنا
الاحراق لان عقلنا بان شيا يلزمه شى اخر بشرط مخصوص متوقف
على العلم بحقيقة اللازم والملزوم واذا كنا قد عقلنا الاحراق والتعقل
عبارة عن حصول المعقول فى العاقل فقد حصل فى ذهننا الاحراق
فيكون الذهن محرقا لانه لا معنى للمحرق الا ما فيه الاحراق اللهم الا
ان يقال انا لا نعقل ايضا حقيقة الاحراق بل نعقل فيه انه الامر الذى
يلزمه اللازم الفلانى عند وجوده فى الخارج لكن كلامنا فى اللازم الفلانى
ككلامنا فى الاول وبالجملة فتعقل النار يستدعى اما تعقل حقيقتها او
تعقل لازم من لوازمها وعلى التقديرين فانه يلزمه المحال الثانى
ان الوجود الذهنى اما ان يكون مخالفا للوجود الخارجى فى مفهوم
كونه وجودا او لا يكون والاول محال فان لفظة الوجود غير واقعة
على الموجودات بالاشتراك اللفظى باتفاق الحكما وبالبراهين المذكورة
فى مواضعها من كتبنا الحكمية والثانى يبطل مذهبهم لان الذهن اما
ان يكون ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة او لا يكون فان كان
ممكن الاتصاف بها وهو ايضا ممكن الاتصاف بالوجود فاذا لا منافاة
بين ذات العقل وبين ماهية المعقول وبين وجوده فاذا يجب ان
توجد هذه المعقولات فيه وهو محال اما اولا فلانه يجب ان يوجد
فيه اللون والشكل والمقدار فيكون ملونا مشكلا متقدرا بالالوان

والاشكال والمقادير المختلفة دفعة واحدة لانه يمكنه ان يعقل هذه
الاشيا المختلفة دفعة واحدة بدليل انه يعقل ان السواد مضاد للبياض
والعلم بمضادة شي لشي علم بنسبة شي الى شي والعلم بنسبة شي الى شي
مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين واما ثانياً فلانه يلزم ان
لا يبقى تفاوت بين الانسان الموجود في الخارج والانسان الموجود في
الذهن لانهما متساويان في تمام الماهية وفي الوجود وهذا محال
والذي يقال من ان الانسان الذهني كلي فهو كلام خرافي لا حاصل له
لان الموجود في النفس صورة جزئية موجودة في نفس جزئية فكيف
يكون كلية واما ان لم يكن الذهن ممكن الاتصاف بماهيات هذه المعقولات
وجب ان لا يكون التعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل وهو المطلوب
وهذه الحجة دالة على امتناع ان يكون للمعقول وللمتخيل وللمبصر انطباع
في العقل او في الخيال او في البصر واما الادلة الخاصة فقد احتجوا على
ان التخيل لا يمكن ان يكون عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في الخيال
بان قالوا لو وجدت صورة خيالية لكان محل تلك الصورة اما ان يكون
جسماً او جسمانياً او لا جسماً ولا جسمانياً والاقسام الثلاثة باطلة فالقول
بوجودها باطل اذ لا شبهة في ان تلك الصورة ليست قائمة بنفسها
غنية عن المحل اما انه يمتنع ان يكون محل تلك الصورة جسماً او جسمانياً
فلوجوه ثلاثة الاول انا نتخيل بحراً من زيبق وجبلاً من زمرد فلو كان
التخيل عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في جسم او جسماني لكان قد
انطبع العظيم في الصغير وانه محال لا يقال هذا منقوض بالمرآة فانها
على صغرها ينطبع فيها صورة نصف كرة العالم وايضا فلم لا يجوز ان يقال
ان الخيال لا ينطبع فيه الا ما يساويه في المقدار الا انه ينطبع فيه في
اوقات متتالية صور اجزاء المتخيل فيظن الانسان انه تخيل كل ذلك
المتخيل دفعة واحدة وايضا فلم لا يجوز ان يقال الخيال ينطبع فيه صورة
تساوي البحر والجبل في الشكل وان لم تكن مساوية له في المقدار وايضا
فقد ثبت ان الجسم قابل لانقسامات غير متناهية فالجسم الحامل للقوة الخيالية
يكون منقسماً الى لا نهاية فلا جرم يقبل صورة البحر والجبل لانا نقول
اما الاول فباطل لان المحققين من الطبيعيين اتفقوا على انه لا ينطبع في
المرآة صورة المرئيات واحتجوا عليه بوجوه منها انه اذا انطبعت صورة

شي في شي فاذا لم يتحرك القابل ولا الفاعل استحال ان يتغير موضع
تلك الصورة بتغير شي ثالث لكن الانسان اذا راى صورة الشجرة في موضع
معين من الماء فاذا انتقل عن مكانه فانه يرى صورة تلك الشجرة في موضع
اخر من الماء فلما تغيرت الصورة باختلاف مقامات الناظر علمنا انه ليس
هناك صورة منطبعة في موضع معين ومنها انه لو كان هناك صورة
منطبعة لكانت اما ان تكون منطبعة في ظاهر المرآة او في عمقها والاول
باطل لان الناظر يقطع انه لا يرى صورة المرئي منبسطة في ظاهر المرآة
بل يرى الصورة كالغائرة فيها ثم انها تقرب من المرآة عند قربه اليها
وتبعد عنها عند بعده عنها والثاني باطل ايضا لان عمق المرآة مظلم لا ينطبع
فيه شي من الصور وبتقدير ان يصح ذلك فربما يرى المرئي على بعد خمسين
ذراعا من سطح المرآة مع انا نعلم انه ليس للمرآة هذا العمق ومنها ان المرآة
على صغرها يستحيل ان ينطبع فيها المقدار العظيم فبهذه الوجوه وغيرها
ابطلوا القول بانطباع صور المرئيات في المرايا واما جوابهم الثاني فهو باطل
ايضا لان الرجل وجب ان لا يتخيل ابداً الا مقدار مقدم دماغه لانه
اذا تخيل شيئا يساوي الجسم الحامل للقوة الخيالية ثم تخيل شيئا اخر فاما
ان يبقى في الحالة الثانية تخيله الاول او لا يبقى فان بقي فقد تخيل
اعظم من نفسه مع انه لا ينطبع فيه ما هو اعظم منه فاذاً لا يتوقف
التخيل على الانطباع وان لم يبق وجب ان لا يتخيل الانسان قط شيئا
اعظم من مقدم دماغه لانه دائماً لا يتخيل الا مقدار مقدم دماغه
اما جوابهم الثالث فباطل ايضا لان الالزام انما وقع في تخيل المقدار لا
في الشكل فانه بتقديرهم استوت الاجسام كلها في قبول الشكل واما جوابهم
الرابع فباطل ايضا لانه اما ان يقال الجسم الصغير لما كان مساوياً للجسم
الكبير في قبول القسمة الى غير النهاية وجب ان يكون مساوياً له في قبول
الشكل والمقدار او لا يقال ذلك والثاني يبطل عذرهم والاول لا يخلو
اما ان يراد به انه ينطبع شكل الجسم العظيم في سطح الجسم الصغير او يقال
الجسم الصغير ينقسم الى اقسام كثيرة ثم ينطبع في كل سطح من تلك الاقسام
قسم من اقسام شكل الجسم العظيم والاول ضروري البطلان والثاني يقتضي
ان لا يكون ذلك الشكل من حيث هو هو حاصلا في الخيال بل الحاصل فيه
اجزاؤه فاما حصوله من حيث هو هو فلا مع انا نتخيل ذلك الشكل العظيم

من حيث هو هو وذلك يقتضى ان لا يكون التخيل عبارة عن حصول
صورة المتخيل فى المتخيل الوجه الثانى فى ابطال ان تكون الصورة
الخيالية جسمانية هو انه لو كان محل الصورة الخيالية جسماً لكان محل
الصورة العقلية جسماً والتالى باطل بالاتفاق فالمقدم مثله بيان الشرطية
انا اذا ابصرنا زيدا وتخيلنا صورته امكننا ان نحكم عليه بانه انسان
وبانه ليس بفرس والانسان والفرس ماهيتان كليتان ومن حكم بشى
على شى فان الحاكم يجب ان يكون متصوراً لكلا الطرفين لان ذلك تصديق
فلا بد فيه من تصورين فهذا المتخيل للشخص المعين لا بد وان يكون بعينه
مدركاً للانسان الكلى والفرس الكلى فلو كان محل الصورة الخيالية جسماً
لكان محل الصورة العقلية اعنى ادراك الانسان والفرس المطلقين جسما
فقد تبرهنت الشرطية واما كذب التالى فهو متفق عليه بين الفلاسفة
فيلزم كذب المقدم ولقائل ان يقول على هذا الوجه خاصة لم لا يجوز
ان يقال النفس تدرك الجزئيات وان كانت الصورة الخيالية التى تدركها
غير منطبعة فيها بل تكون منطبعة فى قوة جسمانية وعلى هذا الاحتمال
لا يبطل القول بكون الانطباع معتبرا فى ادراك بل يحصل منه ان الادراك
غير الانطباع الوجه الثالث انا اذا تخيلنا المقدار فلو انطبعت ماهية
المقدار فى جسم او جسمانى لاجتمع فى ذلك الجسم مقداران وذلك محال
بالاتفاق وبالبراهين المذكورة فى موضعه فثبت بهذه الوجوه امتناع
كون الصورة الخيالية حالة فى جسم او جسمانى واما انه يمتنع حلولها
فى شى غير جسمانى فلوجوه الاول انا نتخيل الجسمية والمقدار وذا استدعى
حصول الجسمية والمقدار فى المتخيل فالشى الذى نتخيلهما لا بد وان يكونا
منطبعين حاصلين فيه ولا معنى للجسم الا ما قامت الجسمية والمقدارية به
فيكون ذلك الشى جسما مع انا فرضنا انه ليس بجسم هذا خلف الثانى انا
اذا تخيلنا مربعاً مجنحا بمربعين متساويين من كل الوجوه فان الخيال
يميز بين كل واحد من المربعين الطرفيين فذلك الامتياز ليس فى الماهية
ولا فى لوازمها لان المربعين لا اختلاف بينهما فى حقيقة المربعية ولا فى
لوازمها فاذاً ذلك الامتياز فى العوارض واختلاف اشخاص الماهية
الحالة فى المحل انما يكون عند اختلاف المحل اذ لو اجتمعا فى محل واحد
لم يكن ما يكون عارضا لاحدهما بكونه عارضا له اولى من ان يكون

عارضاً للاخر لتماثلهما واجتماعهما فى محل فاذاً لا بد وان يكون محل
كل واحد منهما غير محل الاخر واذ ليس ذلك التباين فى الخارج لان
الكلام مفروض فيما اذا لم يكن مثل هذا المربع موجودا فى الخارج وجب
ان يكون ذلك فى الذهن فاذاً لا بد وان يكون محل كل واحد من المربعين
مغايراً لمحل المربع الاخر فاذاً محل هذه الصورة الخيالية لا بد وان يكون
منقسما فيكون جسماً او جسمانياً فثبت بما ذكرنا انه يستحيل ان يكون
محل الصورة الخيالية جسما او جسمانياً او لا جسما ولا جسمانياً ويلزم
من ذلك فساد القول بكونها موجودة فى الذهن واما الذى يدل على
ان الابصار لا تستدعى انطباع صور المرئيات فى البصر فلما ذكرنا
من انا نرى نصف كرة العالم ويستحيل انطباع العظيم فى الصغير وايضا
فالرطوبة الجليدية اما ان تكون ملونة او لا تكون فان كانت ملونة
انطبعت الاشباح فى ظواهرها ولم تتأد الى ما وراها لكنهم اتفقوا
على انه يجب تادى الشبحين المنطبعين الى ملتقى العصبتين والا لكان يبصر
الشى الواحد شيئين لان المنطبع فى كل واحد من الجليديتين شبح اخر
وان لم تكن متلونة كانت شفافة فالشفافة عندهم لا تنطبع فيها الصور
فهذه هى الوجوه التى يتمسك بها مثبتوا الانطباع ونفاته ولما لم نجد
كلاماً قويا فى دفع حجة احد الخصمين لا جرم توقفنا فى هذه المسئلة
المسئلة الثالثة فى ان الادراك هل هو نفس الانطباع ام لا اعلم ان
بتقدير صحة القول بالانطباع لا بد من القطع بان الادراك امر زايد
على ذلك الانطباع والاظهر من كلام ابن سينا خلاف ذلك ولنبين
صحة اختيارنا فى جميع اصناف الادراكات بوجهين مشتركين بين
الكل ثم لنبين ذلك فى كل واحد من اصناف الادراكات بدليل يخصه
اما الوجهان العامان فالاول ان ادراك السواد مثلا سواء كان
ذلك الادراك تعقلا او تخيلا او ابصارا لو كان عبارة عن حصول
حقيقة السواد للشى لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد
حاصل له فالتالى ظاهر الفساد فالمقدم مثله لا يقال هنا انما يلزم لو قلنا
ان ادراك السواد عبارة عن حصول السواد للشى كيف كان ذلك الشى
لكنا لا نقول ذلك بل نقول ان ادراك السواد عبارة عن حصوله للقوة
المدركة والجماد لما لم يكن له قوة مدركة لا جرم لم يلزم من حصول

السواد لم كونه مدركا لذلك السواد وايضاً فان ماهية النفس
مخالفة لماهية الجسم فلا يلزم من كون حصول السواد في النفس عبارة
عن ادراك النفس له ان يكون حصول السواد للجسم عبارة عن ادراك
الجسم له وايضا فحصول السواد للشيء انما يكون عبارة عن ادراك
ذلك الشيء له اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد
عن المادة وهذا المعنى غير ثابت في حصول السواد للجسم فلا يلزم
من حصول السواد للجسم ان يكون الجسم مدركا له لانا نقول اما
الاول فظاهر البطلان لان حقيقة المدرك شيء له الادراك كما ان
المفهوم من الناطق شيء له النطق فان كان الادراك عبارة عن نفس
حصول الصورة للشيء كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حصلت له
الصورة واذا كان كذلك فقولنا للشيء الذي حصلت له الصورة انه
غير مدرك نازل منزلة ما يقال حصلت له الصورة وما حصلت له
الصورة وايضا فالمدرك هو الذي له قوة الادراك فيستكشفون عن
معنى قولهم له قوة الادراك فان عنوا به الحلول لزم الجماد وان
عنوا به شيئا اخر غير الحلول حصل المطلوب وهذا باطل وبالجملة فالجماد
يصدق عليه انه حصلت له حقيقة السواد ويكذب عليه انه حصل له
ادراك حقيقة السواد فيجب القطع بانه ليس حصول حقيقة السواد
للشيء نفس ادراك حقيقة السواد واما الثاني فهو فاسد ايضا
لان كون الواحد منا عالماً بالسواد ليس ذلك عبارة عن عين ذاتنا
اما اولا فلان علمنا بالشيء لو كان عين ذاتنا لما كان يعتبر في علمنا بالشيء
حصول حقيقة ذلك الشيء لنا واما ثانيا فلانه يجب ان نكون عالمين
بذلك المعلوم ابداً فثبت ان علمنا بالشيء لا بد وان يكون زايدا على ذاتنا
فذلك الزايد اما ان يقال انه نفس تلك الحقيقة المعقولة او ليس كذلك
والاول يقتضي ان يقال انه مهما تحققت تلك الحقيقة ان يحصل العلم
فيلزم ان يكون الجماد عالماً والثاني اعتراف بان التعقل زايد على ماهية
المعقول لا يقال لا نزاع في ان تعقل الماهية زايد على عين تلك الماهية
لكنا نقول ذلك الزايد اما وجود تلك الماهية او حصولها للمدرك
وعند ذلك نقول لم لا يجوز ان يكون وجوده عند كونه حاصلا في
النفس مخالفاً لوجوده عند كونه حاصلا في الجسم وعلى هذا التقدير

يندفع ما ذكرتموه لانا نقول ان قلنا ان وجود الشيء عين حقيقته اندفع
الاشكال لان حقيقته اذا كانت مغايرة لمعقوليته وجب ان يكون وجوده
مغايرا لمعقوليته ايضا وان كان مغايرا لحقيقته فحينئذ يجب ان يكون
مفهوم الوجود مختلفا في المواضع وذلك باطل اما اولا فللبراهين
الدالة على ان مفهوم الوجود واحد واما ثانيا فلان كل من اعترف
بكون الوجود زايداً على الماهية اعترف بكونه مشتركا بين الموجودات
واما حصول ذلك الوجود للمدرك فلا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا زايدا
والا لزم التسلسل واما الثالث فهو ركيك ايضا لان التجرد عن المادة
سواء قيل انه هو التعقل او هو شرط فيه اما ان يكون هو نفس الحقيقة
فهو باطل والا لكان اينما تحققت الحقيقة كان هو متحققا واما ان لا
يكون وذلك يحقق قولنا ان التعقل زايد على حصول ماهية المعقول
الحجة الثانية انه لو كان حقيقة العلم والادراك عبارة عن حصول
شيء مجرد لشيء مجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا بجسماني
واعتقدنا اتصافه بصفة وجب ان نقطع حينئذ بكون ذلك الموجود
عالماً بتلك الصفة لانه اذا كان لا حقيقة لكونه عالما بتلك الصفة
الا مجرد حصول تلك الصفة له فمتى علمنا حصول تلك الصفة له فقد
علمنا ما هو المسمى بالعالمية ومعلوم انه ليس الامر كذلك فانا بعد
العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال في الجسم يصح منا الشك في انه
تعالى هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره الى ان نعرف ذلك بالدليل
فعلمنا ان كون الشيء شاعرا بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء واما الوجه
الذي يخص الادراك العقلي فهو ان نقول لا شك انا نعقل نفسنا
فاما ان يكون تعقلنا لذواتنا نفس ذواتنا او امرا زايدا عليها والاول
باطل من وجوه الاول ان تعقلنا لذواتنا اذا كان غير ذاتنا فعلمنا
بعلمنا بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذواتنا او لا يكون فان كان الاول
وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم ان يكون علمنا
بعلمنا بذاتنا بدوام ذاتنا ثم ان المراتب في هذه العلوم غير متناهية
فيلزم ان يكون تلك المراتب الغير المتناهية موجودة بالفعل دايماً
وهو مكابرة واما ان قيل ان علمنا بعلمنا بذاتنا هو عين علمنا بذاتنا
فالكلام عليه مثل الكلام على القول بان علمنا بذاتنا عين ذاتنا وسيجي

ذلك الثاني ان علم الشي بذاته لو كان هو نفس ذاته لم يكن العلم
على الاطلاق عبارة عن حصول ماهية المعلوم للعالم لان الشيء
يستحيل ان يكون حاصلا لنفسه لا يقال حصول الشي للشي اعم من حصوله
لغيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام بل النفس جوهر قائم بذاته
وهو حاصل لذاته فبما يعتبر ان هويته المجردة حاصلة لشي يكون
معقولا وبما يعتبر ان هويته المجردة قد حصل لها شي كان عاقلا وبما يعتبر
انه هوية مجردة كان عقلا فالمجرد الذي يعقل ذاته يكون عقلا
وعاقلا ومعقولا ويكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا غير ممتنع في
بديهة العقل الا ترى انا بعد تصور المحرك والمتحرك لا نعلم ان احدهما
مغاير للاخر الا ببرهان ولو كان ذلك ممتنعا في البديهة لما احتيج فيه
الى البرهان واذا ثبت انه غير ممتنع في البديهة والحجة التي ذكرناها
في بيان ان ادراك الشي عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك
ساقنا اليه وجب الجزم به ثم ان سلمنا ان حصول الشي للشي يقتضي
المغايرة لكنا نقول ان كل شخص فانه لابد وان يزيد على ماله من الماهية
بامر زايد وهو شخصيته فيكون هناك ماهية وشخص ومجموع حاصل
منهما وهو الشخص واذا كان كذلك امكن ان يقال ان ذلك الشخص
حصلت له تلك الماهية لان تلك الماهية لما كان جزءا من ذلك الشخص
والجزء مغاير للكل لا جرم صح ان يقال ان تلك الماهية حاصلة لذلك
الشخص ولاجل هذا المعنى صح منا ان نقول ذاتي وذاتك فاضيف
ذاتي الى نفسي لانا نقول اما الاول فغير صحيح لانه كما ان حصول الشي للشي
اعم من حصول الشي لشي اخر مغاير له فكذلك ايجاد الشي للشي اعم من ايجاد
الشي لغيره وكما ان هذا العذر لا يقتضي صحة كون الشي موجدا لنفسه
فكذلك فيما ذكرتموه بل يلزم مما ذكروه صحة كون الشي حالا في نفسه
ومحلا لنفسه ومتقدما على نفسه ومتاخرا عن نفسه لان كون الشي
حالا ومحلا ومتقدما ومتاخرا اعم من كونه حالا في الغير ومحلا للغير
وكما ان ذلك باطل فكذلك فيما ذكرتموه قوله هذا الشي بما يعتبر انه كذا
فهو عاقل وبما يعتبر انه كذا فهو معقول قلنا المفهوم من هذه العبارات
ان كان واحدا كان لفظة العقل والعاقل والمعقول الفاظا مترادفة
والبحث عن الالفاظ المترادفة غير لايق بكتب الحقايق ولانا نعلم بالضرورة

ان هذه الالفاظ غير مترادفة لانه قد يصدق كل واحد منهما عند
كون الاخر كاذبا وان لم يكن المفهوم منها واحدا فقد بطل قولكم
ان كون الشيء عاقلا لذاته غير عين ذاته قوله يصح منا ان نشك في
ان الشي الواحد هل يحرك ذاته ام لا قلنا انما صح ذلك لان مفهوم
المحركية غير مفهوم المتحركية وكيف لا نقول ذلك والمحركية امر مفهومه ان يفعل والمتحركية
من مقولة ان ينفعل فلما اختلف المفهومان صح منا ان نشك في
انهما هل يجتمعان في الذات الواحدة ام لا فاما في هذه المسئلة فالنزاع
انما وقع في انه هل مفهوم العاقلية والمعقولية امر واحد لا في انهما
مع كونهما وصفين متغايرين هل يجتمعان في ذات واحدة ام لا فاين
احدهما من الاخر قوله الماهية جزء من الشخص فتكون مغايرة له قلنا
هذا العذر هب انه استمر في علم الشخص بماهيته فكيف يستمر في علمه
بذاته المعينة وعلى ان فيه اعترافا بان العلم ليس هو نفس الماهية
بل هو اضافة مخصوصة بين الماهية وبين ذلك الشخص حاصلة بينهما
بعد تحقق ذلك الشخص واما القسم الثاني وهو ان يكون علم الشي بذاته
زايدا على ذاته فذلك الزايد اما ان يكون صورته مساوية لماهية ذلك
الشي ولا يكون والاول باطل لانه يلزم اجتماع المثلين ولانه ليس حلول
احدهما في الاخر باولى من العكس فثبت الثاني وذلك يقتضي القطع بانه
ليس علم الشي بذاته عبارة عن نفس ذاته او عن حصول صورة مساوية
لذاته في ذاته وهو المطلوب واما بيان ان الادراكات الخيالية ليست
عبارة عن مجرد حصول هذه الصور الخيالية في الخيال لانها عندهم حال
ما تكون موجودة في الخيال لا يكون مشعورا بها بل انما يحصل الشعور
بها اذا طالعها الحس المشترك فوجب ان لا يكون ادراك هذه الصور
نفس حصولها لا يقال الخيال انما لم يدركها لانه ليس من القوى المدركة
لانا نقول لما صدق على الخيال انه متمثل بهذه الصور وكذب عليه
كونه مدركا لها قلنا ان الادراك ليس نفس التمثل وهكذا الكلام في
ادراك الوهم بعينه واما بيان ان الابصار ليس عبارة عن مجرد الشبح
المنطبع لان ابن سينا ذكر في الشفا ان الاشباح تنطبع في الجليديتين مع
ان الابصار لا تحصل هنالك بل عند ملتقى العصبتين وذلك يدل على
ان الابصار ليس نفس انطباع ذلك الشبح فقد ثبت بهذه الوجوه ان

الادراك ليس عبارة عن نفس الانطباع بل الحق انه حالة نسبية
اضافية فانا نعلم بالبديهة انا اذا ابصرنا زيدا فان لقوتنا الباصرة
نسبة حاصلة اليه وان الذي يقال من ان المبصر ليس هو زيد الموجود
في الخارج بل هو غير مبصر اصلا وانما المبصر مثاله وشبحه فانه تشكيك
في اجلاء العلوم الضرورية واقواها ولنتكلم الآن في ابطال قوله
من يقول انه امر عدمي **المسئلة الرابعة** في ان الادراك والشعور والعلم
يستحيل ان يكون امرا عدميا يدل عليه امران الاول وهو انا ندرك
التفرقة بين كوننا عالمين ومبصرين وسامعين وبين سائر احوالنا
النفسانية والعدم الصرف لا يكون كذلك الثاني وهو ان العلم لو كان
امرا عدميا لما كان عبارة عن اي عدم كان فان عدم الفيل والمثلث
والحجر لا يكون علما بل لا بد وان يقال انه عبارة عن عدم الجهل ثم ان
الجهل ان اريد به الاعتقاد الغير المطابق لم يلزم من عدمه العلم لان
الحي قد يكون خاليا عنهما وان اريد به كون الشخص غير عالم بالشيء كان
ذلك امرا عدميا فالعلم الذي جعل عبارة عن عدمه كان عدما للعدم
فيكون امرا ثبوتيا واعلم ان البحث من احكام العلوم فيه كثرة وقد
استقصيناها في كتبنا الا ان القدر الذي نحتاج اليه في هذا الموضع
هذا القدر ولننتقل الآن الى المقصود **المسئلة الخامسة** في اقامة
الدلالة على ان الله سبحانه عالم لنا فيه مسلكان الاول انه تعالى فعل
افعالا محكمة وكل من كان كذلك كان عالما فالله تعالى عالم اما المقدمة
الاولى فهي ظاهرة لا سيما عند تامل ما في اعضاء الحيوانات من المنافع
العجيبة المذكورة في كتب التشريح واما المقدمة الثانية فالعقلاء ادعوا
الضرورة فيها وزعموا ان من راى خطا منظوما فانه يضطر الى العلم
بكون ذلك الكاتب عالما مع انه لا نسبة لما في ذلك الخط من الاحكام
والاتقان الى ما في اقل شيء من افعال الله تعالى فاذا كان العلم الضروري
حاصلا هناك فههنا اولى فان قيل ما المعنى بالاحكام لننظر ان افعال
الله تعالى هل هي محكمة ام لا فان الاحكام قد يراد به ايقاع الفعل مطابقا
لما حصلت المواضعة على تحسينه مثل ان الناس لما اتفقوا على ايجاد رقوم
مخصوصة ادلة على الكلام وكل من اتى بتلك الرقوم مطابقا لما تواضعوا
على تحسينه كان محكما في افعاله ولو انهم اتفقوا على تحسين نوع آخر من الرقوم

لكان المحكم هو الآتي بالنوع الثاني لا الاول وقد يراد به ايقاع الفعل
مطابقا للمنفعة واذا ثبت ذلك فنقول ان فسرتم احكام افعال الله تعالى
بالوجه الاول امتنع الاستدلال به على العالمية لان الاحكام بذلك
المعنى لا يتحقق الا بعد المواضعة وافعال الله تعالى مبتدأة فلا تكون محكمة
بذلك التفسير وان فسرتم الاحكام بالوجه الثاني فنقول اما ان تعتبروا
كونه مطابقا للمنفعة من جميع الوجوه او تكتفوا بكونه مطابقا للمنفعة
من بعض الوجوه فان كان الاول فلا نسلم ان افعال الله تعالى محكمة بهذا
المعنى ولا ينفعكم بيان كونها مطابقة للمنفعة من الوجوه التي عددتموها
بل لا بد من بيان انها من جميع جهاتها مطابقة للمنفعة ومعلوم ان دعوى
ذلك مكابرة فضلا عن تصحيحه بالحجة وان كان الثاني كان حاصله
ان الفعل المطابق للمنفعة من بعض الوجوه يدل على كون فاعله عالما
والمعنى بكونه مطابقا للمنفعة انه بحيث يمكن ان ينتفع به منتفع فيرجع
حاصل الكلام الى ان كل فعل وقع على وجه يمكن ان ينتفع به منتفع
فانه يدل على كون فاعله عالما ومعلوم ان ذلك باطل فانه لا اثر يصدر
عن مؤثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع ما باعتبار ما سواء كان ذلك
الفعل صادرا عن العالم او الجاهل او عما لا يكون له شعور بما يصدر
عنه مثل الاحراق الصادر عن النار والتبريد الصادر عن الماء هذا اذا
فسرتم الاحكام باحد التفسيرين المذكورين فان فسرتم الاحكام بمعنى
ثالث فاذكروه لننظر في صحته وفساده ثم ان سلمنا ان افعاله محكمة
لكن لم قلتم ان المؤثر فيها لا بد وان يكون له شعور فضلا عن ان
يدعي انه يجب ان يكون عالما واما دعوى الضرورة فغير مستقيمة
من وجوه الاول ان جمهور الفلاسفة والاطباء اتفقوا على اسناد
تكون اعضاء الحيوانات وترتيبها الى قوة جسمانية عديمة الشعور و
الادراك يسمونها بالقوة المصورة ولو كان فساد ذلك معلوما بالضرورة
لامتنع اتفاقهم عليه فبطل دعوى الضرورة الثاني وهو ان الرجل
الماهر في الكتابة لو اخذ يتفكر عند كتبه كل حرف في كيفية كتبته تشوش
الامر عليه ولم يقدر على الكتابة الجيدة واذا ترك ذلك التفكر واسترسل
على مقتضى طبعه امكنه ان يكتب كما ينبغي وبالجملة فمهما لم تكن الملكة
النفسانية حاصلة لم يكن الفعل حسنا ومهما حصلت هذه الملكة كان

الفعل حسنا جدا وان لم يكن العلم بكيفية تلك الافعال على سبيل
التفصيل حاصلا فعلمنا ان الفعل المحكم لا يتوقف على الشعور بل لو
قيل ان الشعور التفصيلي مضر فيه كان له وجه كما قررناه الثالث
المعارضة وذلك لان الله تعالى لما رتب اعضا الحيوان على الوجه
المخصوص فلا يخلو اما ان يكون الجسم الذي جعله قلبا كان مساويا
لسائر الاجسام في قبول صفة القلبية او لا يكون فان كان مساويا
فحينئذ يكون تخصيصه ذلك الجسم بالقلبية والجسم الاخر بالدماغية
تخصيصا من غير مخصص واذا جاز ذلك فلم لا يجوز اسناد هذه التكوينات
الى موثر غير عالم مع انه يكون نسبته الى جميع الاجسام وجميع التاثيرات
نسبة واحدة واما ان كان الجسم الذي صار قلبا له خصوصية لاجلها
خصه الفاعل بالصورة القلبية دون سائر الاجسام فاذا جاز ذلك
فلم لا يجوز ان يقال المؤثر غير عالم وانه انما صار ذلك الجسم قلبا دون
سائر الاجسام لا لتخصيص من جانب المؤثر بل لاستعداد خاص من جانب
القابل ثم ان سلمنا انه لا بد وان يكون لموجد الافعال المحكمة شعور بها
فلم قلتم انه لا بد وان يكون عالما بها ولم لا يجوز ان يكون ظانا او
يكون مبختا فان الفعل المحكم كما يصدر عن العالم فقد يصدر عن الظان
وعن المبخت لا يقال افعال الظان لا تكون دايما محكمة بل قد يخطي وقد
يصيب واما افعال الله تعالى فهي محكمة دايما لانا نقول لا نسلم ان افعال
الظان لا يمكن ان تكون محكمة دايما وذلك لان الظن لما كفى في كون
الفعل محكما مرة واحدة وجب ان يكفي في ذلك ابدا لان حكم الشي حكم
مثله ثم ان سلمنا ان فعل الظان كذلك ولكن لا نسلم ان افعال الله
تعالى محكمة دايما وذلك لان افعال الله تعالى منها ما لم يتكرر مثل
خلق السموات والارضين والكواكب ومنها ما تكررت مثل خلق الحيوانات
والنبات اما الاول فلا دلالة على العلم لتسليمكم امكان صدور الفعل
المحكم عن الظان مرة واحدة هذا ان سلمنا لكم احكام خلقة السموات
والارض مع ان فيه بحثا فانا لم نعلم بالضرورة ان الشمس لو كانت
على مقدار اصغر او اكبر او اشد انارة او اقل او كانت في موضع اخر
من الفلك فانها لا تكون ادخل في مطابقة المنفعة مما هي عليه الان
وكذلك القول في جميع الكواكب لا سيما على قول اكثر المتكلمين فانهم

لا يسندون الى الكواكب شيئا من الحوادث الارضية بل يسندونها الى
قدرة الله تعالى واذا كان كذلك لم يتحقق في الافلاك والكواكب مطابقة
المنفعة واما الثاني فلا يمكنكم دعوى الاحكام في كل ذلك الاشخاص
المتكررة لما نشاهد في الاشخاص من الصور القبيحة والعلل المنكرة المنفرة
والاخلاق المشوشة والشمايل المشوهة بل نرى الدنيا طافحة بالشرور
والافات فكيف يمكن ان يقال ان هذه الامور المنكرة كلها محكمة ثم ان
سلمنا ان هذه الافعال المحكمة تدل على علم الفاعل ولكن لم لا يجوز
ان يقال ان هنا موجودا واجبا الوجود لذاته ثم انه اوجد لذاته
موجودا عالما ثم ذلك الموجود هو الذي خلق العالم او هو الذي جعله
محكما بعد ان صدر عن الاول غير محكم ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على كون الله تعالى عالما لكن ههنا شبه توهم نقيض ذلك وهي اربعة
الاولى انه تعالى لو علم شيا لكان علمه بذلك الشي اما ان يكون عين
ذاته او لا يكون والاول باطل والا لكان اثبات ذاته مع نفي كونه
عالما جاريا مجرى اثبات ذاته مع نفي ذاته ولكان الدليل على اثبات
ذاته دليلا على كونه عالما وذلك باطل ولان كونه عالما امر نسبي
بالاضافة الى المعلوم والنسب تابعة في الوجود والذهن للغير وذاته
تعالى غير تابعة للغير فعلمه يكون زايدا على ذاته وهو ايضا محال
من وجوه ثلاثة الاول ان كل ما كان صفة للشي كان محتاجا الى ذلك
الشي والمحتاج الى الغير ممكن لذاته والممكن لذاته محتاج الى ما يقتضي
وجوده فيكون المقتضي لوجود علم الله تعالى هو ذات الله تعالى و
الموصوف به ايضا هو ذاته فيكون ذاته الاحدية الحقيقية مؤثرة
في تلك الصفة وقابلة لها وذلك محال لان نسبة القابل الى المقبول
بالامكان ونسبة الاثر الى الموثر بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون
بالامكان والوجوب الثاني انه ليس المعقول من اختصاص الصفة
بالموصوف احتياجها اليه في وجودها لان العالم محتاج الى الباري
تعالى وليس صفة له وسواد الجسم او بياضه صفة له وليس معلولا له
بل المعقول من اختصاص الصفة بالموصوف حصولها في الجهة تبعا
لحصول محلها فيها فانا لو لم نعتبر ذلك لم يكن اتصاف احدهما بالاخر
اولى من العكس فلو كان الباري موصوفا بالعلم لزم ان يكون لذاته

حصول فی الحیز والجهة وذلک محال علی الله تعالی الثالث ان ذلک
العلم اما ان یکون من صفات الکمال او لا یکون فان کان لزم احتیاج
ذات الباری فی ذلک الکمال الی ذلک العلم الذی هو غیره فیکون محتاجا
وذلک علی الله تعالی محال وان لم یکن من صفات الکمال کان ایضا
علی الله تعالی محالا الشبهة الثانیة ان العلم بالشی حالة نسبیة بین العالم
والمعلوم فتلک الحالة اما ان یکون لها وجود فی الاعیان او لا یکون
فان لم یکن لم یکن الشی فی نفسه عالما وان کان فمن المعلوم ان وجود
النسبة متوقف علی وجود کلا الامرین اللذین ینتسب احدهما الی الاخر
فیجب ان یتوقف ثبوت علم الله تعالی بالاشیا علی ثبوت تلک الاشیا
وذلک باطل باتفاق اصحاب الملل ولان علمه بالاشیا لما کان موقوفا
علی ثبوتها وثبوت الاشیا یتوقف علی ایجاده لها علی ما مر فوجب ان
لا یتوقف ایجاده لها علی علمه بها لامتناع الدور وحینئذ لا یکون صدور
الفعل المحکم عن الفاعل دلیلا علی کونه عالما لا یقال الاشیا وان کانت
معدومة فی الخارج فانه یحصل فی ذات الباری صور مطابقة لها
فی ماهیاتها وتکون النسبة المسماة بالعلم حاصلة بین ذاته وبین
تلک الامور لانا نقول قد بینا فساد القول بالانطباع وبتقدیر تسلیمه
فانه لا یمکن اثباته فی حق الباری تعالی لانه یلزم منه وقوع الکثرة فی
ذاته تعالی وانه محال الشبهة الثالثة انه لو علم شیا وجب ان یعلم
کونه عالما بذلک الشی واللازم محال فالملزوم مثله بیان الشرطیة
ان کل من علم شیا فانه لا یستحیل ان یعلم کونه عالما بذلک الشی والعلم
به ضروری والصحة فی حق الباری تعالی یلازمه الوجوب لامتناع التغیر
علیه بیان امتناع اللازم ما سیاتی فی المسئلة التی بعد ذلک وحینئذ
تتم الشبهة الشبهة الرابعة لو علم شیا لعلم ذاته والتالی محال فالمقدم
مثله بیان الشرطیة انا نعلم بالضرورة ان کل من علم شیا فانه لا یستحیل
ان یعلم کونه عالما بذلک الشی ویدخل فی ذلک علمه بذاته بیان امتناع
التالی ان العلم امر نسبی اضافی والنسب لا تعقل الا بین امرین فالشی
الواحد یستحیل ان یکون منتسبا الی نفسه وایضا فالعلم عبارة عن حصول
صورة المعلوم فی العالم فتلک الصورة ان کانت مغایرة لذات الله تعالی
لزم اجتماع المثلین وهو محال ولانه لیس احدهما بالحالیة والاخری

بالمحلیة اولی من العکس وان کانت نفس ذات الله تعالی فهو محال والا
لم یبق الفرق بین قولنا انه ذات وبین قولنا انه عالم وفساده معلوم
بالضرورة ومن المخالفین من قدح فی علمه بالجزئیات وبنی علیه القدح
فی دلیل الاحکام ولهم فی ذلک شبهتان الاولی انه تعالی اذا علم من
زید انه لیس فی الدار عند ما لا یکون فیها فاذا دخل فی الدار فاما
ان یبقی علمه بانه لیس فیها او لا یبقی فان بقی کان ذلک العلم جهلا
والجهل علی الله تعالی محال وان لم یبق فقد تغیر علمه وانه محال لا یقال
لم لا یجوز ان یکون العلم بان زیدا لیس فی الدار هو بعینه یکون علما
بکونه فی الدار عند کونه فیها وعلی هذا التقدیر لا یلزم التغیر ثم ان
سلمنا التغیر لکن لم لا یجوز ان یقال انه یتجدد التعلقات بحسب تجدد
المعلومات لانا نقول اما الاول فهو باطل من وجوه اربعة احدها
ان من علم ان زیدا فی الدار ضحوة النهار ثم جاءت الضحوة ولم یکن ذلک
الشخص عالما بمجی الضحوة فانه لا یعلم ان زیدا دخل الدار ولو کان علمه
بانه سیدخل الدار وقت الضحوة هو بعینه العلم بدخوله فیها عند حضور
الضحوة لحصل العلم فی هذه الصورة لا محالة الثانی ان اعتقاد ان الشی
حاضر قبل حضوره جهل واعتقاد انه غیر حاضر الآن مع انه سیحضر بعد
ذلک عند حضوره جهل ولما کان کذلک وجب ان یکون احدهما مخالفا
للآخر فی الحقیقة ومع المخالفة فی الحقیقة یستحیل ان یکون احدهما
عین الآخر الثالث ان العلم مطابق للمعلوم وعدم الشی مغایر لوجوده
فوجب ان یکون العلم المطابق لاحدهما مغایرا للعلم المطابق للآخر لاستحالة
کون العلم الواحد مطابقا لمعلومین مختلفین الرابع وهو ان الحقیقة
الحاصلة فی الحال یستحیل توقف حصولها علی شرط غیر حاصل فی الحال
فاذا قلنا العلم بان الشی سیوجد علم بوجوده اذا وجد فقد وقفنا
کون ذلک العلم علما بوجود ذلک المعلوم علی دخول ذلک المعلوم
فی الوجود فلو لم یکن کونه عالما بوجوده امرا متجددا بل هو عین ما
هو حاصل فی الحال لاستحال توقیف حصوله علی شرط سیتجدد بعد ذلک
ولما کان ذلک التوقف معتبرا علمنا ان ذلک العلم متجدد واما السؤال
الثانی فباطل ایضا من وجهین الاول وهو ان العلم بان زیدا لیس فی
الدار اما ان یزول عند دخول زید فی الدار او لا یزول فان لم یزل

تحقق الجهل لان اعتقاده انه ليس في الدار مع انه فيها جهل وان زال
فلا يخلو اما ان يكون ذلك التعلق الزايل قديما او حادثا فان كان
قديما لزم عدم القديم وهو باطل بالدليل الذي مر في مسئلة الحدوث
وان كان حادثا فاما ان يكون مسبوقا بتعلق اخر او لا يكون فان كان
الاول فالكلام في ذلك التعلق كالكلام في التعلق الاول ويلزم ان
يكون كل تعلق حادث مسبوقا بتعلق حادث اخر وهو محال لاستحالة القول
بحوادث لا اول لها وان كان الثاني لزم ان يقال البارى تعالى قبل حدوث
ذلك التعلق ما كان عالما بشي اصلا وكل ذلك باطل الثاني وهو ان
ذاته تعالى يمتنع خلوها عن وجود ذلك التعلق وعدمه فاما ان يكفي في
وجود ذلك التعلق ذاته او لا يكفي فان كفى لزم دوام وجود ذلك التعلق
او دوام عدمه لدوام ذاته وان لم يكف فحينئذ يكون ذاته موقوفة
على ان يحصل له احد الامرين اعني وجود ذلك التعلق او عدمه و
وجود ذلك التعلق وعدمه موقوف على وجود شي اخر او عدمه فيكون
ذاته محتاجة الى حضور شي اخر وعدمه والمحتاج الى الغير ممكن فيكون
ذاته ممكنة الوجود وهو محال **الشبهة الثانية** لو كان عالما بالجزئيات
لكان جسما واللازم محال فالملزوم مثله بيان الشرطية انه تعالى
لو كان عالما بالجزئيات لكان اذا علم مثلا مربعا مجنحا بمربعين متساويين
مع ان ذلك المربع غير داخل في الوجود فلا بد وان يكون لذلك المربع
وجود ذهني على ما ثبت ان ادراك المعدوم ما لا يكون الا عند انطباع
حقايقها في المدرك ولا بد وان يتميز موضع احد المربعين عن موضع
المربع الاخر على ما بيناه حيث بينا ان الحامل للصور الخيالية لا بد وان
يكون جسما فثبت انه تعالى لو كان مدركا للجزئيات لكان جسما واما امتناع
الثاني فهو متفق عليه بين المحصلين وسياتي البراهين عليه فوجب امتناع
الملزوم والجواب قوله ما الذي يعني بالاحكام قلنا نعني به كون
الشي مطابقا للمنفعة المطلوبة منه مثلا المنفعة المطلوبة من السكين
القطع فاذا كان السكين مفيدا لكمال هذا المطلوب كان ذلك السكين
محكما في كونه سكينا **قوله** لم لا يجوز ان يكون المؤثر عديم الشعور **قلنا**
هذا باطل بضرورة العقل لان كل عاقل اذا راى خطا مستقيما مضطر
الى العلم بان المؤثر فيه كان ذا شعور وادراك **قوله** الفلاسفة استدلوا

عجائب خلقة بدن الانسان الى القوة المصورة **قلنا** انكار الضرورة
على الجمع القليل جائز واكثر افاضل الاطباء اتفقوا على دلالة ذلك
على حكمة الصانع تعالى ومن اراد ذلك فعليه بكتاب المنافع لجالينوس
وبكتاب ادا ابقراط وافلاطون حتى يعرف اتفاقهم ان ذلك دليل
على حكمة الصانع **قوله** الاستاد الماهر في الكتابة اذا اخذ يروي في
كتبته حرفا حرفا تشوش الامر عليه **قلنا** هذا هو الذي استدل به
اصحابنا على ان موجد افعال العباد هو الله تعالى فهو غير لازم علينا **قوله**
لماذا صار بعض الاجسام قلبا وبعضها دماغا **قلنا** قد اجبنا عن هذا
السؤال فيما مر **قوله** لم لا يجوز ان يكون الفاعل ظانا او مبختا **قلنا**
لانا نعلم بالضرورة ان الظان لا يمكنه فعل الافعال الكثيرة على وجه
الاحكام وكل ما يورد عليه من الشكوك فهو قدح في البديهي فلا يستحق
الجواب **قوله** افعال الله تعالى منها ما لم يتكرر ومنها ما تكرر والقسم الاول
لا يدل احكامه على علم الفاعل والثاني لم يوجد فيه الاحكام **قلنا** لا نسلم
ان القسم الثاني لم يوجد فيه الاحكام لانا فسرنا الاحكام بمطابقة المنفعة
المطلوبة منه من حيث هو هو ولا شك ان ذلك حاصل في اعضاء بدن الحيوان
بل قد يوجد فيها انواع من الخلل ولكن ذلك لا يدل على الجهل لان العالم
يمكنه ان يفعل فعلا غير محكم لكن غير العالم لا يمكنه ان يفعل الفعل المحكم
والعلم به ضروري **قوله** في الشبهة الاولى علمه بالاشياء اما ان يكون نفس
ذاته او زايدا عليها **قلنا** انه زايد على ذاته وذلك الزايد من مقتضيات
ذاته **قوله** الشي الواحد لا يكون قابلا ومؤثرا معا **قلنا** سياتي في باب
الصفات ابطال ذلك **قوله** المعنى بقيام المعنى بالذات حصوله في الحيز
تبعا لحصول الذات **قلنا** قد مر ابطال ذلك **قوله** العلم اما ان يكون كمالا
او لا يكون **قلنا** قد ذكرنا غير مرة ان الكلام المبني على الكمال والحسن كلام
غير برهاني بل هو اقناعي وعظي وايضا نقول انه صفة كمال **قوله** فيلزم
ان لا يكون ذات الله تعالى من حيث هي هي كاملة **قلنا** ان عنيت بذلك
ان ذات الله تعالى اذا نظر اليها بدون هذه الصفة لم يكن المنظور اليه
موصوفا بهذا النوع من صفات الكمال فالامر كذلك لكن لا يلزم منه المحال
وان عنيت به ان ذات الله تعالى تكون خالية عن صفة الكمال فذلك غير
لازم اصلا وان عنيت به شيئا اخر فاذكروه لنتكلم عليه **قوله** في الشبهة

الثانية العلم بالمعدوم لا يحصل الا بعد ان يصير ذلك المعدوم موجودا
قلنا لا نسلم والدليل عليه انه يمكننا ان نتصور امورا ونحكم بامور على
امور وان كانت تلك الامور معدومة فاذا جاز ذلك في حقنا فلم لا
يجوز في حق الله تعالى **قوله** في الشبهة الثالثة لو كان تعالى يعلم شيا لكان
يعلم كونه عالما بذلك الشي قلنا هذا مسلم **قوله** لكن ذلك محال على ما سياتي
في مسئلة كونه تعالى عالما بكل المعلومات قلنا وسياتي الجواب عنها هناك
قوله في الشبهة الرابعة لو علم شيا لعلم ذاته قلنا هذا مسلم **قوله** لكن
علمه بذاته محال قلنا هذا ممنوع والوجوه التي ذكروها منقوضة بعلمنا
بذواتنا **المسئلة الثانية** في بيان انه تعالى عالم وذلك ان نقول قد ثبت
انه تعالى قادر والقادر هو الذي يفعل بحسب القصد والاختيار والقصد
الى ايجاد الشي لا يتاتى الا بعد تصور تلك الحقايق فلا بد وان يكون
الباري تعالى متصورا لحقايق الاشيا ثم التصور لا يعقل ان يكون جهلا
او ظنا لان الجهل والظن انما يكون اذا كان الحكم غير مطابق للمحكوم
عليه او كان يجوز ان لا يكون مطابقا والتصور ليس فيه حكم اصلا
فيستحيل ان يكون جهلا او ظنا واذا ثبت انه تعالى عالم بحقايق الاشيا
على سبيل التصور وتلك الحقايق لما هي هي يقتضي ان يكون لها لوازم
وتصور حقيقة الملزوم وحقيقة اللازم تقتضي لذاتها التصديق بثبوت
احدهما للاخر فلا بد وان يكون ذلك التصديق حاصلا في حق الباري تعالى
فثبت انه تعالى عالم تصورا وتصديقا **المسئلة السادسة** في تزييف طرق
الفلاسفة في اثبات كونه عالما ولهم في ذلك طريقان فتارة يثبتون
اولا انه تعالى يجب ان يكون عالما بغيره ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما
بغيره كونه عالما بذاته وتارة يقلبون الامر فيثبتون انه تعالى يجب ان
يكون عالما بذاته ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بذاته كونه عالما
لغيره اما الطريق الاول فهو المذكور في كتاب الاشارات وتحريره ان
يقال الباري تعالى ان لم يمتنع عليه ان يعقل غيره لم يمتنع عليه ان يعقل
ذاته لكنه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فوجب ان لا يمتنع عليه ان يعقل
ذاته بيان الشرطية ان كل من يعقل شيا فانه يمكنه ان يعقل من نفسه
انه عقل ذلك الشي وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته فكل من
عقل شيا فانه يمكنه ان يعقل ذاته اما الصغرى فبديهية واما الكبرى

فلان علم الشي بكونه عالما لشي ذا لم يكن ممتنعا لم يلزم من فرض وجوده
محال فليفرض حاصلا والمعنى بقولنا انه علم كونه عالما بشي انه علم ان
ذاته موصوفة بانها عالمة بشي وكل من علم اتصاف شي بشي فلا بد وان
يكون عالما بالصفة والموصوف معا لان التصديق مسبوق بالتصور فاذا
كل من علم كونه عالما بشي يجب ان يكون عالما بذاته فاذا كل من لا يمتنع ان
يعلم كونه عالما بشي وجب ان لا يمتنع كونه عالما بذاته فقد ظهر صدق
الشرطية واما بيان صدق المقدم فهو ان الباري تعالى موجود قايم بنفسه
مجرد اي ليس بجسم ولا بجسماني وكل موجود قايم بنفسه مجرد فانه
يمكنه ان يعقل غيره اما الصغرى فسياتي بيانها في باب ما يستحيل على الله
تعالى واما الكبرى فلان كل ماهية مجردة فانها يصح ان تكون معقولة
وكل ما صح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما
صح ان يعقل مع غيره صح ان يقارن ماهيته ماهية غيره بنا على ان تعقل
الاشيا يستدعي حصول ماهياتها في العاقل فاذن كل ماهية مجردة فانه
لا يمتنع ان يقارنها ماهية اخرى فتكون تلك الماهية بحيث يصح ان
يقارنها ماهية اخرى اما ان يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل
او لا يتوقف والاول محال لان حصولها في ذلك الجوهر عبارة عن
مقارنتها لذلك الجوهر فلو توقفت صحة مقارنتها لغيرها على حصولها
في ذلك الجوهر مع ان ذلك الحلول هو نفس المقارنة لكانت صحة
المقارنة موقوفة على وجود المقارنة وهذا محال لان وجود الشي متاخر
عن صحة وجوده لا ان صحة وجوده متاخرة عن وجوده فثبت ان صحة
مقارنة غير تلك الماهية المجردة لتلك الماهية المجردة لا تتوقف على
انطباع تلك الماهية المجردة في ذلك الجوهر العاقل فاذن تلك الماهية
المجردة سوا وجدت في العقل وفي الخارج فانه يصح ان يقارنها غيرها
ولا معنى للتعقل الا مقارنة ماهية مجردة لماهية مجردة فثبت ان كل
ماهية موجودة في الخارج فانه يمكن ان يقارنها ساير الماهيات فثبت
ان كل مجرد فانه يمكن ان يعقل غيره والباري تعالى كذلك فاذن يمكنه
ان يعقل غيره وكل ما كان ممكنا في حقه كان واجبا لاستحالة حاجته
الى الغير فاذن الباري تعالى يجب ان يعقل غيره وذاته وهو المطلوب
الاعتراض ان نقول لا نسلم قولكم ان كل من يعقل من نفسه انه يعقل غيره

فانه يجب ان يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحاً مقطوعاً به لكنه
لا يستمر على مذهبكم الا ترى انه يمكننا ان نقول لزيد انه انسان و
انه ليس بفرس ثم ليس ههنا شيء واحد يكون مدركاً لهذا الانسان
والانسان لان عندكم المدرك لهذا الانسان القوى الجسمانية والمدرك
للانسان النفس ويستحيل ان يدرك القوى الجسمانية الانسان و
ان يدرك النفس هذا الانسان واذا كان كذلك ثبت ان الحاكم بشيء
على شيء يجب ان يكون مدركاً لهما جميعاً واذا لم يجب ذلك فلم لا يجوز
ان يكون الحاكم على نفسه بكونه عالماً بكذا غير عالم بنفسه ثم ان
سلمنا ذلك فلم قلتم ان كل مجرد فانه يمكنه ان يعقل غيره قوله كل
ماهية مجردة فانها يصح ان تكون معقولة قلنا ليست هذه المقدمة
من المقدمات الاولية فلا بد من تصحيحها بالبرهان وانتم ما فعلتم ذلك
بل نزيد ونقول حقيقة الباري غير معقولة للبشر وكذلك حقايق المفارقات
وكذا حقايق القوى البسيطة الفعالة والمنفعلة غير معقولة لنا بل
المعقول لنا من هذه الامور لوازمها السلبية او الاضافية واذا
كان اعتمادنا في صحة ان يعلم الله تعالى غيره على صحة ان يقارن ذات الله
تعالى غيره واعتمادنا في ذلك على انا نعقل ذات الله تعالى مع ساير
الماهيات لم يستمر هذا الكلام مع القول بانا لا نعقل حقيقة ذات الله
تعالى ثم ان سلمنا ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان تكون معقولة
فلم قلتم ان كل ما يصح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا
مع غيره فلعل من المجردات ما اذا عقلت لا يصح ان يعقل معها غيرها
وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء و
العلم بغيره لا يجتمعان ثم ان سلمنا انه يصح ان يعقل المجرد مع غيره لكن
لا نسلم انه يصح تعقله مع تعقل كل ما عداه حتى يمكن ان يبنى عليه
ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل ما عداه فليس هذا المقام ببديهي
ولا استقرا وان استقصى فيه لا يفيد اليقين فلا بد من الدلالة القاطعة
ثم ان سلمنا ان كل ماهية مجردة فانها يمكن ان تكون معقولة مع كل
ما عداها لكن لم قلتم انه متى صح ذلك صح ان يكون ماهيتها مقارنة
لماهية غيرها بلى لو ثبت ان العلم بالشيء يستدعي حصول ماهيته في العالم
لكان ذلك لازما لكن الكلام فيه ما مر في المسئلة الثانية ثم ان سلمنا

ان كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان يقارنها ساير الماهيات فلم قلتم
ان صحة هذه المقارنة حاصلة لها عند كونها في الخارج ولم لا يجوز
ان يقال شرط هذه الصحة حلولها في النفس ويقال ان وجودها
في الخارج يكون مانعا من ذلك قوله لو توقفت صحة هذه المقارنة
على حصولها في النفس مع ان حصولها في النفس عبارة عن مقارنتها
للنفس لزم تاخر الصحة عن الوجود وانه محال قلنا هذه مغالطة
وبيانه وهو ان مقارنة الشيء لغيره على اقسام ثلاثة احدها مقارنة
الحال للمحل وثانيها مقارنة المحل للحال وثالثها مقارنة الحالين في محل
واحد واذا عرفت ذلك فنقول انا لما عقلنا شيئين عرفنا بذلك
انه يصح على ذينك المعقولين ان يتقارنا مقارنة حالين في محل واحد
واذا راينا شيئا حل في محل عرفنا بذلك انه يصح على ذلك الحال ان
يقارن غيره مقارنة الحال للمحل وعرفنا انه يصح ايضا على ذلك المحل
ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال وهذه الانواع الثلاثة من المقارنة
كانها انواع مختلفة تحت جنس واحد وهو اصل المقارنة ثم انه لا
شك ان الشيء الذي يصح عليه نوع من جنس فانه لا يجب ان يصح
عليه ساير الانواع من ذلك الجنس وكيف لا نقول ذلك والعرض
يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس والاقسام [illegible]
من الجوهر يصح عليها ان تقارن غيرها مقارنة المحل للحال من غير عكس
واذا عرفت ذلك فنقول لما ثبت بالحجة ان التعقل يستدعي حصول ماهية
المعقول في العاقل فاذا عقلنا شيئين علمنا ان الماهيتين المعقولتين
تقارنتا في ذلك الجوهر مقارنة حالين في محل واحد فاذا اردنا ان
نبين ان صحة هذا النوع من المقارنة لا تتوقف على كون الماهية
موجودة في العقل لم يكفنا في هذا قولنا ان صحة مقارنتها للجوهر
العاقل لا يتوقف على حصولها فيه لان مقارنتها لمحلها مخالفة لمقارنتها
لما حل في محلها فلا يلزم من عدم توقف النوع الاول من المقارنة على
حصول الصورة في الجوهر العاقل عدم توقف النوع الثاني عليه
ثم بتقدير ان يثبت ان صحة مقارنتها مع ما يحل في محلها لا يتوقف
على حلولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم من ذلك صحة النوع الثالث
من المقارنة اعني مقارنة المحل للحال ومعلوم انه انما يعقل غيره اذا

كان هو مقارنا لذلك الغير مقارنة المحل للحال فقد تلخص ان الكلام
المذكور في هذا المقام مغالطة صرفة ثم ان سلمنا ان هذه الانواع
الثلاثة من المقارنة متساوية في تمام الماهية ولكن لا يلزم من
صحة حكم على ماهية عند كونها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند
كونها خارجية فان الانسان الذهني حال في المحل محتاج الى الموضوع
والانسان الخارجي يستحيل ان يكون كذلك والانسان الخارجي قائم
بذاته حساس متحرك بالارادة محسوس بالحواس الخمسة والانسان الذهني
ليس كذلك فعلمنا انه ليس كل ما صح على ماهية حال كونها ذهنية وجب
ان يصح عليها ذلك حال كونها خارجية فلا يلزم من صحة كون الماهية
الذهنية مقارنة للمعقولات صحة كون الماهية الخارجية مقارنة لها
ثم ان سلمنا انه لا يمتنع ذلك نظرا الى الماهية ونظرا الى الوجود لكن
لا شك ان الماهية الذهنية مفارقة بالتشخص للماهية الخارجية فلم لا
يجوز ان يكون التشخص شرطا في احد الطرفين لتلك المقارنة او مانعا منه
في الطرف الاخر ثم ان سلمنا ان ذلك غير مانع منه لكن لم لا يجوز ان
يكون تلك الماهية حال كونها خارجية يلزمها لازم يمنع من ذلك كما
ان الحيوانية في الانسان لاجل كونها مساوية للحيوانية التي في الفرس
لا بد وان تكون مستعدة لقبول فصل الفرس الا ان فصله اللازم له
في وجوده وهو الناطق صار مانعا من ذلك فكذلك ههنا لا يقال لا
مانع من التعقل الا المادة فاذا لم تكن المادة حاصلة في حق المجرد لم يكن
المانع حاصلا لانا نقول لا نسلم انه لا مانع الا المادة وما الدليل
عليه ثم ان سلمنا ان كل مجرد فانه يصح ان يقارنه سائر المجردات
على الاطلاق لكن لم قلتم انه متى صح ذلك لزم صحة كون المجرد عالما
بما عداه بلى لو ثبت ان العلم هو نفس هذه المقارنة لكان المقصود
حاصلا ولكن الفلاسفة ما اتوا في تصحيح هذا المقام بخيال فضلا
عن برهان ونحن قد بينا بالبراهين القاطعة فساد ذلك فبطل ذلك
ثم ان سلمنا انه يصح ان يعلم غيره فلم قلتم انه يجب ذلك قوله كل ما كان
ممكنا في حقه فلا بد وان يكون واجبا قلنا لا نسلم والكلام عليه مر
في مسئلة الحدوث الطريق الثاني لهم في المسئلة قالوا الباري يعقل ذاته
ومتى كان كذلك وجب ان يعقل غيره بيان الاول انه تعالى مجرد عن المادة

اي ليس بجسم ولا بجسماني وكل من كان كذلك لا بد وان يعقل ذاته اما
الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه لا معنى لكون الشيء عالما بذاته
الا ان له ذاته وكل مجرد فهو كذلك فيجب ان يكون كل مجرد عاقلا لذاته
وانما قلنا انه لا معنى لكون الشيء عالما بذاته الا ان له ذاته لانا نعقل
ذواتنا وقد ثبت ان التعقل عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم
فعلمنا لذاتنا اما ان يكون نفس حضور ذاتنا عند ذاتنا او هو عبارة
عن حضور صورة مساوية لذاتنا في ذاتنا والثاني باطل لاستحالة
الجمع بين المثلين ولانه ليس احدهما بالحلول في الاخر باولى من العكس
فلما بطل هذا القسم ثبت الاول وهو ان تعقلنا لذاتنا نفس حضور
ذاتنا لذاتنا وهذا المعنى حاصل لكل ذات مجردة فاذن لا بد وان يكون
كل مجرد عاقلا لذاته لا يقال حضور نفس ذاتي لذاتي غير معقول لان
حضور الشي انما يعقل عند غيره فاما ان يقال الشي حاضر عند نفسه
فذلك غير معقول لانا نقول قد بينا فيما مر ان حضور الشي عند الشي
اعم من حضوره عند غيره ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وايضا
فانه يصح ان يقول القايل ذاتي وذاتك فيضيف ذاته الى عين ذاته
واذا ثبت انه تعالى عالم بذاته فنقول انه يجب ان يكون عالما بسائر
الكليات لانه تعالى مبدا لغيره فاذا علم ذاته وذاته لذاته مبدا لغيره فلا بد
وان يعلم ان ذاته مبدا لغيره ومتى علم ان ذاته مبدا لغيره فلا بد وان
يعلم غيره ثم اذا علم ذلك الغير لا بد وان يعلم معلول ذلك الغير ثم قد
ثبت ان ما عدا واجب الوجود فانه مستند اليه فاذن يلزم من علمه
تعالى بذاته علمه بكل ما عداه وهو المطلوب الاعتراض ان نقول لا
نسلم ان كل مجرد فانه يجب ان يعقل ذاته قوله كل مجرد فله ذاته وكل
ما له ذاته فانه يعقل ذاته قلنا القول بان كل مجرد فله ذاته انما
يشتغل باثباته او ابطاله اذا كان معناه معقولا في نفسه ومعنى هذا
الكلام غير معقول لان قولنا له ذاته اضافة لذاته الى ذاته والاضافة
لا تعقل الا بين الامرين فكيف يقال ان الشي له ذاته وتقرير هذا
الكلام قد سبق في المسئلة الثالثة ثم ان سلمنا ان كل مجرد فله ذاته
لكن لم قلتم ان كل ما له ذاته فانه يعقل ذاته قوله لان عاقلية الواحد
منا لذاته ليست الا لمجرد ان ذاتنا حاصلة لذاتنا قلنا لا نسلم قوله

لان التعقل عبارة عن حضور المعقول قلنا لا نسلم بل التعقل عبارة عن
حالة نسبية اضافية فهذا الامر النسبي حاصل في حقنا فلم قلتم انه
لابد وان يكون حاصلا لكل مجرد ثم ان سلمنا ان تعقلنا لذاتنا هو نفس
حضور ذاتنا لذاتنا لكن ذاتنا مخالفة بالماهية لماهية البارى تعالى
وحقيقته فلم قلتم انه لما كان حضور ذاتنا لذاتنا نفس تعقلنا لذاتنا
وجب ان يكون حضور ذات الله تعالى لنفس ذاته يكون تعقلا منه تعالى
لذاته ثم ان سلمنا انه تعالى يعقل ذاته ولكن لم قلتم انه يلزم من تعقله
لذاته تعقله لغيره قوله لان ذاته لذاته مبدا لوجود غيره فاذا عقل
من ذاته انه مبدا لغيره وجب ان يعقل غيره قلنا كونه مبدا لغيره امر
اضافي ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم انه لابد من
تعقله لذاته تعقله لذلك الامر الاضافي حتى يلزم ان يكون عاقلا لغيره
فلابد لكم من الدلالة على ذلك ثم الذي يدل على انه غير واجب انه
لو لزم من تعقل الشي تعقل لوازمه لوجب انا اذا علمنا حقيقة شي
ان نعرف جميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه يلزم من العلم به العلم
بلازمه القريب ويلزم من العلم بلازمه القريب العلم بلازمه البعيد
لا يقال لما ثبت ان المعنى بكون الماهية معقولة كون تلك الماهية مقارنة
للجوهر المجرد فكون البارى تعالى مبدا لغيره امر مقارن لماهيته المجردة فيجب
ان يكون ذلك معقولا للبارى تعالى ثم يلزم من علمه بكونه مبدا لغيره
علمه بغيره لانا نقول لا نسلم ان مجرد المقارنة نفس العلم على ما مر بيانه
ثم لئن سلمنا ذلك لكن نقول شرط المقارنة كون المقارن امرا ثبوتيا
في الخارج اذ لو لم يعتبر ذلك لوجب ان نعرف بالضرورة جميع الصفات
السلبية التي لنفسنا حتى نعرف بالضرورة انها مجردة من المادة وانها
باقية وانها حادثة ومعلوم انه ليس كذلك لكن المبدائية ليست من
الصفات الحقيقية بل هي من الصفات الاعتبارية اذ لو كانت من الصفات
الحقيقية لزم التسلسل على ما مر بيانه في مواضع المسئلة السابعة في
انه تعالى عالم بالاشيا في الازل والدليل عليه هو ان كونه عالما اما
ان يكون مقتضى ذاته على ما هو مذهب نفاة الصفات او مقتضى شي
هو مقتضى ذاته على ما هو مذهب الصفاتية فاقتضا ذاته للعالمية
او لمقتضى العالمية اما ان لا يتوقف على شرط او يتوقف فان كان الاول

لزم الدوام وان كان الثاني فذلك الشرط اما قديم او حادث فان كان
الاول فقد حصل المقصود وان كان الثاني فهو باطل لان الحادث انما
يحدث باحداث الله تعالى اياه واحداثه اياه يتوقف على كونه عالما فلو توقفت
عالميته على حدوث ذلك الحادث لزم الدور وانه محال فان قيل العلم
لابد وان يكون متعلقا بالمعلوم والتعلق امر نسبي والامور النسبية
لا تتحقق الا عند المضافين فقبل وجود المعلوم يستحيل حصول العلم قلنا
هذا باطل بعلمنا بالاشيا قبل وجودها المسئلة الثامنة في ان الله
تعالى عالم بجميع المعلومات المعتمد انه تعالى يصح ان يعلم جميع الاشيا فالمقتضي
لكونه عالما بالاشيا هو ذاته اما بواسطة اقتضائه المعنى على ما يقوله
الصفاتية او لا بواسطة على ما يقوله نفاة الصفات والمقتضي اذا اقتضى
لذاته امرا من جملة امور مع ان جميع تلك الامور يكون ممكنا فانه لابد
وان يقتضي كل تلك الامور فاما انه تعالى يصح ان يعلم جميع الامور لانه
تعالى حي والحي يصح ان يعلم جميع الامور واما ان المقتضي لكونه تعالى عالما
هو ذاته اما بواسطة او لا بواسطة فذلك لا نزاع فيه واما ان المقتضي
اذا اقتضى لذاته امرا من جملة امور كلها صحيحة الوجود فانه لابد وان
يقتضي كل تلك الامور فلانه لما كان كل تلك الامور ممكنا لم يكن تاثيره
في البعض اولى من تاثيره في الباقي فاما ان لا يوثر في شي وهو باطل لما
ثبت انه تعالى عالم واما ان يوثر في الكل حتى يكون عالما بكل المعلومات
وهو المطلوب فان قيل لا نسلم انه تعالى يصح ان يعلم جميع الاشيا قوله
انه حي والحي يصح ان يعلم كل شي قلنا اما ان نفسر الحي بانه الذي
لا يستحيل ان يعلم او بانه الموصوف بصفة لاجلها لا يستحيل ان يعلم
او بشي ثالث فان فسرتم بالاول لم يصح لانا نقول ان كنت تعني بكونه
بحيث يصح ان يعلم انه يصح ان يعلم في الجملة فلم قلتم بانه يلزم من كونه
بحيث يصح ان يعلم في الجملة كونه بحيث يصح ان يعلم كل المعلومات وما الدليل
على ذلك وان كنت تعني به انه بحيث يصح ان يعلم جميع المعلومات فلا نسلم
انه حي بهذا المعنى فان النزاع انما وقع في انه هل يصح ان يعلم جميع المعلومات
وهذا المعنى لا يثبت بان يعبر عنه بعبارة اخرى واما ان فسرتم بالتفسير
الثاني فنقول اما اولا فهذه الصفة ممنوعة ثم ان سلمنا ذلك لكنه
تعالى مختص بصفة لاجلها يصح ان يعلم في الجملة او لاجلها يصح ان يعلم جميع

المعلومات والاول لا يفيد والثاني فيه النزاع ومما يقرر ذلك هو ان
الواحد منا حي مع انه يستحيل ان يعلم معلومات لا نهاية لها على التفصيل
فعلمنا انه ليس من شرط كونه حيا عموم هذه الصحة ثم ان سلمنا انه
تعالى يصح ان يعلم كل هذه المعلومات لكن على الافراد او على الجمع
م ع لا يقال لما كان كل واحد من تلك العلوم صحيحا عليه تعالى فالمقتضى
ليس بان يقتضي البعض اولى من البعض الباقي فحيث اقتضى البعض وجب
ان يقتضي الكل لانا نقول هذا يقتضي ان يصح من البارى تعالى ايجاد ما لا
نهاية له لان تلك الصحة معللة بذاته اما بواسطة او بغير واسطة فليس
الذات بان يقتضي البعض اولى من الباقي فوجب ان يحصل لذاته تعالى
جميع تلك الصحات حتى يكون البارى تعالى قادرا على ايجاد ما لا نهاية له دفعة
وكما ان هذا باطل فكذلك ما ذكرتموه ثم ان سلمنا انه تعالى يصح ان يعلم
جميع المعلومات معا فلا نسلم انه يجب ذلك **قوله** المقتضى لكونه تعالى
عالما هو ذاته اما بواسطة ولا بواسطة قلنا لا نسلم ولم لا يجوز ان
يقال هنا قديم اخر يقتضي لذاته حصول صفة العالمية ببعض الاشيا
لذات الله تعالى ثم ان ذلك القديم يستحيل ان يقتضي الا بعض العالميات
دون البعض ثم لا يمكنكم الرجوع في ابطال هذا الاحتمال الى السمع لان
صحة السمع مبنية على هذا الاصل فيلزم الدور ثم ان سلمنا ان المقتضى
لتلك العالمية ذاته بواسطة او بغير واسطة فلم قلتم انه لا بد وان
يقتضي كل العالميات **قوله** لما كانت الصحة حاصلة في الكل فليس بان
يقتضي المقتضى بعض تلك العالميات باولى من ان يقتضي الكل قلنا
الصحة حاصلة في جميع العالميات نظرا الى القبول ونظرا الى التاثير
م ع بيانه وهو انه تعالى لكونه حيا يصح ان يتصف بجميع العالميات فلذاته
قبول جميع العالميات ولا يلزم من كون ذاته قابلة لجميع العالميات كونها
موثرة في جميع العالميات بل من المحتمل ان يكون الذات بالنسبة الى جميع
العالميات من حيث كونها قابلة لها على السوا ومن حيث كونها موثرة فيها
لا يكون على السوا بل يكون لها صلاحية التاثير في البعض دون البعض
فهذا محتمل وعليكم الابطال ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كونه
تعالى عالما بجميع المعلومات لكن ههنا شبه توهم نقيض ذلك وهي ستة
الاولى وهي انه تعالى لو وجب ان يكون عالما بجميع الاشيا لكان اذا علم

شيا وجب ان يعلم كونه عالما بذلك الشي وان يعلم كونه عالما
بكونه عالما بذلك الشي ثم الكلام في المرتبة الثالثة كالكلام في
المرتبة الثانية فيلزم ان يكون هناك علم ثالث ويلزم منه وجود
علوم غير متناهية فيحتاج بعضها الى البعض لان العلم الثالث يحتاج
الى العلم الثاني والثاني الى الاول وكذلك كل مرتبة اخيرة فهي
محتاجة الى المرتبة المتقدمة فيلزم علل ومعلولات لا نهاية لها وهو محال
ثم ان الله تعالى عالم بما لا نهاية له عندكم فيلزم من علمه بكل واحد
من المعلومات تلك العلوم الغير المتناهية فيكون له تعالى علوم غير متناهية
عرضا وفي كل واحد من تلك العلوم علوم غير متناهية لا مرة واحدة
بل مرارا غير متناهية لا يقال هذا انما يلزم اذا جعلنا العلم بالعلم
بالشي غير العلم بذلك الشي فاذا انكرنا هذه المغايرة اندفع الاشكال
لانا نقول ان عنيتم بالعلم هنا التعلق والنسبة التي نجدها بين نفسنا
وبين المعلومات استحال ان يجعل العلم بالشي نفس العلم بالعلم به لوجوه
ثلاثة الاول انا نعلم بالضرورة ان نسبة شي الى شي مغايرة لنسبته
الى شي اخر فان النسبة الحاصلة بين العالم وبين السواد المعلوم مثلا
مغايرة للنسبة الحاصلة بين العالم وبين غير السواد الثاني انا اذا عقلنا
شيئا ثم استحضرنا في ذهننا كوننا عالمين بذلك الشي وجدنا تفرقة
بديهية بين الامرين الثالث انه لو كان الامر على ما ذكروه لكان من علم
شيا وجب ان يكون عالما بتلك المراتب الغير المتناهية التي ذكرناها
ولما بطل ذلك ثبت ان تعلق العالم بالمعلوم مغاير لتعلقه بذلك التعلق
واما ان فسرتم العلم لا بنفس هذه النسبة والاضافة بل بصفة يلزمها
هذه الاضافة فهب انا ساعدنا على كون تلك الصفة واحدة وان كان
ذلك مشكلا جدا لكن يتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المراتب وحينئذ
يعود الاشكال في تلك التعلقات **الشبهة الثانية** ان الله تعالى لو كان
عالما بكل المعلومات لزم ان لا يبقى فرق بين الحيوانات والجمادات في عدم
الاقتدار على شي من الافعال واللازم ظاهر الفساد فالملزوم مثله
بيان الملازمة انه تعالى اذا علم جميع الاشيا علم من كل واحد اي شي يفعل
واي شي لا يفعل والذي علم منه انه يفعله يستحيل ان لا يوجد لانه يلزم
من عدمه تغير علم الله تعالى في الماضي وانه محال وما يلزم منه المحال

فهو محال وكذا في الجانب الاخر وقد مر ما يذكر على هذا الكلام من الاسولة
واذا كان كذلك صار بعض الاشيا واجبا لوقوع وبعضها ممتنع الوقوع
واذا كان كذلك كان قولنا لرجل لغيره اسقني الماء نازلا منزلة قولنا للكوز
والجدار اسقني ولما كان ذلك باطلا كان ما ادى اليه مثله الشبهة
الثالثة ان كل معلوم متميز عن غيره وكل متميز عن غيره فغيره خارج
عنه فاذن كل معلوم فغيره خارج عنه وكل ما غيره خارج عنه فهو متناه
وكل معلوم فهو متناه فغير المتناهي لا يكون معلوما الشبهة الرابعة ان
المعلومات الغير المتناهية اذا اخذت مع شيء معين تارة وبدون ذلك الشيء
اخرى فهل الماخوذ مع ذلك الغير اكثر من الماخوذ بدونه ام لا فان
كان الاول فالناقص متناه والزايد زايد عليه بالواحد فيكون متناهيا
وان كان الثاني كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وانه محال الشبهة
الخامسة معلومات الله اكثر من مقدوراته وما يتطرق اليه الزيادة
والنقصان فهو متناه الشبهة السادسة انا ان جربنا انفسنا وجدنا
العلم الضروري حاصلا بانا متى وجهنا اذهاننا الى نعلم بشي امتنع علينا
في ذلك الوقت توجيهه الى نعلم بشي اخر فعلمنا بهذا امتناع حصول العلم
بشيئين دفعة واحدة واذا امتنع ذلك فكيف يمكن استحضار العلم
بما لا نهاية له والجواب قوله لم لا يجوز ان يصح عليه العلم ببعض الاشيا
ولا يصح عليه العلم بالباقي قلنا نحن نعلم بالضرورة ان كل من صح ان يعلم
شيا صح ان يعلم كل شيء والنزاع فيه مكابرة قوله لو احدنا لا يصح عليه
ان يعلم معلومات غير متناهية قلنا فيه منع وتسليم اما على المنع فظاهر
واما على التسليم فلان الممتنع هناك حصول تلك العلوم على الجمع واما
صحة حصول كل واحد منها فلا نزاع فيه قوله لما جاز علينا كل واحد
من العلوم مع ان مجموعها محال علينا فلم لا يجوز مثله في حق الله تعالى
قلنا ليس بمستبعد ان يكون الشيء محالا في حقنا وان لم يكن محالا في حق الله
تعالى والدليل قد دل على ذلك لانه لما ثبت انه ليس اقتضا ذاته لكونه
عالما ببعض الاشيا اولى من اقتضايه كونه عالما بساير الاشيا فيلزم
احد الامرين اما ان لا يقتضي شيا من العالميات اصلا وهو محال لما ثبت
انه تعالى عالم وان عالميته مقتضى ذاته اما بغير واسطة واما ان يقتضي
الكل وهو المطلوب قوله لم لا يجوز ان يكون كونه تعالى عالما معلول قديم

اخر مباين عنه قلنا ذلك باطل على ما سنذكر بيانه قوله لم لا يجوز ان
يقال ان نسبة ذاته الى جميع العالميات من حيث القبول وان كانت
على السوا لكنها من حيث التاثير لا تكون على السوا قلنا هذا مذهب يعلم بطلانه بالبديهة
فان من قال اني اعلم لذاتي عدد ما في هذا الكيس من الدراهم فان كل
احد يقول له ان كنت تعلم ذلك فيجب ان تعلم عدد ما في الكيس الاخر
من الدراهم ولولا ان ذلك معلوم بالضرورة والا لما قالت العقلا كذلك
قوله في الشبهة الاولى يلزم التسلسل قلنا الذي ابطله الدليل هو التسلسل
الذي لا اول له وهنا ليس كذلك لان هنا معلوما اولا ثم يصير العلم به
معلوما ثم العلم بالعلم به يصير معلوما ايضا ولا ينتهي الى علم اخر لا يتعلق
به علم اخر فهذا التسلسل وان كان لا اخر له لكن له اول فلم قلتم ان التسلسل
على هذا الوجه محال قوله في الشبهة الثانية انه يلزم ان يكون الحيوان
جاريا مجرى الجماد في تعذر الفعل عليه قلنا الكلام في ذلك قد مر في
مسئلة خلق الاعمال قوله في الشبهة الثالثة كل معلوم متميز عن غيره قلنا
كل واحد من المعلومات وحده متناه فاما جميع المعلومات فيستحيل ان يتميز
في الذهن عن غيره لان تميزه عن غيره انما يكون بعد شعور الذهن بغيره
ومتى كان للذهن شعور بغيره لم يكن ذلك كل المعلومات فعلمنا ان جميع
المعلومات لا تتميز عن غيره سواء كان ذلك الجمع متناهيا او غير متناه قوله
في الشبهة الرابعة جميع المعلومات عند نقصان واحد منها اقل منها عند عدم
ذلك النقصان قلنا قد مر ان الزيادة والنقصان لا تفيد التناهي على الاطلاق
وهو الجواب عن المعلومات والمقدورات قوله في الشبهة السادسة نجد من
انفسنا تعذر استحضار العلم بشيئين قلنا قد بينا ان من علم ان السواد
مضاد للبياض فلا بد وان يكون عالما بهما معا وذلك يبطل ما قالوه الاصل
التاسع في الصفات وفيه مسئلة واحدة وهي ان الله تعالى عالم بالعلم قادر
بالقدرة كل من اثبت الله تعالى عالما قادرا اثبت له تعلقا بالمعلوم والمقدور
ثم اختلفوا ان ذلك التعلق بين نفس الذات وبين المعلوم والمقدور ام
بين صفة حقيقية قايم بالذات وبينهما والذين اثبتوا صفة منهم من زعم
ان تلك الصفة غير موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة ومنهم
من جعلها معلومة في نفسها موجودة في ذاتها وهو مذهبنا والدليل عليه
ان كونه تعالى عالما لا يخلو اما ان يكون وصفا سلبيا او وصفا ثبوتيا

والاول باطل لانه لو كان عدميا لم يكن اى عدم كان فانا نعلم بالضرورة
ان عدم الفيل والمثلث والحجر ليس علما بل لا بد وان يكون عبارة عن
عدم الجهل وحينئذ لا يخلو اما ان يعنى بالجهل عدم العلم او اعتقادا
مضادا للعلم فان كان الاول كان العلم عبارة عن عدم العدم فيكون امرا
ثبوتيا وان كان الثانى لم يلزم من عدم الجهل بهذا المعنى حصول العلم كما
فى الجماد بل فى المعدوم فثبت ان كونه تعالى عالما امر ثبوتى ثم لا يخلو
اما ان يكون كونه عالما نفس ذاته او لا يكون والاول باطل لان المفهوم
من القادرية غير المفهوم من العالمية فلو كان المرجع بهما الى نفس ذاته
لزم ان يكون للذات الواحدة حقيقتان وذلك محال وايضا فلانه
يلزم ان يكون قولنا انه موجود وليس بعالم متناقضا كما ان قولنا
انه موجود وليس بموجود متناقض والاعتماد على الاول فثبت ان
كونه تعالى عالما امر ثبوتى وانه امر زايد على ذاته وذلك الزايد لا يخلو
اما ان يكون امرا اضافيا او لا يكون والاول باطل لان الامور الاضافية
وجودها مشروط بوجود المضافين فلو كان كونه تعالى عالما وقادرا
مجردا امرا اضافيا لتوقف ثبوته على ثبوت المقدور والمعلوم لكن المعلوم
قد يكون محالا فلا يوجد البتة وقد يكون ممكنا وهو انما يوجد بايجاد
الله المتوقف على كونه عالما وقادرا فحينئذ يلزم توقف اتصافه تعالى بالعالمية
والقادرية على وجود المعلوم والمقدور المتوقفين على اتصافه بالعالمية
والقادرية فيلزم الدور وهو محال فثبت ان كونه تعالى عالما قادرا
امر ثبوتى وانه امر زايد على ذاته تعالى وانه صفة غير اضافية ولا نعنى
بالصفات الا ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون العالمية وصفا عدميا
قوله لو كان وصفا عدميا لكان عدما لامر يقابل العالمية وهو الجهل
قلنا ما الدليل على ذلك ولم لا يجوز ان يكون العالمية عبارة عن عدم
كون الشىء محجوبا عن الغير او عن عدم المادة وعلايقها على ما ذهبت اليه
الفلاسفة وان سلمنا انه لا يجوز ان يكون عدميا فلم لا يجوز ان يكون
عبارة عن نفس الذات قوله اولا المفهوم من كونه عالما مغاير للمفهوم
من كونه قادرا قلنا هذا منقوض بصورة وهى ان المفهوم من كون
الجوهر جوهرا غير المفهوم من كونه ذاتا لان مفهوم الذاتية حاصلة
لله تعالى والجوهر غير حاصل له مع انه لا يلزم من ان يكون كون الجوهر

ذاتا زايدا على كونه جوهرا فكذلك هاهنا قوله ثانيا لو كان كذلك لكان
نفى كونه عالما نفيا لذاته قلنا ولم قلتم ان الامر ليس كذلك بيانه
انا لما استدللنا بحدوث العالم على وجود الصانع فنحن والحالة هذه
لم نعلم من الصانع حقيقته المخصوصة وانما علمنا ذاتا مطلقة ثم اذا
علمنا كونه عالما وقادرا لذاته فحينئذ علمنا ذاته المخصوصة فاذا كان
كذلك لم يلزم ان تكون العالمية والقادرية زايدتين على حقيقته المخصوصة
وبالجملة فلو قدرتم على ان تقولوا ان نفى كونه عالما لا يناقض اثبات
ذاته المخصوصة لكان ما ذكرتموه لازما ولما لم يمكنكم ذلك الكلام اندفع
ما ذكرتموه وان سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضى ان يكون العالمية والقادرية
غير عايدتين الى نفس ذاته ولكن هاهنا ما يقتضى نقيض ذلك وهو ان
عالميته بالاشيا لو كانت زايدة على ذاته لكانت عالميته بتلك العالمية
زايدة عليها لكن الله تعالى عالم بكل المعلومات التى لا نهاية لها فيلزم ان
يتعلق بكل عالمية عالمية اخرى الى غير نهاية مرة اخرى وانه باطل
وان سلمنا ان العالمية امر زايد على ذاته فلم لا يجوز ان يكون امرا
اضافيا وهو التعلق المخصوص قوله الامور الاضافية مسبوق وجودها
بوجود المضافين فلو كانت عالمية الله وقادريته وصفا اضافيا
لتوقف وجودهما على وجود المقدور والمعلوم المتوقفين عليهما فيلزم
الدور قلنا لا نسلم ان وجود الاضافة يتوقف على وجود المضافين
وبيانه وهو ان الامكان عبارة عن صحة اتصاف الماهية بالوجود فيكون
اضافة مخصوصة بين الماهية والوجود ثم انه لا يتوقف تحقق الامكان
على الوجود المتوقف عليه لاستحالة الدور وايضا فالتاخر الزمانى
وصف اضافى وهو انما يحصل عند عدم المتقدم الزمانى فعلمنا انه
لا يتوقف وجود الاضافة على وجود المضافين وايضا فهذا الاشكال
لازم عليكم لانه لا بد لكم من اثبات هذا التعلق فيلزمكم ما الزمتم علينا
وان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم ولكن هاهنا شبه توجب نقيض
ذلك وهى على وجهين منها ما يدل على نفى الصفات مطلقا ومنها ما يدل
على نفى كل واحد واحد من الصفات على الخصوص اما الوجوه العامة فكثيرة
الاول وهى حجة الفلاسفة لو كان للبارى تعالى صفة لكانت تلك الصفة
اما واجبة لذاتها او لا يكون والاول باطل اما اولا فلامتناع وجود

موجودين واجبي الوجود لذاته واما ثانيا فلان الصفة لو كانت
واجبة الوجود لكانت قايمة بنفسها مستقلة بذاتها غنية عن الموصوف
فحينئذ لا تكون صفة لشئ اخر واما اذا لم تكن الصفة واجبة الوجود
فلابد وان تكون ممكنة الوجود وكل ممكن فلابد له من سبب فلتلك
الصفة سبب وذلك السبب ليس الا الذات المخصوصة الموصوفة بها
فحينئذ تكون ذات الله تعالى موثرة في تلك الصفة وموصوفة بها لكن
ذات الباري تعالى ليس فيها تركيب بوجه من الوجوه فتكون الحقيقة الواحدة
موثرة في الشئ وقابلة له وذلك محال اما اولا فلاستحالة ان يصدر
عن الحقيقة الواحدة امران واما ثانيا فلانا لو جوزنا ذلك في الجملة
ولكن لا يمكن تجويزه في هذه الصور لان نسبة الموثر الى الاثر بالوجوب
ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والشئ الواحد لو كان موثرا في الشئ
وقابلا له لكانت نسبة ذلك الشئ الى ذلك الاخر بالوجوب وبالامكان
معا وذلك محال الثاني ان ذات الله تعالى لو كانت موصوفة بصفة قايمة
بها كانت الحقيقة الالهية مركبة من تلك الذات ومن تلك الصفات
ولو كانت كذلك لكانت ممكنة لان كل حقيقة مركبة فهي محتاجة الى
اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فاذا كل حقيقة مركبة فهي محتاجة
الى غيرها وذلك في حق الله تعالى محال فاذا يستحيل اتصاف ذاته بالصفات
الثالث وهو ان عالمية الله تعالى وقادريته لو كانت لاجل صفات قايمة
به لكان الباري تعالى محتاجا الى تلك الصفة لكن الحاجة على الله تعالى
محال فبطل القول باتصافه بالصفات الرابع وهو ان الصفات القديمة لا
وان تكون مساوية للذات القديمة في القدم فالقدم لا يخلو اما ان
يكون هو حقيقة الذات او داخلا في الذات او خارجا عنها فان كان
الاول فيلزم من تساوي الذات والصفات فيه تساويهما في تمام الحقيقة
وكل شيئين متساويين في تمام الحقيقة فلابد وان يكونا متساويين
في جميع اللوازم والاحكام فيلزم ان يكون كل واحد من الصفات مثلا
للذات فحينئذ يكون كل واحد منها ذاتا مستقلة بنفسها واجبة الاتصاف
بالصفات المعتبرة في الالهية فيكون كل واحد منها الها وهو محال وايضا
فليست الذات بان تكون موصوفة بالصفة اولى من العكس فيلزم ان
يكون كل واحد منها موصوفا وصفة وذلك محال واما الثاني وهو ان

يكون القدم جزءا داخلا في حقيقة الذات فانه يلزم ان تكون
تلك الحقيقة مركبة فتكون ممكنة الوجود وذلك محال واما الثالث
وهو ان يكون القدم وصفا خارجا عن الحقيقة لازما لها فنقول انه
وان كان لا يلزم من الاشتراك في اللوازم الاشتراك في الملزومات
كيف كانت لان المختلفات مشتركة في كون كل واحد منها مخالفا للاخر
ولكن اللازم اذا كان كاشفا عن الحقيقة والماهية فانه يلزم من
الاشتراك فيه الاشتراك في الماهية وانما قلنا ان القدم وصف كاشف
عن حقيقة ذات الباري تعالى لانا اذا اردنا ان نعرف تميزه عن غيره
فلا يمكننا ذلك الا بكونه قديما فدل هذا على ان القدم هو الوصف
المميز لذاته عن غيره وانما قلنا ان الاشتراك في اللازم الكاشف
يقتضي الاشتراك في الحقيقة لانه لما ثبت انه لا طريق الى تعقل تلك
الحقيقة الا بواسطة ذلك اللازم فلو جوزنا حصول ذلك اللازم
لغير تلك الحقيقة قدح ذلك في كونه معرفا لتلك الحقيقة لان ذلك
اللازم اذا حصل مع تلك الحقيقة مرة ومع غيرها اخرى لم يلزم من
العلم به العلم بتلك الحقيقة فلا يكون كاشفا عن تلك الحقيقة فيلزم
ان يكون الكاشف عن الحقيقة غير كاشف لها وذلك محال فثبت ان
القدم وصف كاشف عن حقيقة ذات الباري وثبت ان الاشتراك في
الوصف الكاشف يقتضي الاشتراك في الحقيقة فلو كانت لله صفات
قديمة لزم ان تكون مشاركة لذاته في تمام الحقيقة وحينئذ تعود
المحالات التي لزمناها على القسم الاول فثبت ان القول بالصفات
باطل الخامس كون الباري تعالى عالما قادرا حيا امور واجبة والامور
الواجبة يستحيل تعليلها وانما قلنا ان كونه عالما قادرا حيا امور
واجبة لانها لو لم تكن واجبة لكانت جايزة ولو كانت جايزة لما لزم
من فرض زوال هذه الصفات عن الله تعالى محال ولما ثبت انه يستحيل
خروجه تعالى عن العالمية والقادرية ثبت ان اتصافه بهما واجب
وانما قلنا ان الواجب لا يعلل لوجهين احدهما انا اذا قدرنا عدم تلك
العلة فاما ان تبقى العالمية والقادرية فحينئذ تكونا غنيين عن
تلك العلة فلا تكونا معللين بالعلم والقدرة او لا تبقى العالمية والقادرية
فحينئذ لا يكون اتصاف الذات بهما واجبا وقد فرض كذلك هذا خلف

وثانيهما انا اجمعنا على امتناع تعليل ذاته تعالى وانما امتنع ذلك التعليل
لوجوبه فوجب امتناع تعليل كل ما كان واجبا السادس ان المعقول
من قيام الصفة بالذات حصولها في الحيز تبعا لحصول محلها فيه لانا
لو لم نفرض التبعية على هذا الوجه لم يكن قيام الصفة بالذات اولى
من العكس فحينئذ يلزم قيام كل واحد منهما بالاخر وهو محال او ان
لا يقوم واحد منهما بالاخر وذلك يقدح في كون البعض صفة للبعض
واذا كان المعقول من القيام ما ذكرنا فثبت انه تعالى لو كان موصوفا
بالصفة لكانت ذاته حاصلة في الحيز وذلك محال فاذن اتصافه
بالصفة محال السابع لو كان لله صفة لكانت حقيقة الصفة مخالفة
لحقيقة الذات واقل مراتب المخالفة الغيرية فحينئذ يكون في الوجود
قديم غير الله تعالى وذلك باتفاق المسلمين باطل الثامن انه لا دليل
على هذه الصفات وما لا دليل عليه وجب نفيه وانما قلنا انه لا دليل
على هذه الصفات لان الدليل اما ان يكون عقليا او سمعيا اما العقلي فلا بد
وان يكون بحال يلزم من وجوده وجود المدلول والا لم تكن بالدلالة
عليه اولى من ان لا يدل عليه او يدل على غيره وكل ما لا يوجد الشي
الا عند وجوده فلا بد وان يكون احدهما مستندا في وجوده الى الاخر
او الى ما استند الاخر اليه لانه لو كان غنيا في وجوده عن الاخر وعن
كل ما توقف الاخر عليه امكن ان يوجد ذلك الشي عند عدم ذلك الاخر
فحينئذ لا يلزم من وجوده وجود ذلك الاخر ولا يكون دليلا على ذلك
الاخر فثبت ان الدليل والمدلول لا بد وان يكون احدهما موثرا في الاخر
ثم تارة يستدل بالموثر على الاثر كما يستدل بالنار على الاحراق وتارة
بالاثر على الموثر كما يستدل بالاحراق على النار وانما قلنا انه لا
يمكن الاستدلال على هذه الصفات لا باثارها ولا بموثراتها لان
الذي يمكن ان يذكر في الاستدلال عليها باثارها هو ان يقال ان
هذه المعاني توجب احوالا للباري فتدل عليها تلك الاحوال او يقال
ان وقوع الفعل او وقوعه على وجه الاحكام هو تاثير هذه الصفات
فيدل عليها واما الذي يمكن ذكره في الاستدلال عليها بما يوثر فيها
فهو ان يقال ان ذاتا قديمة غير ذاته تعالى توجب هذه الصفات او يقال
ان ذاته تعالى توجب هذه الصفات ثم ان صاحب هذه الحجة الركيكة

جدا بعد تطويله في تعديد هذه الاقسام المنتشرة رجع حاصل كلامه
في بطلانها الى انه لم يدل دليل على صحة شي من هذه الاقسام فوجب
نفيها واما الدليل السمعي فليس الا قوله تعالى انزله بعلمه وقوله
تعالى ذو القوة المتين الى ما شاكلها وليس فيها دلالة على هذه
المعاني لان المتعارف عند اهل اللغة من العلم والقوة كون الشي عالما
وقادرا فثبت انه ليس في اقسام الادلة ما يصلح للاستدلال بها على
هذه الصفات فثبت انه لا دليل على هذه الصفات وما لا دليل عليه وجب
نفيه للادلة التي اوردناها في الاصل الاول من هذا الكتاب فاذن
يجب القول بنفي هذه المعاني وهذه الحجة ركيكة جدا ولولا ان بعض
المتاخرين من المعتزلة صدر استدلاله في هذه المسئلة بهذه الحجة
ورجحها على ساير الوجوه التي تمسك فيها مشايخه والا لكان من
الواجب تنزيه هذا الكتاب عن امثاله التاسع وهو انا انما اثبتنا العلم
والقدرة والحياة لان كون الواحد منا عالما قادرا حيا احكام جايزة
فلا جرم وجب علينا تعليلها بالعلل وهذا الجواز غير ثابت في كون
الباري تعالى عالما قادرا حيا فوجب ان لا نحكم باستناد هذه الاحكام
الى العلل العاشر وهو ان الله تعالى حكم بكفر النصارى بقوله لقد كفر
الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة لاثباتهم الاقانيم الثلاثة ولا معنى
للاقانيم الا الصفات فاذا لزم الكفر من اثبات ثلاثة من الصفات فلان
يلزم من اثبات ثمانية او سبعة كان اولى هذه هي الوجوه التي
يحتج بها على نفي الصفات مطلقا واما الوجوه التي يحتجون بها على نفي كل
واحد من الصفات بعينها فهي هذه اما الوجوه التي يتمسكون بها في نفي
العلم خاصة فهي اربعة الاول لو كان عالما بالعلم لكان علمه مثلا لعلومنا
وذلك محال فالقول بكونه عالما بالعلم محال بيان الشرطية من وجهين
الاول وهو ان العلم متعلق بالمعلوم فلو كان لله تعالى علم لكان علمه
متعلقا بعين ما تعلق به العلم الحادث على وجه واحد على طريقة واحدة
وكل علمين هذا شانهما فلا بد وان يكونا مثلين فهذه مقدمات ثلاثة
يلزم من ثبوتها ان يكون علم الباري تعالى مثلا للعلم الحادث اما المقدمة
الاولى وهي ان العلم متعلق بالمعلوم فالدليل عليه انه لو لم يكن متعلقا
بالمعلوم لم يكن بان يوجب كون العالم عالما بهذا المعلوم اولى من ان

يوجب كونه عالما بغيره واما المقدمة الثانية وهي ان العلم القديم
يتعلق بما تعلق به علمنا على وجه واحد وطريقة واحدة فبيانه ما
اقوله اما ايجاد المتعلق فلانه لا شبهة ان علمه تعالى متعلق بهذا السواد
وعلمي ايضا متعلق به فقد تعلق العلمان بمتعلق واحد واما اتحاد الوجه
فهو احتراز عما اذا كان احد المتعلقين قدرة والاخر علما او كانا
علمين لكن احدهما متعلق به على الجملة والاخر على التفصيل فانه لا يجب
تماثلهما واما اتحاد الطريقة فهو احتراز عما اذا كان احد المتعلقين
يتعلق تعلق العالمين والاخر يتعلق تعلق العلوم فانه لا يجب تماثلهما
ولهذا المعنى قلنا انه لا يلزم من كون البارى تعالى عالما بمتعلق العلم
الحادث ان يكون مثلا له واما المقدمة الثالثة وهي ان كل علمين
هذا شانهما فلابد وان يكونا مثلين فبيانه من وجهين الاول
ان هذا التعلق اخص امر يصدر عن العلم فكان كاشفا عن حقيقته
والاشتراك في الاثر الكاشف عن الحقيقة يقتضي الاشتراك في الحقيقة
على ما مر فثبت تماثل هذين العلمين الثاني وهو ان كل علمين هذا شانهما
فانهما معنيان غير متضادين ينتفيان بضد واحد وكل معنيين كذلك
فهما مثلان فاذن هذان العلمان مثلان بيان انهما معنيان غير متضادين
ينتفيان بضد واحد ما نقوله اما انهما غير متضادين فظاهر واما
انهما ينتفيان بضد واحد فلانا لو قدرنا علم الله تعالى حالا في قلوبنا
مع وجود علمنا بذلك المعلوم ايضا ثم طرا عليهما الجهل فلا شك في انه
ينتفي علمنا فاما ان ينتفي مع ذلك العلم القديم ايضا او لا ينتفي فان
لم ينتف فقد اجتمع العلم والجهل بالشي الواحد في المحل الواحد في الوقت
الواحد من الجهة الواحدة وهو محال وان انتفى ثبت ما قلنا ان العلم
القديم والعلم الحادث ينتفيان بضد واحد وانما قلنا ان كل منتفيين
غير متضادين ينتفيان بضد واحد فهما مثلان لوجهين الاول هو انا
نعلم ان البياض لا ينفي السواد والحموضة وينفي السوادين ولا فرق بينهما
الا ان السواد والحموضة مختلفان وان السوادين مثلان فعلمنا ان
الشي الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين الثاني ان الشي الواحد
لو نفى شيئين مختلفين غير ضدين لنا في كل شيئين مختلفين اذ ليس
بعض الاشيا المختلفة اولى بذلك من البعض وفي ذلك تضاد المختلفات

باسرها فثبت بمجموع ما ذكرنا انه تعالى لو كان عالما بالعلم لكان علمه مثلا
للعلم الحادث وذلك محال لان المثلين يجب اشتراكهما في جميع اللوازم
فيلزم كون العلم القديم حادثا وذلك محال الثاني قالوا ثبت بالدليل
وبالاجماع بيننا وبين مخالفينا انه تعالى عالم بمعلومات لا نهاية لها فلو كان
عالما بالعلم لكان اما ان يعلم تلك المعلومات بعلوم غير متناهية او بعلم
واحد والاقسام الثلاثة باطلة فبطل القول بكونه عالما بالعلم
وانما حكمنا بفساد القول بعلوم غير متناهية لوجهين الاول وهو
ان كل عدد موجود فان نصفه اقل من مجموعه وكل ما كان كذلك
فهو قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه فاذن
كل عدد موجود فهو متناه الثاني انه لو صح وجود ما لا نهاية له
لكنا اذا فرضنا قادرا قدر على ما لا نهاية له لكان يمكنه ايجاد تلك
المقدورات لكن ذلك محال فالقول بوجود ما لا نهاية له محال بيان
الشرطية هو ان المقدور اذا كان صحيح الوجود ولا مانع البتة لا
للقادر ولا للمقدور فحينئذ لابد من الجزم بصحة وجود ذلك المقدور
وبيان امتناع ان يوجد القادر مقدورات غير متناهية دفعة واحدة
لانه بعد ايجاده لها اما ان يكون قادرا على ايجاد شي اخر او لا يكون
فان كان الاول فان القديم يقدر على ايجاده بعد ذلك زايدا على
ما لا نهاية له لكن الزيادة على غير المتناهي محال وان كان الثاني لزم
ان يكون القادر في الوقت الثاني على ما كان عليه في الوقت الاول
من كونه قادرا ثم لا يصح منه الفعل وكل ذلك محال لانه ينقض كونه
قادرا وبيان فساد القول بان يعلم ما لا نهاية له بعلوم متناهية او بعلم
واحد لان ذلك يقتضي تعلق العلم الواحد بمعلومين او اكثر على التفصيل
وذلك محال لوجوه ثلاثة الاول انه ما من معلومين الا ويصح ان نعلم
احدهما دون الاخر وتصحيح هذه المقدمة اما بدعوى الضرورة او
بالاستقراء فاذا ثبت ذلك فلو كان في العلوم ما يوجب كون الحي عالما
بمعلومين على جهة لوجب لاستحال العلم باحد ذينك المعلومين الا
مع العلم بالاخر الثاني وهو انه لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لم يكن
تعلقه بهما اولى من تعلقه بالمعلوم الثالث والرابع فيلزم تعلق العلم
الحادث بما لا نهاية له وذلك محال الثالث ان العلمين اذا كانا متعلقين

بمعلومين فانهما لا محالة مختلفان اذ لو تساويا فى تمام الماهية
لكانا متساويين فى جميع اللوازم حتى كان احدهما متعلقا بما تعلق
به الاخر واذا ثبت ذلك فنقول انا نعلم جزما باختلاف العلمين
لاختلاف المتعلقين فان اختلاف المتعلقين دليل على اختلاف الحقيقتين
فلو كان العلم الواحد متعلقا بمعلومين لكان اختلاف تعلقه دليلا
على اختلاف حقيقته لاستحالة انفكاك الدليل عن المدلول وحينئذ
يلزم ان يكون حقيقة ذلك العلم مخالفة لنفسها وذلك محال وايضا
فلو جاز ان يكون العلم الواحد له حقايق علوم مختلفة جاز ان يكون
للصفة الواحدة حقايق صفات مختلفة حتى يكون الصفة الواحدة
علما وقدرة وحياة وذلك محال فثبت استحالة تعلق العلم الواحد بمعلومين
الثالث لو كان تعالى عالما بالعلم لكان اما ان يكون عالما بعلمه او لا
يكون والثانى ظاهر الفساد للبرهان وتسليم الخصم والاول لا يخلو
اما ان يكون عالما بذلك العلم لذاته او بذلك العلم او بعلم اخر فان
كان الاول فاذا جاز ان يعلم علمه لذاته جاز ان يعلم ساير المعلومات
لذاته واما الثانى فان جاز ان يعلم العلم بنفسه جاز فى كل معلوم
ان يعلم بنفسه حتى يعلم السواد بنفس ذلك السواد لا بالعلم واما الثالث
فان الكلام فى العلم بالعلم الثانى كالكلام فى العلم الاول فيفضى الى
احتياج كل علم الى علم اخر الى ما لا نهاية له وذلك محال الرابع لو كان
تعالى عالما بالعلم لكان ذا علم ولو كان ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى
وفوق كل ذى علم عليم وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم فهذه
هى الوجوه الدالة على نفى العلم خاصة واما ما يدل على نفى القدرة خاصة
فوجهان الاول لو كان قادرا بالقدرة لاستحال منه فعل الاجسام
لكنه فاعل الاجسام فيستحيل ان يكون قادرا بالقدرة بيان الشرطية
انا لا نقدر على فعل الاجسام وانما لم نقدر عليها لكوننا قادرين بالقدرة
فلو كان البارى تعالى قادرا بالقدرة لاستحال منه ذلك فهذه مقدمات
ثلاث لا بد من بيانها المقدمة الاولى انا لا نقدر على فعل الاجسام
والدليل عليه انا لو قدرنا عليها لكنا نفعلها اما ابتداء او متولدا والاول
باطل والا لصح منا اختراعها فى ظروف مسدودة الرؤس اذا دعانا
اليه الداعى ولما لم يصح منا ذلك علمنا استحالته والثانى ايضا باطل

لان ذلك السبب المولد لا بد وان يكون ذا جهة والا لم يكن تولد الجسم
منه فى جهته اولى من تولده فى غيرها ولا سبب يختص بالجهة الا الاعتماد
ونحن قادرون على جميع اجناس الاعتمادات لان حقيقة الاعتماد هى
المدافعة الى جهة من الجهات الست ونحن قادرون على جميعها فلو
كان الاعتماد مولدا للجوهر ونحن قادرون عليه لكنا قادرين على السبب
المولد للجوهر فلا يخلو اما ان يكون هناك ما يمنع من تولد الجوهر عن
هذه الاعتمادات او لا يكون فان كان ههنا مانع فذلك المانع لا بد
وان يكون له علقة بالاجسام وليس يعقل فى ذلك الا احد الامور
الثلاثة احدها وجود ضد الاجسام كالفنا وثانيها فقد ما يحتاج
اليه الجسم فى وجوده نحو ان يقال الجسم يحتاج فى وجوده الى حيز
فارغ والعالم لا فراغ فيه فلهذا لا يتولد منها الاجسام وثالثها
يقال ان فى محل قدرتكم قدرا كثيرة وليس استعمال بعضها اولى من
استعمال الباقى فلا بد من استعمال الكل فحينئذ يحدث عنها اعتمادات
كثيرة ثم ليس بعض تلك الاعتمادات بتوليد الجسم فى الحيز المعين اولى
من البعض فحينئذ يجب كون الكل مولدا للاجسام فى الحيز الواحد
وتداخل الاجسام محال فهذه هى الامور المعقولة التى تفرض مانعة
عن تولد الاجسام عن الاعتمادات وكل ذلك باطل اما الفنا فلانه
لو كان موجودا لعدم الاجسام كلها واما كون العالم ملا فلان القول
بالملا ان كان باطلا اندفع الاشكال وان كان حقا فلا بد من الاعتراف
بان الهوا ينقبض وينبسط والا لامتنعت الحركة علينا واذا كان كذلك
فبتقدير تولد الجسم عن الاعتماد فانه ينقبض الهوا ويحصل لذلك الجسم
مكان وعلى هذا التقدير لا يكون ملاء العالم مانعا من تولد الجسم
واما تولد الجواهر الكثيرة عن الاعتمادات الكثيرة فهو باطل لوجهين
الاول انه يلزم منه تعذر الفعل لكثرة المصححات وهى القدر الثانى
ان الاعتمادات اذا اجتمعت فى المحل الواحد وجب ان تولد الجواهر فى
ذلك السمت كما انها تولد الحركات فى اجزاء الريح فى ذلك السمت فى حالة
واحدة وهذا يقتضى ان يتولد الجوهر فى ذلك السمت وكل جوهر فى مكان
غير مكان الجوهر الاخر فثبت بما ذكرنا انا قادرون على جميع الاعتمادات
وانه لا مانع هنا من تولد الجوهر اصلا فلو كان الاعتماد مولدا للجوهر

لوجب ان نقدر عليه و لو قدرنا عليه لكنا اذا ادخلنا ايدينا في
زق ثخين وسددنا راسه سدا وثيقا واعتمدنا بايدينا ان نجمع الجوهر
في الزق حتى ينتفخ كما ينتفخ لو نفخنا فيه الريح لان ما تولد من الاعتمادات
الكثيرة يقتضي كثرة ما يتولد منها ولا يخرج من الزق الا اليسير لكنا
نرى ان الزق لا ينتفخ فعلمنا ان الجواهر ما تولدت عن هذه الاعتمادات
فعلمنا انه لا يمكننا فعل الجواهر بالتوليد وثبت انا لا نقدر على اختراعها
فاذن نحن غير قادرين عليها المقدمة الثانية في ان امتناع اقتدارنا على خلق
الاجسام انما كان لكوننا قادرين بالقدرة والدليل عليه وجهان
الاول ان القدر في الشاهد يشملها هذا الحكم فلا بد وان يعلل ذلك
بعلة تشملها وليس ذلك الا كونها قدرا الثاني انه لو ثبت في الغايب
قدرة لكانت تلك القدرة اما مثلا لهذه القدرة او مخالفا لها فان
كانت مثلا وجب ان لا يصلح لخلق الاجسام كما لم تصلح هذه القدرة لخلق
الاجسام وان كانت مخالفة لهذه القدر لم يكن مخالفتها لهذه القدر
اكثر من مخالفة بعض هذه القدر لبعض فلو صح الاختراع بالقدرة
الغايبة لصح الاختراع ببعض هذه القدر لاشتراكها في معنى المخالفة
فلما لم يكن كذلك علمنا انه لا يصلح شي من القدر لايجاد الاجسام فثبت
ان كل من كان قادرا بالقدرة فانه يستحيل منه فعل الجسم لكن الباري
تعالى فاعل للجسم فلا يكون قادرا بالقدرة الوجه الثاني انه تعالى لو كان
قادرا بالقدرة لاستحال منه الفعل الا باعمال ذاته التي هي محل القدرة
ومعنى اعمال المحل ان يحصل الفعل في محل القدرة او يحصل بسبب الفعل
في محلها ولهذا لا يصح ايجاد فعل في ايماننا بالقدرة التي في يسارنا ولما
لم يكن كذلك علمنا انه ليس قادرا بالقدرة واما الذي احتجوا به على
نفي الحياة خاصة فهو انه تعالى لو كان حيا بالحياة لصحت الشهوة والنفرة
عليه لان الحياة وهذه الصحة متلازمتان بدليل الشاهد ولما لم تصحا
عليه ذلك امتنع كونه حيا بالحياة فهذه مجموع ادلة المعتزلة على نفي الصفات
والجواب قوله لم لا يجوز ان تكون العالمية وصفا عدميا قلنا لما مضى
ونزيده الان تقريرا فنقول ان العالمية يمتنع وصف المعدومات بها و
الاوصاف العدمية لا يمتنع وصف المعدومات بها بل يجب لانه لو لم يجب
اتصاف المعدومات بتلك الاوصاف العدمية لوجب اتصافها بنقايض

تلك الاوصاف العدمية وهي الامور الوجودية لاستحالة الخلو عن طرفي
النقيض فحينئذ يكون المعدوم موصوفا بصفة وجودية وذلك محال
واذا ثبت ان العالمية لا يمكن اتصاف المعدومات بها وثبت ان الاوصاف
العدمية يجب اتصاف المعدومات بها لزم قطعا ان لا يكون العالمية
وصفا عدميا قوله لم لا يجوز ان يكون عبارة عن سلب المادة قلنا
الذي مضى كاف في ابطاله والذي يبطله خاصة ان العلم يمكن ان يختص
بخصوص المعلومات فانه لا يمتنع ان يكون الشي عالما بشي دون شي
واما سلب المادة فانه لا يمكن ان يختص بخصوص المعلومات فانه لا يمكن
ان يقال الشي الفلاني مجرد عن المادة بالنسبة الى المعلوم الفلاني وغير
مجرد عن المادة بالنسبة الى المعلوم الاخر فبطل تفسير العالمية بالتجرد
عن المادة وايضا فلان اجلى العلوم ما يجده المرء من نفسه بالضرورة
ونحن نجد من انفسنا بالضرورة ان كوننا عالمين بالاشيا ليس امرا عدميا
بل هو امر ثبوتي واذا كان ذلك امرا وجدانيا فحينئذ لا يلتفت الى
ما يناقضه قوله انه لا يلزم من صحة تعقل القادرية عند الغفلة عن
العالمية او بالعكس تغايرهما لانه يصح تعقل الذاتية مع الغفلة عن كون
تلك الذات جوهرا وان لم يكن كون الجوهر ذاتا زايدا على كونه جوهرا
قلنا بل لا بد من المغايرة ويكون المرجع بالذاتية اما الى اعتبار سلبي
او اضافي قوله لم لا يجوز ان يكون نفي كونه عالما يناقض اثبات ذاته
المخصوصة وان كان لا يناقض اثبات الذات المطلقة قلنا لما ذكرنا
ان مفهوم كونه عالما غير مفهوم كونه قادرا فلو كان المرجع بهما الى
خصوصية ذاته لزم ان يكون للذات الواحدة خصوصيتان وذلك محال
قوله لو كانت عالميته بالاشيا زايدة على ذاته لزم التسلسل قلنا سبق
الجواب عنه في مسيلة العالمية والذي نزيده هنا ان نقول لو كان علم
الشي بذاته نفس ذاته لكان العلم بالعلم بالشي نفس العلم بالشي الذي
هو نفس ذلك الشي فيلزم ان يدوم العلم بالعلم بالشي لدوام ذلك الشي
ثم الكلام في المرتبة الثالثة كالكلام في المرتبة الثانية وهلم جرا الى
ما لا نهاية له من المراتب فيلزم من هذا ان يكون الانسان عالما دايما
بهذه المراتب الغير المتناهية وذلك باطل بالضرورة فثبت ان كون الشي
عالما بذاته وبغيره يستحيل ان يكون نفس ذاته ثم ان حقيقة العالمية

من حيث انها عالمية لا تختلف بالشاهد والغايب فوجب ان يكون
كونه عالما حكما زايدا على ذاته قوله لا يجوز ان يكون عالمية الله تعالى
مجرد تعلقه بالمعلومات قلنا لما بينا من لزوم الدور قوله لا نسلم ان وجود
الاضافة يتوقف على وجود كل واحد من المضافين قلنا لان الاضافة
لا بد لها من التعلق بكل واحد من المضافين اذ لو لم يكن كذلك لكان
ذلك الوصف وصفا حقيقيا فانا لا نعني بالوصف الحقيقي الا ذلك و
اذا كانت الاضافة متعلقة بكل واحد من المضافين استحال وجود
تلك الاضافة الا عند وجود كل واحد من المضافين قوله هذا منقوض
بالامكان وبالتقدم والتاخر قلنا الامكان والتقدم والتاخر اوصاف
ذهنية لا ثبوت لها في الخارج عندنا واما عالمية الله تعالى وقادريته
فلا يمكن ان يقال فيها انها اوصاف ذهنية لا ثبوت لها في الخارج لان
ذلك تصريح بنفي كونه عالما وقادرا فظهر الفرق قوله لا بد لكم من اثبات
التعلق فيلزمكم ما الزمتمونا قلنا نحن لا نثبت التعلق امرا ثبوتيا بل هو
معقول اعتباري واما الموجود في الخارج فليس الا الصفة اعني العلم
والقدرة قوله صفات الله تعالى اما ان تكون واجبة لذواتها او ممكنة
قلنا لم لا يجوز ان تكون واجبة لذواتها والذي يحتجون به في نفي ذلك
فقد مضى الاعتراض عليه في مسئلة الحدوث وان سلمنا ان تلك الصفات
لا يمكن ان تكون واجبة لذواتها فلم لا يجوز ان تكون ممكنة لذواتها
قوله الممكن لا بد له من سبب ولا سبب هنا الا ذاته تعالى فيلزم ان تكون
ذاته موثرة في وجود تلك الصفات وقابلة لها وذلك محال لان ذاته
تعالى منزهة من التركيب والشي البري عن جهات التركيب يستحيل ان يصدر
منه اثران قلنا لم قلتم ان ذاته لو كانت موثرة في هذه الصفات و
قابلة لها لكان قد يصدر عن ذاته اثران بيانه ان الصادر عن ذاته
وجود تلك الصفة فاما قابليتها لتلك الصفة فليست امرا وجوديا
لان قابلية الشي للشي لو كانت صفة ثبوتية لكانت قابلية القابل لتلك
القابلية صفة اخرى والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل وهو محال
وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان تلك القابليات التي لا نهاية لها
اذا كان كل واحد منها يتوسط الاخر كانت تلك القابليات صفات متناهية
وليس بين كل واحد وبين ما يتوسطه متوسط اخر فحينئذ يكون اتصاف

كل واحد منها بما يليها غير زايد وذلك يقتضي ان لا يكون قابلية
الشي للشي صفة زايدة على ذات القابل وذات المقبول واذا ثبت
ذلك فنقول اذا فرضنا ان ذات الله تعالى موثرة في تلك الصفة وقابلة
لها وثبت ان القابلية ليست وصفا زايدا على ذات القابل وذات
المقبول فحينئذ لم يصدر عن ذات الباري تعالى الا اثر واحد ثم ان سلمنا
انه يلزم من كون ذاته موثرة في تلك الصفات وقابلة لها صدور
الاثرين عن الموثر الواحد ولكن لم قلتم ان ذلك محال وسياتي تحقيق
هذا المعنى في الاصل الذي نذكر فيه التوحيد في الافعال قوله نسبة
القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الاثر الى الموثر بالوجوب فلو
كان الشي الواحد قابلا للشي وموثرا فيه لكانت نسبته اليه بالوجوب
وبالامكان معا وهو محال قلنا الامكان يطلق ويراد به عدم الامتناع
وهذا المعنى لا ينافي الوجوب بل يصدق عليه ويطلق ويراد به عدم
الامتناع والوجوب معا وهذا المعنى ينافي الوجوب ولا يصدق عليه
فقولكم نسبة القابل الى المقبول بالامكان ان عنيتم به الامكان بالمعنى
الاول فالامكان بهذا المعنى لا ينافي الوجوب وان عنيتم به الامكان
بالمعنى الثاني فلم قلتم ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان بهذا المعنى
وان سلمنا ان الامكان ينافي الوجوب مطلقا ولكن اذا كانت النسبة
واحدة ام اذا كانت غير واحدة م ع بيانه وهو ان من المحتمل ان تكون
للذات الى الصفة نسبتان احدهما نسبة القابلية وهي بالامكان و
الاخرى نسبة الموثرية وهي بالوجوب وعلى هذا التقدير لا يلزم التناقض
ثم الذي يحقق فساد قول الفلاسفة ان الشي الواحد لا يكون موثرا
وقابلا انهم اتفقوا على ان الله تعالى عالم بالكليات واتفقوا على ان العلم
بالشي عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم واتفقوا
على ان صور المعلومات موجودة في ذات الباري تعالى حتى قال ابن
سينا ان تلك الصور اذا كانت غير داخلة في الذات بل كانت من لوازم
الذات لم يلزم منها محال واذا كان كذلك كانت ذات الله تعالى موثرة
في تلك الصورة وقابلة لها ومن كان ذلك مذهبا له كيف يمكنه انكار
الصفات وبالجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة الا ان
الصفاتية يقولون الصفات قايمة بالذات والفلاسفة يقولون

هذه الصور العقلية عوارض متقومة بالذات والذى يسميه الصفاتى
صفة يسميه الفلسفى عارضا والذى يسميه الصفاتى قياما يسميه الفلسفى
قواما او مقوما فلا فرق الا فى العبارة والا فلا نزاع فى المعنى قوله ومما بطل
قولهم الشئ الواحد لا يكون موثرا وقابلا ان الماهيات البسيطة لها
لوازم والمقتضى لتلك اللوازم هى تلك الماهيات لا غيرها والا لزالت
تلك اللوازم عند فرض زوال ذلك الغير فلا تكون اللوازم لوازم هذا
خلف والقابل لتلك اللوازم هى تلك الماهيات وايضا فثبت ان البسيط
يمكن ان يكون موثرا وقابلا معا قوله يلزم من اثبات الصفات وقوع الكثرة
فى الحقيقة الالهية فتكون تلك الحقيقة ممكنة قلنا ان عنيتم به احتياج
تلك الحقيقة الى سبب خارجى فلا يلزم لاحتمال استناد تلك الصفات
الى الذات الواجبة لذاتها وان عنيتم به توقف الصفات فى ثبوتها على
تلك الذات المخصوصة فذلك مما نلتزمه فاين المحال وايضا فعندكم
الاضافات صفات وجودية فى الخارج فيلزمكم ما الزمتمونا وايضا
يلزمكم فى الصورة المرتسمة فى ذاته من المعقولات ما الزمتمونا قوله
الصفات القديمة تكون مساوية للذات فى القدم والاشتراك فى القدم
يقتضى التماثل قلنا لم لا يجوز ان يكون الذات والصفات مع اختلافهما
فى الماهية والحقيقة يشتركان فى القدم اذ ليس من المستحيل ان يشترك
المختلفات فى بعض اللوازم قوله القدم كاشف عن حقيقة الذات و
الاشتراك فى الصفة الكاشفة عن الحقيقة يقتضى الاشتراك فى الحقيقة
قلنا لا نسلم ان القدم صفة كاشفة عن حقيقة الذات قوله لا طريق لنا
الى تمييز ذات الله عن ساير الموجودات الا بالقدم قلنا ما المعنى به
ان عنيتم به ان القدم يصلح ان يكون طريقا الى هذا التمييز فلا نسلم
لانا مع تجويز ان يكون القدم وصفا مشتركا بين موجودات مختلفة الحقايق
كيف نجعله طريقا الى معرفة حقيقة واحدة فقط وان عنيتم به ان
ما عدا القدم من الاحكام والاوصاف ليس طريقا الى تمييز ذات الله تعالى
عن ساير الموجودات فلو لم نجعل القدم طريقا الى هذا التمييز لزم ان لا
نقدر على معرفة خصوصية ذات الله تعالى قلنا لا نسلم ان ما عدا القدم
لا يصلح ان يكون كاشفا عن حقيقة ذات الله تعالى فانه من المحتمل ان يكون
الكاشف عن تلك الحقيقة هو مجموع القدم والقيام بالنفس فان الصفات

وان كانت قديمة الا انها غير قائمة بنفسها واذا كان كذلك بطل قولهم
انه ليس هنا ما يكشف عن حقيقة ذات الله تعالى الا القدم لا يقال الذات
والصفات اذا كانتا قديمتين منزهتين عن الحيز والجهة لم يكن قيام
احدهما بالنفس والاخر بالقيام به اولى من العكس واذا كان كذلك لم يكن
القيام بالنفس صفة كاشفة عن حقيقة ذاته لانا نقول ان هذا الكلام
شبهة مستقلة بنفسها وهى مغايرة للشبهة التى نحن نتكلم عليها الان ثم
سيأتى الجواب عنها ايضا ثم ان سلمنا ان ما عدا القدم لا يصلح ان يكون
كاشفا عن حقيقة ذات الله تعالى فلم قلتم ان القدم يجب ان يكون كذلك
نعم لو ثبت انه لا بد وان يكون حقيقة ذات الله تعالى بخصوصيتها مكشوفة
لنا لكان يمكن ان يكون لهذا الكلام وجه فاما اذا لم يثبت ذلك بالحجة
لم يكن ما ذكرتموه صحيحا ثم ان سلمنا انه يلزم من التساوى فى القدم التماثل
فى الحقيقة ولكن لم قلتم انه يلزم من التساوى فى الحقيقة التساوى
فى جميع اللوازم اليس ان عند المشايخية ذات الله تعالى مساوية لسائر
الذوات فى كونها ذاتا ثم انها اختصت من بين ساير الذوات بالالهية
وايضا الاصوات وجميع الامور التى لا تبقى مماثلة مع ان كل واحد منهما
يختص بوقت معين وكذلك الاعراض الباقية مماثلة منها والجواهر لاختصاص
بمحل معين فعلمنا بهذه الامور انه لا يلزم من التساوى فى الحقيقة التساوى
فى الاحكام كلها على مذهبهم ثم نقول ان الحجة التى ذكرتموها منقوضة
لان المفهوم من القدم نفى الاولية وعندكم لا اول لعالمية الله تعالى
سواء جعلتم العالمية حالا او حكما واذا كان كذلك كانت العالمية مشاركة
للذات فى القدم الذى هو عبارة عن نفى الاولية فيلزمكم فى الحال
او الحكم ما الزمتمونا فى الصفة لا يقال الصفة الكاشفة عن حقيقة الذات
ليست هى مجرد نفى الاولية بل الوجود مع نفى الاولية واما الحال والحكم
فليسا بموجودين فاندفع الاشكال لانا نقول لما ثبت ان مجرد نفى الاولية
غير كاشف عن الحقيقة المخصوصة التى للذات بل لا بد من ضم قيد اخر
اليه وهو الوجود جاز لنا ان نضم قيدا اخر اليه وهو القيام بالنفس
قوله عالمية الله تعالى وقادريته امور واجبة فلا تعلل قلنا وجوب
هذه الامور يحتمل وجهين احدهما ان يكون ذات الله تعالى تقتضى لذاته

كونه عالما وقادرا وثانيهما ان ذاته واجبة الاتصاف بالعلم والقدرة
المقتضيين للعالمية والقادرية فان اردتم بالوجوب الوجوب الاول
كان ذلك دعوى لنفس ما وقع النزاع فيه وان اردتم الثاني لم يكن
وجوب العالمية والقادرية لاجل وجوب الاتصاف بالعلم والقدرة
سببا للاستغنا عن العلم والقدرة لان وجوب الشي بالشي لا يوجب
استغناءه عنه كما في حق الواحد منا فانه يجب ان يكون عالما وقادرا
عند وجود العلم والقدرة ثم وجوب العالمية عند وجود العلم لا
يوجب الاستغناء عن العلم فكذلك ههنا وايضا فانتم عللتم عدم تعليل
العالميه والقادرية بوجودهما وعدم تعليلهما بالعلة عندكم واجب
ومع ذلك عللتموه بالوجوب وذلك يناقض قولكم الواجب لا يعلل
وايضا فالعالمية والقادرية مشروطتان بالحيوة فاذا لم يقدح توقفهما
على الشرط في وجوبهما جاز ايضا ان لا يقدح توقفهما على العلة في وجوبهما
وايضا فهذه الشبهة انما يلزم على من يقول لله تعالى عالمية معللة
بالعلم اما من يقول العالمية والعلم شي واحد على طريقة نفاة الاحوال
فانه لا يلزم عليه هذا الكلام قوله المعقول من قيام الصفة بالموصوف
حصولها في الحيز تبعا لحصول محلها فيه قلنا لا نسلم ان المعنى من
قيام الصفة بالموصوف ما ذكرتموه الستم تصفون الله تعالى اما بالاحوال
واما بالاحكام فبالطريق الذي تصفونه بالاحوال والاحكام فاعقلوا
اتصافه ايضا بالصفات قال بعضهم نحن نعني باتصاف الله تعالى بهذه الاحكام
ان ذاته موثرة في وجود هذه الاحكام فيقال له هذا ركيك جدا
وهو باطل طردا وعكسا ورجوع عما قلتموه اولا اما الطرد فلانه
لو كان اتصاف الشي بالشي عبارة عن تاثيره فيه لكان كل ما كان
اثرا للشي صفة له فيلزم ان يكون العالم صفة للبارى وهذا مما
لا يقوله عاقل واما العكس فلانه يلزم ان ما لا يكون اثرا للشي
ان لا يكون صفة له وكان يجب ان لا يكون السواد والبياض وساير
الصفات القايمة بالجمادات صفات لها لانها ليست اثارها واما
ان ذلك رجوع عما قلتموه فلانكم فسرتم قيام الصفة بالموصوف بحصولها
في الحيز تبعا لحصول محلها فيه والان فسرتموه بصدور الاثر عن الشي

فبطل ما قالوه بل الصحيح انه لما دلت الدلالة على ثبوت امرين احدهما
يكون موصوفا ومنعوتا والاخر يكون صفة ونعتا علمنا حينئذ انهما
متخالفان في الحقيقة والماهية واما اشتراكهما في نفي الاولية والحيز
والجهة فاشتراك في امور عدمية والاشتراك في الامور العدمية
لا يقتضي الاشتراك في الحقيقة لان كل حقيقتين مختلفتين فانه يجب
اشتراكهما في سلب ما عداهما من الحقايق التي لا نهاية لها عنهما واذا
ثبت ذلك فنقول العرضان اللذان يوجدان في محل واحد في وقت
واحد مشتركان في المحل والجهة والوقت ولا يلزم من اشتراكهما في
هذه الصفات الثلاث اشتراكهما في الماهية فاذا كان الاشتراك
في ثبوت هذه الصفات لا يقتضي التماثل فالاشتراك في سلبها بان لا
يقتضي التماثل اولى واذا ثبت انه لا يلزم من اشتراك الشيئين في
هذه السلوب التماثل فحينئذ يحتمل ان يكون البعض اولى بالموصوفية
والبعض بالصفتية اولى نعم ربما لا يمكننا تعيين الامر الذي لاجله صار
الموصوف اولى بذلك ولكن عدم اقتدارنا على التعيين لا يوجب عدم
ذلك فظهر بهذا ضعف هذا الكلام قوله لو اثبتنا هذه الصفات لزمنا
اثبات قديم غير الله تعالى قلنا ما الذي تريدون بالغير ان عنيتم وجود
موجودات مخالفة في حقايقها لحقيقة الذات قايمة بالذات فهذا
هو المذهب فلم قلتم انه لا يجوز اثبات ذلك وان عنيتم بالغير موجودا
قايما بنفسه يمكن انفصاله عن ذات البارى اما بالحيز والمكان واما
بالاستغنا والقيام فذلك مما لا نثبته ولا يلزم من اثبات الصفات
اثبات هذه الامور قوله لا دليل على هذه الصفات فوجب نفيها قلنا
لا نسلم انه لا دليل عليها قوله الدليل على الشي اما ان يكون اثره او موثره
قلنا لا نسلم فانه يمكن الاستدلال بالابن على البنوة مع ان الاضافتين
يستحيل ان تكون علة للاخرى او معلولا لها وايضا فلان التقسيم الذي
ذكرناه يدل على الصفات مع انه ليس باثرها ولا بموثر فيها وان سلمنا
ان الدليل على الشي ما اثره او موثره فلم لا يجوز ان يكون للصفات اثار
او موثرات تدل عليها وما ذكرتموه من تقسيم الاثار والموثرات فهو
تقسيم منتشر غير منحصر فلا تعويل عليه وان سلمنا صحة تقسيمكم ولكن
ما زدتم في ابطال تلك الاقسام الا على قولكم انا لم نجد دليلا يقتضي

كون شيء من تلك الاقسام دليلا على هذه الصفات فانكم لما حاولتم
اثبات قولكم لا دليل على هذه الصفات حصرتم الادلة ثم لما حاولتم
نفي اقسام الادلة اقتصرتم في نفيها على انكم ما وجدتم ما يدل على
كونها دليلا فاذا كنتم تحتاجون اخر الامر في تقرير هذه الطريقة
الى التمسك بهذا المعنى كان الاولى لكم ان تتمسكوا بها ابتدا لان هذه
المقدمة ان كانت صحيحة وامكن التمسك بها ابتدا كان ساير الكلمات
التي ذكرتموها حشوا ولغوا وان كانت غير صحيحة والدليل لا يمشي الا
بها كان الدليل لا محالة ضعيفا وبالجملة فهذا المستدل لم يدفع بهذا
التطويل الا زيادة التعقيد ولعل غرضه انه لو ابتدا في اول الاستدلال
بهذه المقدمة لوقف كل احد على ضعفها وركاكتها فترك الاختصار
واتى بالكلام المطول المعقد المشتمل على التقسيمات الكثيرة حتى لا يقف الخصم
سريعا على فساده ثم ان سلمنا انه لا دليل على هذه الصفات فلم يلزم
نفيها والكلام في تقرير هذا المقام ما مر في الاصل الاول قوله اما اثبتنا
القدرة والعلم شاهدا لان كون الواحد منا عالما وقادرا احكام جائزة
والجواز غير ثابت في عالميه الله وقادريته فلا يجوز اثبات العلم والقدرة
في حقه قلنا الجواز دليل هذه الصفات شاهدا ولا يلزم من نفي الدليل
نفي المدلول قوله الله تعالى كفر النصارى باثباتهم الصفات الثلث فمن اثبت
السبع كان بالكفر اولى قلنا انما كفرهم لاثباتهم الالهة الثلاثة لانه
قال بعد ذلك وما من اله الا اله واحد ومعاذ الله ان يقول احد من
المسلمين بذلك بل من اثبت الله تعالى موصوفا بالصفات من العلم والقدرة
والحياة كيف يكون مثبتا للالهة وايضا فلان المشهور من النصارى
تفسيرهم الاقانيم بالخواص الذاتية فمن اثبت الله تعالى عالما قادرا حيا
لذاته كان مذهبه اقرب الى مذهب النصارى وبالجملة فامثال هذه
الكلمات غير صالحة للعلما المحققين بل هي اليق بالعوام فالاولى ان لا
نطول كتابنا بها قوله لو كان الباري تعالى عالما بالعلم لكان علمه مثلا
لعلمنا قلنا لا نسلم قوله لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد على وجه
واحد على طريقة واحدة فهما مثلان قلنا لا نسلم فان غاية كلامكم
ان العلمين المتماثلين في التعلق على الوجه الذي ذكرتموه متساويان
في الاحكام واللوازم ولكنا بينا ان التساوي في الاحكام واللوازم

لا يقتضي التساوي في الملزومات قوله هذا التعلق اخص اثر يصدر عن
حقيقة العلم فيكون كاشفا عن حقيقته والاشتراك في الاثر الكاشف
عن الحقيقة يقتضي الاشتراك في الحقيقة قلنا لا نسلم ان هذا التعلق
اخص اثر يصدر عن حقيقة العلم القديم بل اخص اثر يصدر عن العلم
القديم التعلق بجميع المعلومات وذلك هو الاثر الكاشف عن حقيقته
وبه يتميز حقيقته عن ساير الحقايق لان حقيقته حقيقة مخصوصة
تقتضي التعلق بكل المعلومات والعلم الحادث حقيقته حقيقة مخصوصة
تقتضي التعلق بهذا المعلوم بعينه واذا كان كذلك لم يكن العلم القديم
مساويا للعلم الحادث في الاثر الكاشف عن حقيقته فلا يلزم تساويهما
في الحقيقة وان سلمنا انه لا يمكن ان يجعل الكاشف عن حقيقة علم الله
تعالى تعلقه بكل المعلومات لكن لا نسلم انه يمكن ان يجعل تعلقه بالمعلوم
المعين كاشفا عن حقيقته غاية ما في الباب انه لا يكون لنا طريق
الى معرفة حقيقة علم الله تعالى فاي محال يلزم من ذلك بعد ان علمنا
ان علمه تعالى متعلق بكل المعلومات كيف ما كانت حقيقته قوله علم الله
تعالى والعلم الحادث اذا تعلقا بمعلوم واحد فانهما ينتفيان بضد واحد
لو قدرنا اجتماعهما في المحل الواحد قلنا هذا مسلم قوله وكل وصفين
متضادين ينتفيان بضد واحد فهما مثلان قلنا لا نسلم بل من الجائز
وجود موجودين يختلفان ولا يتضادان ثم انهما يشتركان من بعض الوجوه
ويكون شيء ثالث ينافيهما ويضادهما بحسب ذلك المشترك فينتفيان
بذلك الثالث مع انهما لا يكونان ضدين مثال ذلك الحياة والعلم
فانهما ينتفيان بالموت ولسنا نورد ذلك الزاما عليهم فانهم لا يثبتون
الموت معنى ولكن اوردناه على سبيل ايضاح المطالبة والوجهان اللذان
استدلوا بهما فاحدهما اعتماد على الطرد والعكس والثاني على وضع
ليس البعض اولى من البعض وقد بينا في اول الكتاب ضعف هذين
الطريقين ثم ان سلمنا انه يلزم ان يكون علم الله مثلا لعلمنا ولكن
لم قلتم انه يلزم من ذلك التساوي في جميع الاحكام واللوازم وما
مر على دليلهم ان الاشتراك في القدم يوجب التماثل ثم ان سلمنا صحة
مقدمات حجتهم ولكنها لازمة عليهم كما هي لازمة علينا بيانه وهو
ان عالمية الله تعالى متعلقة بالمعلومات التي تعلقت عالميتنا بها فلو

ان يكون عالمية الله تعالى فى حكم المماثل لعالميتنا ويلزمهم المحالات التى
الزموها علينا قولنا لطريقة مختلفة لان علم الله تعالى متعلق بالمعلوم
تعلق العالمين والعلم الحادث متعلق بالمعلومات تعلق المعلوم قلنا
المتعلق بالمعلومات اما ان يكون هو ذات الله تعالى او الحالة او المعنى
فان كان الاول لم يكن الاشتراك فى هذا التعلق مقتضيا تماثل المتعلقين
الهم الا بشرط زايد واذا جاز ذلك جاز ان يعتبر فيه شرط اخر لا يحصل
فى العلم القديم فحينئذ لا يلزم ان يكون العلم القديم مساويا للحادث
وان كان المتعلق هو الحالة فالاشكال الذى ذكرناه لازم فثبت ان
هذه الحجة لازمة عليهم ايضا قولنا لبارى تعالى لو كان عالما بالعلم وهو
عالم بكل المعلومات فاما ان يكون عالما بكل المعلومات بعلوم غير متناهية
او بعلوم متناهية او بعلم واحد والكل باطل قلنا دعواكم انه تعالى
عالم بما لا نهاية له من المعلومات اما ان تصححوها بالدليل او بالاجماع
لا يمكنكم ان تصححوها بالدليل لان من مذهبكم انه لا يمكن اثبات انه
تعالى عالم بكل المعلومات الا اذا ثبت كونه عالما لذاته فلو بنيتم كونه
عالما لذاته بناء على كونه عالما بكل المعلومات لزمكم الدور ولا يمكنكم
ان تصححوها بالاجماع لان الاجماع دليل سمعى والادلة السمعية
يتوقف صحتها على كونه تعالى عالما بكل المعلومات فلو اثبتنا هذا الاصل
بالدليل السمعى لزم الدور وان سلمنا انه تعالى عالم بما لا نهاية له
من المعلومات فلم لا يجوز ان يعلمها بعلوم غير متناهية قوله لان نصف
ذلك العدد اقل من كله وما يتطرق اليه الزيادة والنقصان كان متناهيا
قلنا هذا باطل على اصولكم بالذوات الثابتة فى العدم فانها غير متناهية
مع انها قابلة للزيادة والنقصان قوله لو صح وجود ما لا نهاية له لصح
من القادر ايجاده قلنا اما ان يكون صدور ما لا نهاية له من القادر
يلزم منه محال او لا يلزم فان لزم منه محال فلم لا يجوز ان يكون ذلك
المحال مانعا من صدور تلك المقدورات منه وان لم يلزم منه محال
اصلا لم يمكنكم ان تحكموا باستحالة صدوره منه وان سلمنا صحة
صدور ما لا نهاية له من القادر فاى محال يلزم منه قوله القادر
بعد ذلك اما ان يبقى قادرا على الفعل او لا يبقى قلنا لم لا يجوز ان
يبقى قادرا على الفعل قوله لان الذى يقدر عليه بعد ذلك يكون

زايدا على ما لا نهاية له وما لا نهاية له لا يمكن الزيادة عليه قلنا
هذا رجوع الى الوجه الاول وقد سبق الكلام عليه فان كان صحيحا
فاى حاجة الى التطويل الذى ذكرتموه فى هذا الوجه ثم ان سلمنا ذلك
فلم لا يجوز ان لا يبقى قادرا على الفعل قوله لان القادر بعد ذلك يبقى
غير متمكن من الفعل مع كونه قادرا قلنا صحة الفعل كما تستدعى صحة
ثابتة للقادر يستدعى صحة ثابتة لمتعلقه وح فلم لا يجوز ان لا يبقى الفعل
صحيحا لاستحالة وجود الفعل وان كانت الصحة العايدة الى القادر
باقية وان سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان يعلم ما لا نهاية له
بعلم واحد قولنا العلم الواحد يستحيل ان يتعلق باكثر من المعلوم الواحد
على التفصيل قلنا لا نسلم قوله لانه ما من معلومين الا ويصح العلم
باحدهما عند عدم العلم بالاخر فلو تعلق العلم الواحد بمعلومين لما
كان الامر كذلك قلنا لا نسلم ان كل معلومين فانه يصح العلم باحدهما
مع الذهول عن الاخر فان من علم ان السواد ضد للبياض فذلك العلم
لا بد وان يكون متعلقا بالسواد والبياض والا لم يكن ذلك العلم
متعلقا بمضادة السواد والبياض بل بمطلق المضادة والعلم المتعلق بمطلق
المضادة غير والعلم المتعلق بمضادة السواد والبياض غير وكلامنا فى
هذا الاخير فثبت ان العلم المتعلق بمضادة السواد والبياض لا بد وان
يكون متعلقا بهما فبطل قولهم انه ما من معلومين الا ويصح العلم باحدهما
مع الذهول عن الاخر فثبت ان العلم الواحد قد يتعلق بالمعلومين واكثر
وايضا فالعلم المتعلق باتصاف شى بشى لا بد وان يكون متعلقا بالموصوف
والصفة فانه لو لم يكن متعلقا بهما لاستحال تعلقه باتصاف احدهما
بالاخر فان مفهوم ان هذا موصوف بذاك متضمن لهذا ولذاك
وان سلمنا انه ما من معلومين الا ويصح ان يعلم احدهما مع الذهول
عن الاخر ولكن فى كل الاوقات والاحوال او فى بعضها ع م وبيانه
وهو ان المعلومين اللذين تعلق بهما علم واحد امكن ايضا ان يتعلق
بكل واحد منهما علم واحد وبتقدير ان يتعلق بكل واحد منهما علم واحد
امكن حصول العلم بكل واحد منهما عند الذهول عن الاخر فثبت ان
تعلق العلم الواحد بمعلومين لا ينافى صحة العلم باحدهما مع الذهول
عن الاخر فى بعض الاوقات وعلى بعض الاعتبارات وانما ادعيتم

انه ما من معلومين الا ويصح ان يثبت العلم باحدهما مع الذهول
عن الاخر في جميع الاوقات وعلى جميع الاعتبارات فلم قلتم ذلك
قوله لو صح تعلق العلم الواحد بمعلومين لم يكن تعلقه بمعلومين اولى
من تعلقه بثلاثة او اربعة فيلزم وجوب تعلقه بما لا نهاية له
وهو محال قلنا سبق تزييف مثل هذه الطريقة في اول الكتاب قوله
العلمان الحادثان اذا تعلق كل واحد منهما بمعلوم اخر حكمنا باختلافهما
لاختلاف تعلقهما واذا كان اختلاف التعلقين دليلا على اختلاف
الحقيقتين فلو تعلق العلم الواحد بمعلومين كان اختلاف تعلقه دليلا
على اختلاف في حقيقته في نفسه قلنا العلمان الحادثان لما تعلق كل واحد
منهما بمعلوم غير ما تعلق به الاخر فنحن لم نحكم باختلافهما لاختلاف
تعلقهما بل لتخالف تعلقهما والمعنى بذلك انا لما وجدنا كل واحد من العلمين
منفكا عن التعلق بما تعلق به الاخر علمنا اختلاف حقيقتهما لانهما لو
كانا متساويين في الحقيقة لوجب تساويهما في جميع لوازم الحقيقة
ضرورة وجوب تساوي المثلين في جميع اللوازم فلما وجدنا
كل واحد منهما عاريا عن التعلق بمتعلق الاخر علمنا بذلك اختلافهما
في الحقيقة فالحاصل انا انما حكمنا باختلاف حقيقتيهما لا لمجرد اختلاف
التعلقين بل لانفكاك كل واحد من العلمين عن التعلق بمتعلق العلم
الاخر فاما ان نجعل مجرد اختلاف التعلقين دليلا على اختلاف الحقيقة
فكلا واذا ثبت ان الكاشف عن اختلاف الحقيقتين ليس مجرد اختلاف
التعلقين بل اقتصار كل واحد من العلمين على متعلقه فقط فعلى هذا
العلم الواحد اذا تعلق بالمعلومات الكثيرة فلم يوجد فيه ما يدل على
اختلاف حقيقته فلا يلزم ان يكون حقيقته مخالفة لنفسها و
تحقيقه ان العلم ليس عبارة عن مجرد هذا التعلق بل عن الحقيقة المقتضية
لهذا التعلق فلا استبعاد في ان يكون حقيقة احد العلمين مقتضية
للتعلق بمعلوم معين وحقيقة العلم الثاني مقتضية للتعلق بمعلوم اخر
وحقيقة علم ثالث مقتضية للتعلق بمعلومي العلمين الاولين لا
يقال بان الحقيقة الواحدة لا تقتضي الا اثرا واحدا وان العلة الواحدة
لا توجب اكثر من معلول واحد وقد مر ابطال هذه القاعدة على الفلاسفة
ثم نقول ان هذا الاشكال الذي اوردتموه علينا في الصفة متوجه عليكم

في الحال لان في الشاهد اختلاف التعلقات يدل على عالميات متعددة
هي في حكم المختلفات مع ان في الغائب لم يكن كذلك فكل ما تذكرونه
في الحال فهو قولنا في الصفة قوله لو كان عالما بالعلم لكان اما ان
يعلم علمه بذاته او بنفس ذلك العلم او بعلم اخر قلنا هذا الذي اوردتموه
علينا في العلم لازم عليكم في العالمية فكما ان عندكم العالمية تعلم بنفسها
فكذلك قولنا في العلم قوله لو كان عالما بالعلم لكان فوقه عليم قلنا
هذه الاية معارضة بقوله تعالى انزله بعلمه وقوله ولا يحيطون بشيء
من علمه فان زعموا ان المراد من العلم في اللغة العالم قلنا فكذلك
في الاية التي ذكرتموها ينبغي ان يكون المراد منها العالم حتى يكون معنى
الاية وفوق كل عالم عليم واذا كان كذلك وعلينا وعليهم تخصيص هذا
العموم بدليل العقل كما في قوله تعالى الله خالق كل شيء قوله لو كان قادرا
بالقدرة لما كان قادرا على الاجسام قلنا لا نسلم قوله لان القدرة
التي لنا لا يصلح لذلك فوجب ان لا يصلح لذلك شيء من القدر قلنا لا
نسلم ان القدر التي لنا لا يصلح لذلك والحجة التي ذكروها في بيان
ذلك ركيك الا انا لا نطول ببيان ركاكتها بل ننتقل الى المقام الثاني
ونسلم ان القدر التي لنا لا تصلح لذلك فلم قلتم انه لا يصلح شيء من
القدر لذلك قوله لان القدر التي لنا مع اختلافها مشتركة في امتناع
فعل الجسم بها فوجب ان يعلل ذلك بامر مشترك وليس ذلك الا كونها
قدرا قلنا لا نسلم ان القدر لما اشتركت في امتناع فعل الجسم بها وجب
تعليل هذا الامتناع بوصف مشترك ولم لا يجوز استناد الاحكام المتساوية
الى علل مختلفة اليس ان القبح حكم واحد ثم انه يعلل عندكم تارة بكونه
ظلما وتارة بكونه جهلا وكذلك صحة رؤية السواد معللة بكونه سوادا
وصحة رؤية البياض معللة بكونه بياضا وكذلك العالمية تارة تكون
معللة بالعلم وتارة لا تكون كما في الغائب فبطل قولكم ان الاحكام المتساوية
لا بد من تعليلها بالعلل المتساوية وان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يقال
ان القدر التي في الشاهد مشتركة في امر لاجله تعذر فعل الجسم بها وذلك
الامر لا يندرج فيه القدرة القديمة فلا يلزم تعذر فعل الجسم بالقدرة
القديمة قوله المخالفة التي بين القدرة القديمة ليست اكثر من المخالفة
التي بين القدرة الموجودة في الشاهد فلو صح فعل الجسم بالقدرة القديمة

لكونها مخالفة لهذه القدر لصح ايضا بهذه القدر لكون بعضها مخالفا
للبعض قلنا انا لم نقل ان القدرة القديمة انما صح بها فعل الجسم
لكونها مخالفة لهذه القدرة حتى يلزمنا من مخالفة بعض هذه القدرة
لبعض صحة فعل الجسم بها بل نقول ان تلك القدرة انما يصح فعل
الجسم بها لحقيقتها المخصوصة وتلك الحقيقة غير ثابتة لشي من القدر
التي هي في الشاهد فلا يلزم ما قالوه ولو صح ما قالوه يصح قول القائل
كون الباري قادرا لذاته اما ان يكون لكونه مثلا للمحدثات او لكونه
مخالفا لها فان كان لكونه مثلا لها وجب ان لا يكون قادرا لذاته
كما ان المحدثات غير قادرة لذواتها وان كان لكونه مخالفا لها فليست
مخالفته لها باكثر من مخالفة بعض المحدثات لبعض فلو اقتضت مخالفته
لها كونه قادرا لذاته لاقتضت مخالفة بعض المحدثات لبعض كونها
قادرة لذاتها ولما بطل هذا الكلام بطل ايضا ما قالوه قوله العادة
بالقدرة لا يمكنه الفعل الا بان يوجد ذلك الفعل او سببه في محل قدرته
قلنا هذا استقراء وهو لا يفيد العلم فلم قلتم ان القدر شاهدا لما كانت
كذلك وجب ان يكون غايبا كذلك ولو جاز الالحاق من غير جامع لكان
القول بقدم العالم والتشبيه لازما قوله الحياة مصححة للشهوة والنفرة
قلنا الحياة القديمة مخالفة للحياة الحادثة فيجوز ان تكون مخالفة لها
في تصحيح الشهوة والنفرة ومع هذا الاحتمال بطل الجزم بما قالوه وهذا
اخر الكلام في هذه المسئلة الاصل الثامن في كونه تعالى مريدا وفيه
ثلاث مسايل احديها في اثبات انه تعالى مريد وثانيها انه مريد بارادة
قديمة قائمة به وثالثها انه مريد لكل الكاينات المسئلة الاولى في اثبات
انه مريد ذهب ابو الهذيل والنظام والجاحظ والبلخي والخوارزمي
الى انه لا معنى للارادة والكراهة شاهدا وغايبا الا الداعي والصارف
وذلك في حقنا هو العلم باشتمال الفعل على مصلحة واعتقاد ذلك او ظن
ذلك والله تعالى لما استحال في حقه الاعتقاد والظن فلا جرم انه لا معنى
للداعي والصارف في حقه الا علمه باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة
واما ابو الحسين فانه حكم بكون الارادة زايدة على الداعي والصارف
في الشاهد ونفاها في الغايب واما ساير المعتزلة وجمهور اهل
السنة فانهم اثبتوا المريدية شاهدا وغايبا امرا زايدا على العلوم

والاعتقادات والدليل عليه ان افعال الله تعالى مختصة باوقات
وصفات مع جواز حصولها في غير تلك الاوقات وعلى غير تلك الصفات
لان الاوقات والمحال متساوية فما يصح على بعضها وجب ان يصح
على الكل فاختصاصها بتلك الامور الجايزة يستدعي مخصصا وذلك
المخصص ليس هو قدرة الله تعالى لان القدرة شانها الايجاد وذلك
لا يقتضي الاختصاص بوقت دون وقت وليس ايضا هو العلم لان العلم
متعلق بالمعلوم على ما هو عليه فيكون تابعا للمعلوم والصفة المخصصة
مستتبعة للاختصاص والتابع لا يكون مستتبعا واما ساير الصفات
المتعلقة مثل السمع والبصر والكلام فظاهر عدم صلاحيتها لهذا
التخصيص فلا بد من صفة اخرى لاجلها تختص افعال الله بهذه الامور
الجايزة وتلك الصفة هي كونه تعالى مريدا فان قيل لا نسلم ان
فعل الله الحاصل في الوقت المعين يمكن حصوله في وقت اخر قبل
او بعد ولان الصفة الحاصلة في محل يمكن حصولها في محل اخر
قوله الاوقات متساوية والمحال متساوية فاذا صح حصول شي في
وقت صح حصوله قبل او بعد وكذلك المحل قلنا ما ذكرتموه منقوض
بصحة حدوث العالم فانها حاصلة في لا يزال وغير حاصلة في الازل
فثبت ان صحة حدوث الشي قد تكون مختصة بوقت دون وقت
واذا ثبت ذلك بطل ما ذكرتموه وايضا الذات حال حدوثها او قبل
حدوثها مقدورة وحال بقائها غير مقدورة والتفاوت بين الشي
الواحد في زمانين اقل من التفاوت بين المثلين فاذا جاز ان يختلف
حال الشي من وجوب المقدورية الى امتناعها بحسب زمانين فلان
يجوز ذلك في المثلين كان اولى وان سلمنا ان فعل الله الحاصل في الوقت
المعين يمكن حصوله قبل او بعد ولكن تلك الصحة صحة عايدة الى المقدور
فقط او اليه والى القادر مع بينا ان من الجايز ان يقال ان الفعل
وان كان في نفسه بحيث يصح ان يوجد قبل او بعد الا ان قادرية الله
تعالى واجبة التعلق بايجاده في ذلك الوقت وممتنعة التعلق بايجاده
في وقت اخر قبله او بعده فاذا كان كذلك فحينئذ لا يكون هناك
حاجة الى صفة مخصصة والذي يقرر ذلك امران احدهما ان القدرة
الحادثة عند اهل السنة مقارنة للمقدور وغير صالحة لضدها

تعين القدرة للمقدور الواحد وعدم صلاحيتها لضد ذلك المقدور
لا يقدح في كونها قدرة فاذا عقل ذلك في الشاهد فليعقل ايضا في
الغايب الثاني وهو انه لا تخلو اما ان تكون ارادته لما اراد وجوده
جايزة او واجبة فان كانت جايزة فاما ان يحتاج ترجيح تلك الصفة
على عدمها الى مرجح او لا يحتاج فان لم يحتج فالممكن قد حصل بدون المخصص
وذلك يبطل اصل دليلكم وان احتاج فذلك المرجح اما ان يكون ارادة
اخرى او لا يكون والاول باطل لان الكلام فيه كالكلام في الاول
فيلزم التسلسل والثاني يبطل مقصودكم لانه اذا امكن اسناد ترجيح
بعض الممكنات الى غير الارادة فليجوز ذلك في كل الترجيحات وحينئذ
لا يمكن اثبات الارادة واما ان قلنا بان تعلق ارادته بما اراد وجوده
واجب لنفس تلك الارادة وتعلقها بما لم يرد وجوده ممتنع لنفس تلك
الارادة فاذا جاز لكم ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان نفس القدرة متعلقة
لذاتها بايجاد ما وجد ويستحيل عليه التعلق بايجاد ما لم يوجد واذا كان
كذلك لم يكن بنا حاجة الى صفة اخرى مخصصة وان سلمنا ان فعل الله
تعالى يصح ان يتقدم ويتاخر بالنظر الى ذاته وبالنظر الى قادرية الله تعالى
ولكن لم لا يجوز ان يكون المخصص هو العلم قوله العلم تابع وغير موثر
والصفة المخصصة مستتبعة وموثرة قلنا نحن لا نقول بان العلم يوثر
في التخصيص بل العلم انما يكون مخصصا لاحد وجهين الاول ان قدرة
الله تعالى لما كانت متعلقة بالشي وضده لم يكن بان يوجد عنها الشي اولى
من ان يوجد عنها ضد ذلك الشي واذا كان كذلك لا جرم توقف صدور
احد الضدين عن القادرية على حصول شرط وهو علمه تعالى باشتمال
الفعل على المصلحة فاذا حصل هذا العلم صار احد المقدورين اولى بالوجود
من الاخر فحينئذ يوجد ذلك المقدور فيكون العلم المخصوص المسمى بالداعي
كافيا في التخصيص مع انه لا يخرج بذلك عن كونه تابعا للمعلوم فان
العلم انما تعلق بكون الفعل مصلحة لاجل انه في نفسه مصلحة الثاني وهو ان
علم الله تعالى متعلق بجميع الاشيا وبان اي الاشيا يوجد وايها لا يوجد
والذي تعلق علم الله تعالى بحدوثه استحال ان لا يحدث والذي تعلق علم الله
تعالى انه لا يحدث استحال حدوثه لاستحالة انقلاب علم الله جهلا
وايجاد المحال محال فلا جرم استحال من الله تعالى ان لا يوجد ما علم انه

سيوجد واستحال منه ان يوجد ما علم انه لا يوجد واذا كان كذلك
كان علمه كافيا في التخصيص وان سلمنا ان علمه تعالى لا يكفي في هذه المخصصية
فلم قلتم بانه لا مخصص وراء ذلك سوى الارادة فان عندكم ان قوله
للمحدثات كن سبب لحدوثها فاذا كان كذلك فلم لا يكفي قوله كن في هذا التخصيص
وان سلمنا ان العلم والقدرة او كن لا يصلح شيء منها للمخصصية لكن الارادة
ايضا غير صالحة للمخصصية بيانه من وجهين الاول وهو ان الله تعالى
لو خلق فينا علما ضروريا بما في دخول النار من الالام العظيمة وخلق فينا
ارادة ضرورية لدخولها فانا لا ندخل النار فلما ترجح مقتضى العلم على مقتضى
الارادة علمنا ان الارادة غير صالحة للمخصصية على الاطلاق الثاني وهو
ان المعقول من المريد من يصح منه الفعل والترك اما الذي يجب صدور
الفعل عنه ويستحيل صدور الترك منه فذلك ليس بمريد بل يكون موجبا
ثم الذي يصح منه الفعل ويصح منه الترك لا بد وان يصح منه ارادة الفعل
وارادة الترك لانه لو وجب اتصافه بارادة الفعل دائما لكان يلزم
اما استحالة الترك منه وحينئذ يصير موجبا ويخرج عن كونه مريدا او حصول
المراد بدون الارادة وحينئذ تخرج الارادة عن كونها موثرة في
التخصيص واذا ثبت ان كل مريد فانه يصح منه ان يريد وان لا يريد وجب
احتياج ارادته الى مرجح اخر والا لكان الممكن واقعا لا عن سبب فذلك
المرجح ليس ارادة اخرى دفعا للتسلسل بل لا بد من شي اخر فثبت ان الارادة
غير صالحة للمرجحية على الاطلاق ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كونه
تعالى مريدا ولكن ههنا شبه توهم نقيض ذلك وهي ثلاث الاولى انه تعالى
لو كان مريدا لكان اما ان يكون مريدا لذاته او بارادة قديمة او بارادة
حادثة والاقسام الثلاثة باطلة فبطل القول بكونه مريدا وانما قلنا
انه يستحيل ان يكون مريدا لذاته لانه لو كان كذلك لوجب ان يريد كل ما
صح ان يراد واللازم محال فالملزوم مثله بيان الشرطية من وجهين الاول
انه تعالى لما كان عالما لذاته وجب ان يعلم كل ما صح ان يعلم فكذلك لما كان
مريدا لذاته وجب ان يريد كل ما صح ان يراد الثاني وهو ان المرادات مشتركة
في صحة ان يريدها كل مريد فاذا اقتضت الذات مريدية بعضها وجب
ان تقتضي مريدية الباقي لان اقتضا مريدية البعض ليس باولى من اقتضا
مريدية الباقي بيان استحالة كونه مريدا لكل المرادات امور احدها انه

انا اراد حياة انسان وعمرو يريد موته فلو كان الله تعالى مريدا
لكل المرادات لزم ان يكون مريد الموته وحياته معا وذلك محال
وثانيها ان الاشيا التى يصح ان يراد لا نهاية لها لانها لا وقت يفرض
حدوث العالم فيه الا ويصح ان يراد حدوثه قبل ذلك الوقت ولا وقت
يصح ان يراد حدوث العالم الا ويصح ان يراد ماهو ازيد من ذلك
فيلزم ان لا يكون للعالم اول ونهاية وذلك محال وثالثها انه يلزم
ان يحصل لنا كل ما نريده ونتمناه وذلك باطل فثبت انه تعالى لا يمكن
ان يكون مريدا لذاته وبهذا الدليل يظهر انه تعالى لا يمكن ان يكون
مريدا بارادة قديمة لانه ليس تعلق الارادة القديمة ببعض المرادات
اولى من تعلقها بالبعض فيجب تعلقها بالكل وحينئذ يلزم المحالات
المذكورة واما انه يستحيل ان يكون مريدا بارادة حادثة فلوجهين
الاول ان تلك الارادة الحادثة يكون حدوثها مختصا بوقت مع
جواز حدوثها قبل ذلك او بعده فيفتقر اختصاصها بذلك الوقت
الى ارادة اخرى مخصصة ويلزم تسلسل الارادات لا يقال هذا التسلسل
غير لازم من وجهين احدهما ان الواحد منا لا يريد فعله الا بارادة
حادثة ولا يجب ان يريد ارادته والا ادى الى ما لا نهاية له واذا
ثبت ذلك فقولنا فيه تعالى كقولنا فى الواحد منا وثانيهما ان الفاعل انه
انما وجب ان يريد فعله الحادث لا لكونه حادثا كيف كان حتى يلزم
احتياج كل حادث الى الارادة بل لانه مقصود بالداعى وليس كذلك
الارادة لانها ليست مقصودة فى الداعى بل الداعى الى الفعل يدعو
اليها تبعا لانا نقول اما الاول فباطل لانا انما لم نحتج فى ارادتنا
الى ارادة اخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله تعالى
فاما ارادة الله تعالى فانها لابد وان تكون فعله فظهر الفرق واما
الثانى فباطل ايضا لان الداعى اما ان يكون كافيا فى حدوث الافعال
فى الاوقات المخصوصة والمحال المخصوصة او لا يكفى فان كان كافيا
فلا حاجة الى الارادة وان لم يكن كافيا وجب احتياج الارادة الى ارادة اخرى
سوا كان حدوثها مقصودا او تبعا الوجه الثانى فى بيان استحالة
كونه تعالى مريدا بارادة حادثة هو ان تلك الارادة اما ان تحدث
فيه تعالى او فى غيره او لا فى محل والاقسام الثلاثة باطلة فبطل

القول بكونه مريدا بارادة حادثة اما انه يستحيل ان تحدث الارادة
فيه تعالى لانه يلزم ان يكون ذاته محلا للحوادث وسيانى بطلان ذلك
واما انه يستحيل ان تحدث تلك الارادة فى غيره لان ذلك الغير اما
ان يكون حيوانا او لا يكون فان كان حيوانا كان هو احق بان يكون
مريدا بها من غيره وان لم يكن حيوانا فهو محال لانا نعلم بالضرورة
استحالة حصول الارادة فى المحل الذى لا يكون حيا واما انه يستحيل
ان يحدث لا فى محل فلوجوه ثلاثة الاول وهو ان البارى تعالى غير مختص
بمحل وحيز اصلا فلا يتقرر لقيام الصفة به مفهوم الا مجرد اتصافه
به واذا كان البارى متصفا بتلك الارادة كان ماهو المفهوم من قيام
الصفة به حاصلا فى تلك الارادة فيستحيل ان يقال ان تلك الارادة
غير قايمة به الثانى وهو ان اقتضا الارادة للمريدية اما ان يتوقف
على قيامها بالمريد او لا يتوقف فان توقف وجب ان لا يصير البارى
تعالى مريدا بارادة غير قايمة به وان لم يتوقف ذلك على قيام الارادة
بالمريد وجميع الاحيا يصح اتصافهم بالمريدية فالارادة الموجودة لا فى
محل ليس بان يقتضى المريدية للبارى تعالى اولى من ان تقتضيها لغيره
فيلزم ان يقتضى تلك الارادة صفة المريدية لكل الحيوانات كما اقتضتها
للبارى تعالى او ان لا يقتضى صفة المريدية للبارى تعالى كما لا يقتضيها
لشى من الحيوانات لا يقال المريد اذا كان لا فى محل كان اختصاص الارادة
التى لا فى محل به اقوى من اختصاصها بساير المريدين الذين يكونون
فى المحل لانا نقول لما كانت الارادة فى ذاتها غنية عن المحل وفى اقتضائها
للصفة المريدية ايضا غنية عن المحل وكانت الاحيا باسرها قابلة لصفة
المريدية كانت نسبة الارادة الى كل الاحيا نسبة واحدة وامّا كون
بعض المريدين فى المحل والبعض لا فى المحل لما لم يكن معتبرا فى ذات
الموثر ولا فى اعتبار موثريته ولا فى ذات القابل ولا فى اعتبار
قابليته استحال ان يختلف بسبب ذلك حكم اقتضا الارادة الثالث
وهو انا لو جوزنا وجود ارادة لا فى محل لجوزنا وجود ساير الاعراض
لا فى محل وذلك بالاتفاق باطل فكذلك ما قالوه فثبت بمجموع ما ذكرنا
انه يستحيل ان يكون البارى تعالى مريدا لذاته او بارادة قديمة او بارادة
حادثة فيلزم منه استحالة كونه مريدا الشبهة الثامنة على نفى المريدية

انه تعالى لو كان مريدا لكانت مريديته اما ان تكون تابعة للداعي او لا
تكون والقسمان باطلان فبطل القول بالمريدية وانما قلنا انه يستحيل
ان لا تكون مريديته تابعة للداعي لان المريد كما صح ان يريد الشيء صح
ان يريد ضده فلو ترجحت احدى الارادتين على الاخرى لا لمرجح كان
الممكن واقعا لا عن سبب وان كان هناك مرجح فمحال ان يكون المرجح
هو ذات المريد به والا لكانت تلك المريدية واجبة الثبوت لوجوب
ذات المريد فحينئذ يكون الذات موجبة لصفة موجبة للافعال
ولا تكون مريدة فاذن لا بد من مرجح اخر وليس ذلك هو الارادة
لان الكلام فيها كالكلام في الاولى فاذن لا بد وان يكون المرجح لتلك
الارادة هو علمه بكون تلك الارادة اولى من غيرها وذلك هو الداعي
فثبت ان الارادة يستحيل ان لا تكون تابعة للداعي واما ان كانت
تابعة للداعي فهو ايضا محال لان المعقول من الارادة صفة تخصص
الفعل بجهة دون جهة ويستحيل ان يدعو الداعي الى ترجيح ارادة
على ارادة الا اذا دعى الداعي الى ترجيح متعلق الارادة الراجحة على
متعلق الارادة المرجوحة فثبت تعلق الداعي بمتعلق الارادة وثبت
بما سبق ان الداعي سبب مستقل بالترجيح واذا كان كذلك كان ترجح
المراد مستندا الى الداعي فيستحيل استناده الى الارادة لان الحكم
الواجب لاجل سبب مستقل يستحيل استناده الى علة اخرى تحصل
بعد ذلك السبب فاذن يمتنع ان يكون للارادة اثر اصلا فثبت ان
الارادة يمتنع ان تكون موثرة بالاستقلال والتبعية فاذن لا يكون
لها اثر اصلا وذلك يقتضي القول ببطلان الارادة لانه لا معنى
للارادة الا الصفة التي تخصص الفعل ببعض ما جاز عليه دون البعض
الشبهة الثالثة ان الارادة عبارة عن ميل القلب وذلك على الله
تعالى محال الجواب قوله لم قلتم انه يصح حصول فعل الله تعالى قبل ما
حصل او بعده قلنا لان كل ما دخل في الوجود بعد ما كان معدوما
كانت حقيقته قابلة للعدم والوجود فلو كان احد الامرين ممتنعا
عليه في بعض الاوقات لم يكن ذلك الامتناع مستندا الى تلك الحقيقة
بل الى امر اخر وذلك الامر الاخر ان كان ممكن الزوال كان الامتناع
المرتب عليه ايضا ممكن الزوال واذا كان كذلك كان حصول ذلك

الفعل قبله او بعده ممكنا وان كان ممتنع الزوال كان واجبا لذاته
فحينئذ يكون الامتناع الحاصل بسببه دائم الثبوت وذلك لا يعقل
ثبوته فيما صار موجودا بعد عدمه قوله العالم كان ممتنع الحصول
في الازل ثم صار ممكن الحصول فيما لا يزال وذلك يدل على ان المستحيل
يجوز ان ينقلب صحيحا قلنا المحال انما هو وجود الفعل الازلي وذلك
ثابت دائما واما الفعل فيما لا يزال فهو ممكن وهذا الامكان ثابت
دائما فظهر انه لا يلزم مما قالوه انقلاب المحال ممكنا وهكذا القول
في صحة المقدورية قوله لم لا يجوز ان يكون فعل الله تعالى وان كان
ممكن الحصول قبل الوقت الذي حصل فيه او بعده نظرا الى ذاته الا
انه يكون واجبا نظرا الى قدرة الله تعالى قلنا المصحح لكون الشيء مقدورا
انما هو الامكان لانا لو لم نعتبر الامكان لوجب ان نعتبر اما الوجوب
واما الامتناع وهما متنافيان للمقدورية والمنافي للشيء لا يكون
مصححا له فثبت ان المصحح لمقدورية بعض الاشياء لقدرة الله تعالى
الامكان لكن الامكان امر مشترك بين الممكنات باسرها فاذن ما لاجله
صح بعض الممكنات لان تكون مقدورة لله تعالى قائم في كل الممكنات
فيجب صلاحيته كون الكل مقدورا لقدرة الله تعالى وقدرة الله تعالى
لما اقتضت التعلق ببعض الممكنات وجب تعلقها بسائر الممكنات لان
نسبة الشيء الى الشيء كنسبته الى مثله فثبت ان جميع الاشياء مقدورة
لله تعالى واذا كان كذلك لم يكن تخصيص بعضها بالوقوع دون البعض
لاجل القدرة قوله القدرة الحادثة المتعلقة بالشيء غير صالح لضد
ذلك الشيء قلنا لان القدرة الحادثة غير موثرة فلم يكن مقدورية
الشيء لتلك القدرة لاجل امكانه حتى يلزم عموم صحة المقدورية لعموم
الامكان اما القدرة القديمة فموثرة فكانت مقدورية الشيء لها لاجل
امكانه فوجب ان يعم صحة المقدورية قوله تعلق الارادة بما وجد اما
ان يكون واجبا او لا يكون قلنا ذلك التعلق واجب ووجوب تعلق
الارادة المعينة بالمراد المعين لا ينافي كون الذات
مختارة اما لو لم يتمكن من ايجاد غير مقدوره
لقدح ذلك في كونه مختارا فظهر الفرق قوله لم لا يجوز
ان يكون المرجح هو علمه تعالى بان الشيء الفلاني يقع في الشيء

الفلانى لا يقع قلنا لان العلم بالوقوع تبع الوقوع والوقوع تبع الايقاع
فلو كان الايقاع تبعا للعلم بالوقوع لزم الدور قوله لم لا يجوز ان يكون
المرجح هو الداعى وهو علمه تعالى باشتمال الفعل على المصلحة قلنا لان تلك
المصلحة اما ان تكون عايدة الى الله تعالى او الى العبد والاول باطل بالاتفاق
والثانى ايضا باطل لانا لما استدللنا على ان الله تعالى خالق لجميع اعمال
العباد وفى اعمالهم ما لا يكون مصلحة لهم فى المعاش والمعاد واذا كان
كذلك استحال ان تكون فاعليته تبعا للمصالح فبطل القول بالداعى و
يظهر مما ذكرنا ان هذه المسئلة من فروع خلق الاعمال قوله لم لا يجوز
ان يكون المرجح هو قوله كن قلنا انا لا نقول ان قوله تعالى كن موجبة
حدوث الحوادث وكيف نقول ذلك مع ان هذه الكلمة تصدر عنا ولا
يؤثر اصلا وما كان علة للشئ لذاته يستحيل انفكاكه عن المعلول نعم
ذلك مذهب بعض الكرامية وانه باطل قوله الارادة ايضا غير صالحة
للمخصصية قلنا لا نسلم قوله انا اذا خلق فينا ارادة دخول النار و
علما ضروريا بما فى دخولها من المضار فانا لا ندخلها قلنا لم لا يجوز ان
يقال ان ذلك العلم ينافى وجود تلك الارادة حتى لا يمكن خلق تلك الارادة
مع وجود هذا العلم وان سلمنا ان ذلك ممكن فلم قلتم ان مقتضى الداعى
يترجح على مقتضى الارادة وان سلمنا ذلك ولكن هذا انما يكون اذا كانت
الارادة معارضة بالداعى وذلك انما يكون فى الفاعل الذى تكون فاعليته
تبعا للداعى والله تعالى لما استحال ان تكون فاعليته تبعا للداعى فحينئذ
لا يتحقق الداعى فى حقه فلا تكون ارادته معارضة بالداعى فلم قلتم
ان الارادة حال خلوها عن معارضة الداعى لا تصلح للترجيح قوله ترجح
ارادة الشئ على ارادة ضده تستدعى مرجحا قلنا لا نسلم فان الارادة
حقيقتها ان تكون صفة مخصصة والحقايق لا تعلل كما ان حقيقة
القدرة القديمة لما كانت هى الموجدية لا جرم لا تعلل فكذلك هاهنا
قوله لو كان مريدا لكان اما ان يكون مريدا لذاته او بارادة قديمة
او بارادة حادثة قلنا لم لا يجوز ان يكون لذاته قوله لو كان مريدا
لذاته لكان مريدا لكل المرادات قلنا لم قلتم ذلك قوله قياسا على العلم
قلنا القياس يستدعى جامعا وانتم ما ذكرتموه قوله لان الذات ليس
بان تقتضى مريدية البعض اولى من ان تقتضى مريدية الكل قلنا قد بينا

فى الاصل الاول من هذا الكتاب ضعف هذه الطريقة وايضا فما ذكرتموه
منقوضة بقادرية الله تعالى فانها عندكم لذاته وانها ما تعلقت بكل
المقدورات فانها غير متعلقة بمقدورات العباد لا يقال الفرق بين
القادرية والمريدية ان الشئ الواحد يستحيل ان يكون مقدورا للقادرين
فالشئ الذى يكون مقدورا للعبد يستحيل ان يكون مقدورا لله تعالى
فلهذا لم يتعلق قادريته به اما الشئ الواحد فيصح ان يكون مرادا للمريدين
فيكون ذلك المراد مرادا للعبد لا يمنع من كونه مرادا لله تعالى فظهر الفرق
لانا نقول هب ان الفرق الذى ذكرتموه صحيح ولكنا بهذا الفرق بينا ان
الصفة وان كانت ذاتية الا انه قد لا يكون عامة لمانع من خارج واذا
ثبت ذلك فمن الجايز ان يقال ان المريدية وان كانت ذاتية الا انه لا
يجب عمومها لاحتمال قيام مانع اخر سلمنا لكن لا يقال انه لا دليل على وجود
ذلك المانع فيجب نفيه ولكنا بينا ضعف هذه الطريقه فى اول الكتاب علم
ان المعتزله يتمسكون بهذا الوجه ايضا فى نفى كونه مريدا بارادة قديمة
فلهذا المعنى استقصينا فى الجواب عنه قوله لو كان مريدا لكانت مريديته
اما ان تكون تبعا للداعى ولا تكون قلنا لا يكون قوله فلماذا يترجح ارادة
الشئ على ارادة ضده قلنا لما بينا ان الارادة صفة حقيقتها التخصيص والحقايق
لا تعلل ثم نقول ان الداعى الذى ذكرتموه لا يصلح للمرجحية ايضا لان علمه
باشتمال حدوث الفعل فى ذلك الوقت على المصلحة انما يكون اذا كان الفعل
كذلك فاختصاص ذلك الفعل بتلك المصلحة اما ان يكون لذاته او للوازم
ذاته او لامور غير لازمه والقسمان الاولان يقتضيان ان يكون الفعل
مقارنا لتلك المصلحة فى اى وقت حدث وما كان كذلك استحال ان يكون
سببا لاختصاص حدوثه بالوقت المعين واما القسم الثالث فنقول فرض
حدوث ذلك الفعل فى ذلك الوقت بتلك المصلحة اذا كان من الجايزات
فلا بد له من سبب والكلام فى المخصص الذى ضم تلك المصلحة الى حدوث
الفعل فى ذلك الوقت كالكلام فى الاول فيفضى الى التسلسل فى المصالح
لا الى نهاية وذلك باطل فعلم ان تعليل المخصصية بالمصلحة غير جايز قوله
الارادة ميل القلب قلنا هذه عبارة فان عنيت بالميل الارادة فهو مذهبنا
وان عنيت النفرة والشهوة فالفرق بين الارادة وبينهما ظاهر لان الصايم
قد يشتهى الطعام وان كان لا يريد تناوله والمريض يريد تناول الدواء

وان كان لا يشتهي تناوله فظهر الفرق فهذا غاية الكلام في هذه المسئلة
وبالله التوفيق **المسئلة الثانية** في بيان انه تعالى مريد بارادة قديمة والدليل
عليه ان كونه تعالى مريدا اما ان يكون وصفا سلبيا او ثبوتيا والاول باطل
لانه لا يكون عبارة عن سلب اي امر كان بل عن سلب ما يقابله وهو ان لا
يكون مريدا او ان يكون كارها والاول باطل لان المريدية حينئذ تكون
عدما للعدم فيكون ثبوتية والثاني باطل لانه لا يلزم من نفي الكراهية
وجود الارادة بدليل الجمادات فثبت انها امر وجودي فاما ان يكون نفس
ذاته او زائدا عليها وان كان الاول فاما ان يكون صفة اضافية او صفة
حقيقية ونسوق الكلام في ابطال هذه الاقسام على الوجه الذي اوردناه
في باب الصفات استدلالا واعتراضا من غير مزيد ثم نبين استحالة ان يكون
ارادته حادثة بما ذكرناه في المسئلة الاولى فتبين كونه مريدا بارادة قديمة
المسئلة الثالثة في ارادة الكائنات اعلم ان الله تعالى اراد حدوث كل ما حدث
من الممكنات ولم يرد حدوث ما لم يحدث منها والدليل على الاول انه موجد
كل المحدثات وكل من كان موجدا للشئ فلا بد وان يكون مريدا له فيلزم
ان يكون الله مريدا لحدوث جميع المحدثات وانما قلنا انه تعالى موجد لجميع
المحدثات لما مر في مسئلة خلق الاعمال وانما قلنا ان كل من كان موجدا
لشئ فلا بد وان يكون مريدا له لما مضى في المسئلة الاولى من ان اختصاص
حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله او ما بعده لا يمكن ان يكون الا
للارادة والدليل على الثاني وهو انه تعالى لم يرد حدوث شئ مما لم يحدث
هو ان كل ما لم يحدث فالله تعالى عالم باستحالة حدوثه والعالم باستحالة
حدوث الشئ يستحيل ان يكون مريدا لحدوثه وانما قلنا ان كل ما لم يحدث
فالله عالم باستحالة حدوثه لان كل ما لم يحدث ولا هو ايضا مما سيحدث
فالله تعالى عالم بانه لا يدخل في الوجود وما علم الله انه لا يوجد استحال وجوده
على ما مضى تقريره في مسئلة العالمية والله تعالى عالم بكل المعلومات فيجب
ان يكون عالما باستحالة ما علم انه لا يحدث وانما قلنا انه لما كان عالما
باستحالة حدوثه فانه يستحيل ان يريد حدوثه لان العلم الضروري حاصل
بان الارادة لا تتعلق الا بالجائزات نعم التمني ربما يصح في المحالات ولكن
التمني على الله محال بالاتفاق فان قيل على المقام الاول لا نسلم ان الله تعالى
خالق اعمال العباد وتقريره قد مر في مسئلة خلق الاعمال وان سلمنا ذلك

فلم قلتم انه يجب ان يكون مريدا لها بيانه ان عندكم الله تعالى يخلق القبائح
ثم ينهى عنها فاذا جاز ان يخلقها مع انه يكون ناهيا عنها فلم لا يجوز ان
يخلقها مع انه يكون كارها لها واما على المقام الثاني فلا نسلم ان ما علم الله
تعالى انه لا يوجد كان ممتنع الوجود وبيانه ما مر في مسئلة العالمية ولئن
سلمنا ذلك ولكن لم قلتم ان ارادة ما علم امتناعه ممتنعة بيانه ان النبي
لو اخبره بان زيدا يشتمه ويقتله فانه يكون مريدا لعدم الشتم والقتل
مع ان عدمهما محال لان عدمهما يؤدي الى كذب النبي المؤدي الى كذب الله
تعالى وذلك محال فكذلك ههنا وان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على صحة مذهبكم
الا ان ههنا وجوها تبطل مذهبكم منها عقلية ومنها سمعية اما العقلية
فخمسة الاول ان اعمال العباد لو كان كلها بقضاء الله وقدره وجب ان لا
يكونوا قادرين على شئ من الافعال لان كل ما اراده الله منهم كان واجب
الوقوع وكل ما لم يرد الله تعالى منهم كان ممتنع الوقوع فحينئذ يكونون
مضطرين في افعالهم غير قادرين عليها وذلك مما يبطله الحس والبديهة
وايضا فحينئذ لا يبقى في الامر والنهي والثواب والعقاب فائدة اصلا وذلك
يبطل الدين والشريعة الثاني وهو حجة ابي الحسين ان الله تعالى لا يدعوه
الداعي الى القبيح فلا يكون مريدا له وانما قلنا انه لا يدعوه الداعي الى القبيح
لان الداعي في حق الله تعالى هو العلم والعلم انما يكون داعيا اذا تعلق بما يكون
الفعل محتاجا اليه او بكونه حسنا والاول في حق الله تعالى محال والثاني مفقود
في الفعل القبيح فثبت ان الله تعالى لا يدعوه الداعي الى القبيح فوجب ان لا يكون
مريدا له لما ثبت انه لا معنى للارادة الا الداعي الثالث ان الله امر بالطاعات
ونهى عن القبائح والامر بالشئ يجب ان يكون مريدا له والناهي عن الشئ
يجب ان يكون كارها له فيلزم ان يكون الله تعالى مريدا للطاعات وكارها
للمحرمات وانما قلنا ان الامر بالشئ يجب ان يكون مريدا له وذلك لان
صيغة افعل قد يكون امرا مرة ولا يكون امرا اخرى وذلك عندما يصدر
عن الساهي والنائم او عمن يكيف لسانه او عمن تكلم بها قبل وضعها
للطلب واذا كان كذلك لم يكن هذه الصيغة امرا لذاتها ولا لشئ من لوازم
ذاتها ثم انما تصير امرا عند ارادة المأمور به ولا يبقى امرا عند عدم ارادة
المأمور به فاذا دارت الامرية مع هذه الارادة وجودا وعدما وجب ان
يقال ان الامرية اما ان يكون عبارة عن مجرد هذه الصيغة مع هذه او

صفة ثابتة لهذه الصيغة معللة بالارادة وكيف ما كان فانه يلزم امتناع
انفكاك الامر بالشي عن ارادة المأمور به ولهم في تقرير ان الامر لا بد ان
يكون مريدا بالمأمور به تقسيم اخر طويل يذكرونه في اصول الفقه ولكنه
منتشر الاقسام غير مضبوط فلاجل ذلك تركناه الرابع ان ارادة القبيح قبيحة
والقبيح على الله غير جائز فارادة القبيح غير جائزة على الله وانما قلنا ان ارادة
القبيح قبيحة لان العقلا يستقبحون ذم من علموا من حاله انه يريد فساد
الناس في الارض وانتهاك حرم المسلمين وانما قلنا ان القبيح على الله تعالى
غير جائز لانه صفة نقص وهو على الله محال وايضا ففعل القبيح يدل على
الجهل او الحاجة وهما على الله محال الخامس الاتيان بما يريد الغير طاعة
لذلك الغير فلو اراد الله من الكافر الكفر لكان الكافر مطيعا لله بكفره وكل
مطيع فهو مستحق للثواب فيلزم ان يكون الكافر مستحقا للثواب وانه باطل
بالاجماع وانما قلنا ان الاتيان بالمراد يدل على طاعة للسنة والشعر
اما السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان في بعض الاسفار
فضرب الارض بعقبه فنبع منها الماء فقال له ابو طالب يا محمد ان ربك ليطيعك
فقال عليه السلام ان اطعت الله اطاعك اي ان فعلت ما اراده فعل
هو ما اردت وايضا ما روي ان عمر رضي الله عنه قال طاعني ربي في ثلث
فوصف الله تعالى مطيعا له لما فعل ما اراده واما الشعر فهو قول لبيد رب
من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع اي لم يجب الى ذلك ولم يفعل
ما اراده ذلك المتمني واما الادلة السمعية فمنها ما يدل على انه تعالى لا يريد
القبائح والمعاصي ومنها ما يدل على انه لا يريد الا الطاعات اما الاول
فيدل عليه سبع ايات احديها قوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما
اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شي ثم قال كذلك كذب الذين من قبلهم حتى
ذاقوا باسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم
الا تخرصون وهذه الاية تدل على فساد مذهبكم من وجوه خمسة احدها
ان الله تعالى حكى صريح مذهبكم عنهم ثم رد عليهم بقوله كذلك كذب الذين
من قبلهم وثانيها قوله تعالى حتى ذاقوا باسنا والباس العذاب وهو
لا يستحق الا على الباطل وثالثها قوله قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا و
مثل هذا لا يقال الا للمبطل ورابعها قوله ان تتبعون الا الظن لا يقال الا
للمبطل وخامسها قوله وان انتم الا تخرصون اي تكذبون كما في قوله

قتل الخراصون اي الكذابون وثانيها ان المعاصي مكروهة والمكروهة
لا تكون مرادا فالمعاصي لا تكون مرادة وانما قلنا ان المعاصي مكروهة
لقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق الى ان قال كل ذلك كان سيئه
عند ربك مكروها فثبت ان المعاصي كلها مكروهة لله تعالى واما ان المكروه
لا يكون مرادا فالامر فيه ظاهر وثالثها قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد
ورابعها وما الله يريد ظلما للعالمين وخامسها قوله تعالى والله لا يحب الفساد
وسادسها قوله ولا يرضى لعباده الكفر وسابعها قوله يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر واما الايات الدالة على ان الله تعالى لا يريد الا الطاعات
فهي قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وقوله ولقد صرفنا في هذا القران ليذكروا
وقوله يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون
معناه ليتقوا هكذا قاله المفسرون وهكذا كل ما في القران من هذا الجنس
نحو قوله تعالى لعلكم تشكرون لعلهم يرجعون والجواب قوله اذا جاز ان
يخلق القبائح مع انه لا يكون امرا بها فلم لا يجوز ان لا يكون مريدا لها قلنا
لما بينا ان اختصاص الافعال بالاوقات المعينة يستدعي مخصصا وذلك
المخصص يمتنع ان يكون هو الداعي لان الداعي اما داعي الحاجة
وهو على الله تعالى محال او داعي المصلحة وذلك لا يتقرر في ذات الكفر
وغيره فاذن تعين ان يكون المخصص هو الارادة فثبت انه لما كان خالقا
لافعال العبد وجب ان يكون مريدا لها بخلاف الامر فان وقوع الفعل
من الفاعل لا يتوقف على الامر فظهر الفرق قوله في المقام الثاني قلتم
ان ما علم الله تعالى انه لا يوجد فهو ممتنع الوجود قلنا لما مضى في مسئلة
العالمية قوله ثم قلتم ان ارادة المحال غير جائزة قلنا نحن نجد من انفسنا
بالضرورة انا اذا علمنا كون الشي مستحيلا فانا لا نريده بل ربما نتمناه
ولكن التمني في حق الله تعالى محال قوله لو كان الكل بقضاء الله تعالى وقدره
لما كان العبد متمكنا مختارا في افعاله قلنا هذا ايضا يلزمكم في العلم
لان ما علم الله تعالى وقوعه استحال ان لا يقع وما علم انه لا يقع استحال
وقوعه فلزمكم في العلم ما لزمنا في الارادة وجوابكم عنه جوابنا بعينه
عن الارادة قوله الداعي اما داعي الحكمة او داعي الحاجة قلنا قد ابطلنا
القول بالداعي واثبتنا المريدية صفة مغايرة لذلك فبطل كلامكم قوله

الله تعالى امر بالطاعات والامر بالشيء مريد للمامور به قلنا لا نسلم قوله
لان الامر وارادة المامور به متلازمان وجودا وعدما قلنا النزاع
ما وقع الا في ان الامر لا ينفك عن الارادة فقولكم ان الامر لا ينفك منه
الارادة يكون دعوى لعين المتنازع فيه لا دليلا عليه والتقسيم
الذي تذكرونه في اصول الفقه فهو تقسيم غير متردد بين النفي والاثبات
فلا يلتفت اليه قوله الاتيان بما يريده الغير طاعة لذلك الغير قلنا
لا نسلم بل الطاعة هو الاتيان بالمامور والدليل عليه ان الارادة صفة
كامنة لا وقوف علينا والامر شيء ظاهر معلوم فربط الطاعة بالامر
اولى من ربطه بالارادة واما الشعر فليس بحجة اذ ليس عبارة عن ارادة
وقوع الشيء والا لكان الله تعالى متى اراد وقوع الشيء كان متمنيا ولذا
كان التمني امرا اخر وراء الارادة فحينئذ يسقط استدلالهم وان سلمنا
ان الاتيان بالمراد طاعة ولكن متى اذا كان الاتيان بذلك الفعل لاجل
كونه مرادا لذلك الغير واذا لم يكن كذلك مع بينا ان الكافر اذا اتى
بالكفر فليس اتيانه به لاجل كونه مرادا لله تعالى لانه لا يعرف كونه مرادا لله
تعالى الا بعد وقوعه وبعد الوقوع لا يمكنه الاتيان به لاستحالة ايجاد
الموجود فثبت ان الكافر لا يمكنه ان ياتي بالكفر لاجل كونه مرادا لله تعالى
واذا ثبت ذلك وجب ان لا يكون طاعة لانا لو لم نعتبر في الطاعة ان
يكون الغرض من فعله كونه مرادا للمطاع لكنا اذا فعلنا فعلا يريده
غيرنا وجب ان نكون مطيعين لذلك الغير وان لم نعرف ذلك الغير
ولا كونه مريدا لذلك الفعل ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك لا يسمى
طاعة قوله ارادة القبيح قبيح والقبيح غير جائز على الله تعالى قلنا بنا
هذه الشبهة على قاعدة التحسين والتقبيح وهي باطلة عندنا اما قوله
تعالى سيقول الذين اشركوا قلنا الاية حجة عليكم لانه تعالى لما حكى عنهم
ذلك لم يوبخهم على الكذب في هذا القول بل على تكذيبهم هذا القول
فانه تعالى قال كذب الذين من قبلهم مشددا من التكذيب لا مخففا
من الكذب والتوبيخ على التكذيب بالشيء يدل على صحة ذلك الشيء واذا
ثبت ان التوبيخ كان على تكذيبهم بذلك دل ذلك على انهم كانوا يقولون
ذلك لا عن اعتقاد بل على السخرية والاستهزاء فلهذا شدد الله تعالى
عليهم الانكار ويدل على صحة ما قلناه قوله تعالى في اخر الاية قل فلله الحجة

البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين قوله المعاصي مكروهة والمكروه لا يكون
مرادا قلنا لا نسلم انها مكروهة بل هي منهي عنها واما الاية فيحمل
المكروه فيها على المنهي وهذا وان كان مجازا الا انه يجب المصير
اليه جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل واما قوله وما الله يريد
ظلما للعباد فليس فيه صيغة عموم وان سلمنا ذلك ولكنا نقول بموجبه
فان عندنا ان الله تعالى لا يظلم العباد بل لا يتصور منه ذلك بل كل ما
يفعله بهم فهو منه عدل لانه تصرف في ملك نفسه واما قوله والله
لا يحب الفساد فنقول فموجبه لا يحبه ولكن لم لا يريده والفرق بين المحبة
والارادة ان المحبة هي الارادة التي لا يتبعها تبعة فتكون اخص منها
ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام وقوله لا يرضى لعباده الكفر قلنا
لا نسلم ان الرضا هو الارادة بل هو ترك الاعتراض وعندنا ان الله
تعالى وان كان مريدا للكفر لكنه لا يترك الاعتراض على الكافر وانما
قلنا ان الرضا هو ترك الاعتراض لقول ابن دريد رضيته قسرا وعلى
القسر رضا كان ذا سخط على صرف القضا اثبت الرضا مع القسر فدل
على ان الرضا ليس هو الارادة وكذا روي في الحديث حكاية عن الله
تعالى من لم يرض بقضائي فليطلب ربا سوائي ثم ان المومن قد لا يريد
ما قضى الله تعالى به من الامراض والالام بل الذي كلف به ان لا يعترض
على الله تعالى فيما يفعله فثبت ان الرضا ترك الاعتراض ثم ان سلمنا ان
الرضا عبارة عن الارادة ولكن ليس في الاية عموم لان لفظ العباد
لفظ الجمع فيتناول الثلاثة فاما ما فوقها فلا يكون نصا فيه ثم ان
سلمنا العموم في كل العباد لكن لفظ العباد وان كان باصل وضعه
يتناول المومن والكافر لكنه في كتاب الله تعالى لا يتناول الا المومنين
قال تعالى يا عبادي الذين اسرفوا وقوله فبشر عبادي الذين يستمعون
القول فيتبعون احسنه وعلى هذا التقدير لا تكون الاية منافية
لقولنا واما قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فاللام قد تكون للعاقبة كما في
قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقد تكون للغرض
ولما دلت الدلالة على استحالة الغرض على الله تعالى وجب حمل اللام هنا
على العاقبة ونحن نقول بموجب ذلك ثم ان سلمنا دلالة هذه الايات

على مذهبهم لكنا نعارضها بالايات والاحاديث فيبقى الدليل الذى ذكرناه
اولا سيما منها قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشا الله وقوله تعالى ولو شا
الله لجمعهم على الهدى وقوله افلم ييأس الذين امنوا ان لو يشا الله لهدى
الناس جميعا وقوله ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا
عليهم كل شى قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشا الله وقوله ولو شا لهديكم
اجمعين وقوله ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها وامثال هذه الايات
كثيرة وحملهم ذلك على مشيئة الالجا خلاف الظاهر وتقييد للمطلق
من غير دلالة ومنها قوله تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم
وقوله انما يريد الله ليعذبهم بها فى الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون
وهذا نص فى الباب ومنها قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس
ومنها قوله انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فلو كان
الايمان مرادا له من جميع خلقه كان كاينا لا محالة واما الاحاديث فهى
مستوفاة فى كتب المحدثين فثبت ان النصوص فى هذه المسئلة متعارضة
فوجب الرجوع فيها الى دليل العقل فهذا تمام هذه المسئله الاصل
التاسع فى كونه تعالى متكلما وفيه اربع فصول الفصل الاول فى البحث
عن محل النزاع اجمع المسلمون على ان الله تعالى متكلم لكن المعتزلة زعموا
ان المعنى بكونه متكلما انه خلق هذه الحروف والاصوات فى جسم واما
نحن فنزعم ان كلام الله تعالى صفة حقيقية مغايرة لهذه الحروف والاصوات
وان ذاته تعالى موصوفة بتلك الصفة واعلم ان التحقيق انا لا ننازع المعتزلة
فى كونه متكلما بالمعنى الذى ذكروه لان النزاع بيننا وبينهم اما ان يقع
فى المعنى واللفظ اما فى المعنى فاما ان يقع فى الصحة وفى الوقوع اما
النزاع فى الصحة فذلك غير ممكن لانا توافقنا جميعا على انه يصح منه
تعالى ايجاد الحروف والاصوات واما فى الوقوع فذلك عندنا غير ممكن
لانه تعالى موجد لجميع افعال العباد منها هذه الحروف والاصوات فكيف
يمكننا انكار كونه تعالى موجدا لها واما على مذهبهم فهم يثبتون ذلك بالسمع
ومعلوم ان الجزم بوقوع الجايزات التى لا تكون محسوسة لا يستفاد
الا من السمع واذا كان لا معنى لكونه تعالى متكلما عندهم الا انه خلق هذه
الحروف والاصوات ولم يثبتوا له تعالى من كونه خالقا لها صفة او حالة
او حكما ازيد من كونه خالقا لها وقد تبين انه لا يمكن منازعتهم فى ذلك

ثبت انه لا نزاع بيننا وبينهم من جهة المعنى فى كونه متكلما بالتفسير
الذى قالوه واما النزاع من جهة اللفظ فهو ان يقال لا نسلم ان
لفظة المتكلم فى اللغة موضوعة لموجد الكلام والناس قد اطنبوا
من الجانبين فى هذا المقام وليس ذلك مما يستحق الاطناب لانه بحث
لغوى ينبغى ان يرجع فيه الى الادبا وليس هو من المباحث العقلية
فى شى واقوى ما تمسك به اصحابنا فى هذه المسئلة اللفظية اربعة
امور اولها ان اهل اللغة متى سمعوا من الانسان كلاما سموه متكلما
مع انهم لا يعلمون كونه فاعلا لذلك الكلام الهم الا بالدلالة فلو كان
المتكلم هو الفاعل للكلام لما اطلقوا اسم المتكلم عليه الا بعد العلم
بكونه فاعلا له وثانيها ان الاستقرا لما دل على ان الاسود هو الموصوف
بالسواد وكذلك الابيض والعالم والقادر وجب ان يكون المتكلم
فى اللغة من قام به الكلام وثالثها ان الله تعالى خلق الكلام فى السماء والارض
حتى قال ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طايعين ثم انه اضاف ذلك
القول اليهما وايضا فلو كان ذلك كلام الله تعالى لزم ان يكون الله
تعالى متكلما بقوله اتينا طايعين وذلك خطا وباطل ورابعها انه تعالى
خلق الكلام فى الذراع الذى اكله النبى عليه السلام يوم خيبر حتى قال
لا تاكل منى فانى مسموم فلو كان ذلك كلاما لله تعالى لكان ذلك نازلا
منزلة ما اذا قال الله تعالى لا تاكل منى فانى مسموم وذلك باطل واقوى
ما تمسك به المعتزلة ان العرب يقول تكلم الجن على لسان المصروع فاسندوا
الكلام القايم بالمصروع الى الجنى لاعتقادهم كون الجنى فاعلا له فلولا
اعتقادهم ان المتكلم هو الفاعل للكلام والا لما صح ذلك والجواب
عنه انه يحتمل ان يكون ذلك مجازا وبتقدير كونه حقيقة فربما كان
مرادهم ان ذلك الكلام هو كلام الجنى حال كونه قريبا من لسان المصروع
فهذا القدر كاف فى هذا البحث اللغوى الخالى عن الفوايد العقلية
فهذا هو البحث عن كونه تعالى متكلما على مذهب المعتزلة فاما على مذهبنا
فنحن نثبت لله تعالى كلاما مغايرا لهذه الحروف والاصوات وندعى قدم
ذلك الكلام وللمعتزلة معنا فيه ثلاث مقامات الاول مطالبتهم ايانا
بافادة تصور ماهية هذا الكلام والثانى المطالبة باقامة الدلالة
على اتصافه تعالى بها الثالث المطالبة باقامة الدلالة على كونها قديمة

فثبت ان الخلاف بيننا وبين المعتزلة ليس في كيفية الصفة فقط
بل في تصور ماهيتها اولا ثم في اثباتها ثانيا ثم في اثبات قدمها ثالثا
وهذا القدر لا بد من معرفته لكل من اراد ان يكون كلامه في هذه
المسئلة ملخصا ونحن بعون الله تعالى نذكر دلالة وافية بالامور الثلاثة

الفصل الثاني في اثبات كونه تعالى متكلما واثبات قدم كلامه والدليل
عليه حصول الاتفاق على انه تعالى آمر ناه مخبر فلا يخلو اما ان يكون
امره ونهيه عبارة عن مجرد الالفاظ او لا يكون كذلك والاول باطل
لان اللفظة الموضوعة للامر قد كان من الجائز ان لا يضعها الواضع
لمعنى اصلا حتى يكون من المهملات وبتقدير ان يضعها لمعنى لكنه
من الجائز ان يضع اللفظة التي وضعها الان لافادة معنى الامر لافادة
معنى الخبر وبالعكس فاذن كون اللفظة المعينة امرا ونهيا وخبرا انما
كان لدلالته على ماهية الطلب والزجر والحكم وهذه الماهيات ليست
امورا وضعية لانا كما نعلم بالضرورة ان السواد لا ينقلب بياضا او غيره
وبالعكس فكذلك نعلم بالضرورة ان ماهية الطلب لا تنقلب ماهية الزجر
ولا الواحدة منها تصير ماهية الحكم واذا ثبت ذلك فنقول لما كان الله
تعالى آمرا ناهيا مخبرا وثبت ان ذلك لا يتحقق الا اذا كان الله تعالى موصوفا
بطلب وزجر وحكم فهذه الامور الثلاثة ظاهرة انها ليست عبارة
عن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والبقاء بل الذي يشتبه الحال
فيه اما في الطلب والزجر فهو الارادة والكراهة واما في الحكم فهو
العلم والاول باطل لما ثبت في خلق الاعمال وارادة الكائنات انه تعالى
قد يامر بما لا يريد وقد ينهى عما يريد فوجب ان يكون المرجع بما دل
عليه لفظة افعل او لا تفعل في حق الله تعالى شيئا سوى الارادة ولا نعني
بالكلام الا ذلك والثاني ايضا باطل لان في الشاهد قد يحكم الانسان
بما لا يعلمه ولا يعتقده ولا يظنه فاذا الحكم الذهني في الشاهد مغاير
لهذه الامور واذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب لانعقاد الاجماع
على ان ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب فثبت ان امر الله تعالى
ونهيه وخبره صفات حقيقية قائمة بذاته مغايرة لارادته وعلمه و
ان الالفاظ الواردة في الكتب المنزلة دليل عليها واذا ثبت ذلك وجب
القطع بقدمها لان الامة على قولين في هذه المسئلة منهم من نفى كون الله تعالى

موصوفا بالامر والنهي والخبر بهذا المعنى ومنهم من اثبت ذلك وكل
من اثبته موصوفا بهذه الصفات زعم ان هذه الصفات قديمة فلو
اثبتنا كونه تعالى موصوفا بهذه الصفات ثم حكمنا بحدوث هذه الصفات
كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع وانه باطل فان قيل الكلام على الشيء
بالنفي والاثبات فرع تصور ماهية ذلك الشيء فما الكلام الذي تثبتون
قدمه فان اردتم به هذه الحروف والاصوات فالعلم الضروري حاصل
بحدوثها واستحالة قدمها وما كان معلوما بالضرورة لا يسمع الدليل على
خلافه وان اردتم به ما نجده من انفسنا من تصور هذه الحروف مثل
ما اذا حفظنا قصيدة فانا حالة ما لا نقراها باللسان قد نتخيل في القلب
تلك الحروف على سبيل التعاقب الحاصل في الحروف المقروة باللسان وذلك
ايضا انما يحصل على نعت التوالي وذلك ينافي القدم وان اردتم به
ما نجده من انفسنا اما في الامر فالارادة واما في الخبر فالعلم والاعتقاد
فذلك مما لا نزاع فيه وان اردتم به معنى آخر فاشرحوه لنا ماهيته
وحقيقته فان الشروع في اثبات الشيء قبل تعقل ماهيته وحقيقته
جهالة ثم ان نزلنا عن هذا المقام لكن لا نسلم ان الله تعالى آمر ناه مخبر
ودعوى الاجماع فيه ممنوع وبيانه وهو ان الاشعرية زعموا ان الله تعالى
لا يجوز ان يكون متكلما بالحرف والصوت ومن عداهم زعموا ان الله تعالى
ليس بمتكلم الا بالكلام الذي هو حرف وصوت واذا كان كذلك لم يكن
الاجماع حاصلا في الحقيقة لان الكلام الذي يثبته احد الفريقين ينفيه
الاخر نعم الاجماع في اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى لكن كل واحد يريد به
معنى غير المعنى الذي يريد به الاخر واذا كان كذلك لم يكن الاجماع حاصلا
في المعنى بل في مجرد اللفظ وذلك مما لا فائدة فيه في المباحث العقلية
ثم ان سلمنا حصول الاجماع على كونه آمرا ناهيا مخبرا ولكن لم قلتم انه يجوز
اثبات مثل هذا المطلوب بالاجماع بيانه ان الاجماع دليل سمعي والادلة
السمعية باسرها منتهية الى قول الرسول عليه السلام وانما يعلم كون قول
الرسول عليه السلام حجة بالمعجز والمعجز انما يدل على كونه صادقا لانه
يدل على ان الله تعالى صدقه وتصديق الله اياه عبارة عن اخبار الله تعالى
عن كونه صادقا فاذن صحة الادلة السمعية باسرها موقوفة على العلم بكونه
تعالى مخبرا فلو اثبتنا ذلك بشيء من الادلة السمعية لزم الدور وانه محال

ثم ان سلمنا انه يصح اثبات مثل هذا المطلوب بالاجماع لكن يصح اثباته
ظنا او يقينا م ع بينا ان الاجماع دليل سمعي فلا يمكن اثباته الا بالنصوص
الواردة في الكتاب والسنة وانتم قد ذكرتم في اول هذا الكتاب ان
التمسك بالسمعيات لا يفيد القطع واليقين بل الظن وهذه المسئلة
التي نحن فيها علمية فاذن لا يجوز اثباتها بالاجماع ثم ان سلمنا الجزم بكونه
تعالى امرا ناهيا مخبرا لكن لم لا يجوز ان يكون امره ونهيه وخبره عبارة عن
مجرد هذه الالفاظ وما ذكرتموه من الادلة على فساده فهو معارض بوجه
اخر وهو ان اتفاق الامة على كونه تعالى امرا ناهيا مخبرا لا يجوز ان يكون
الا على شيء اتفقوا على كونه امرا ناهيا مخبرا والذي اتفقوا على كونه كذلك
هو هذه الالفاظ فان اكثر الامة انكروا وجود الكلام النفساني الذي تثبتونه
واذا كانوا منكرين لماهيته استحال ان يكونوا مجمعين على كون الله تعالى
موصوفا به فاذن ما صح دعوى الاجماع فيه هو اللفظ وانتم لا تثبتونه وما
تثبتونه لا يصح دعوى الاجماع فيه ثم ان سلمنا انه لا بد من امر اخر وراء هذه
الالفاظ فلم لا يجوز ان يكون مدلول افعل ولا تفعل في حق الله تعالى هو ارادته
للفعل المامور به وكراهته للفعل المنهي عنه وبناء ذلك على مسئلة
خلق الاعمال وتكليف من علم الله تعالى انه لا يفعل فالكلام عليه ما مر في هذه
المسائل ثم ان سلمنا انه تعالى قد يامر بالشيء مع انه لا يكون مريدا للفعل المامور
به لكن لم قلتم ان ذلك يمنع من جعل هذه الصفة دليلا على الارادة بيانه
وهو ان فايدة الامر والنهي انما تظهر بالعقاب فقوله لابي لهب مثلا
امن وان لم يدل على كونه تعالى مريدا للايمان منه ولكنه يدل على انه تعالى
يريد ان يعاقبه في الاخرة واذا كان كذلك كان لفظ افعل يدل على الارادة
من الله تعالى لعقابه هذا هو الكلام على الامر والنهي واما الخبر فالكلام عليه
ان يقال لم لا يجوز ان يكون قوله تعالى مثلا فعل زيد دليلا على صدور الفعل
عن زيد لا على حكمه بصدور الفعل عن زيد وان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
ان يكون المرجع بذلك الحكم الى كونه تعالى عالما بذلك ثم ان سلمنا كونه
تعالى موصوفا بالامر والنهي والخبر على الوجه الذي ذكرتموه ولكن لم قلتم
ان تلك المعاني قديمة قوله كل من اثبت هذه المعاني اثبتها قديمة قلنا القول
في اثباتها مسئلة والقول في قدمها مسئلة اخرى فلو لزم من ثبوت احدى
المسئلتين ثبوت المسئلة الاخرى لزم من اثبات كونه تعالى عالما بعلم قديم

اثبات كونه تعالى متكلما بكلام قديم واذا كان ذلك باطلا فكذا ما
ذكرتموه ثم ان سلمنا ان هذا النوع من الاجماع يقتضي قدم كلام الله
تعالى لكنه معارض بنوع اخر من الاجماع وهو ان احدا من الامة لم يثبت
قدم كلام الله تعالى بالطريق الذي ذكرتموه فيكون التمسك بما ذكرتموه
خرقا للاجماع ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كونه تعالى متكلما بكلام
قديم ولكن معنا وجوه تمنع من ذلك وهي من حيث العقل ومن حيث النقل
اما الوجوه العقلية فخمسة الاول انه يلزم من قدم كلام الله تعالى حصول
النقص في حقه وذلك محال فالقول بقدم الكلام محال بيان الشرطية
ان المتكلم لا بد وان يفيد بكلامه اما نفسه واما غيره حتى يخرج الكلام
عن كونه عبثا اما افادة نفسه فيجوز ان يطرب بكلامه كما في المغني او يكون
يحفظه او يتعبد به المعبود كما نتعبد الله تعالى بقراءة القران والله تعالى
منزه عن المنافع واما افادة غيره فيجوز ان يخاطب به غيره ليفهم
مراده او يامره بفعل او ينهاه عن فعل ولما لم يكن في الازل من يفيد
بكلامه كان كلامه سفها وعبثا وهذيانا وذلك نقص وهو عليه
محال فالقول بقدمه محال الثاني وهو انه تعالى لو كان متكلما في الازل
بقوله انا ارسلنا نوحا واوحينا الى ابراهيم واهلكنا القرون لكان ذلك
كذبا لان الاخبار عن وقوع ما لم يقع في الماضي كذب والكذب على الله
تعالى محال الثالث وهو ان كلامه تعالى لو كان قديما لكان جاريا مجرى
علمه في كون تعلقه بمتعلقاته لذاته فكما ان علمه تعلق بجميع ما صح ان
يعلم فكذلك امر الله تعالى وجب ان يتعلق بكل ما صح تعلقه به وعلى
مذهبكم في نفي القبح والحسن وخلق الاعمال لا شيء الا ويصح من الله تعالى
ان يامر به وان ينهى عنه فيلزم ان يكون تعالى امرا بكل الاشياء ناهيا عن
كلها معا مخبرا عنها على الوجوه المتناقضة التي يصح الاخبار عن كل واحد
منها وذلك محال الرابع ان كلام الله تعالى يصح عليه النسخ باتفاق المسلمين
والنسخ عبارة اما عن الرفع او عن الانتهاء وهما على القديم محالان لا[illegible]
العدم على القديم فاذن كلام الله تعالى ليس بقديم الخامس القران كلام الله
تعالى والقران محدث فكلام الله محدث اما ان القران كلام فبالاجماع
واما ان القران محدث فلوجوه ثلاثة الاول ان القران معجز والمعجز هو الفعل
الخارق للعادة فالقران فعل وكل فعل محدث الثاني ان السلف والخلف

اجمعوا على انه ليس القران الا هذا المتلو المكتوب بين الدفتين ولهذا
لو سئل الصحابة والتابعون فى كل عصر عن القران لما اشاروا الا اليه
الثالث ان القران موصوف بكونه عربيا لقوله قرانا عربيا ومسموعا
لقوله حتى يسمع كلام الله تعالى محكما ومتشابها وسورا واياتا واعشارا
واخماسا وكل ذلك من صفات هذه الحروف والاصوات واما الوجوه
السمعية فاربعة الاول ان القران ذكر والذكر محدث فالقران محدث
اما الاول فلقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر والمراد منه القران بالاتفاق
واما الثانى فلقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث ولقوله الله نزل
احسن الحديث الثانى التمسك بقوله تعالى انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون والاستدلال به من وجوه ثلاثه الاول ان كلمة اذا تقتضى
الاستقبال وكذلك ان الخفيفة فى قوله ان نقول له وكذلك الفاء فى
قوله فيكون لانها للتعقيب فاذا كان الفعل حادثا وكان حاصلا عقيب
كن وجب ان يكون كن حادثا وثانيها ان كن متعلق بالمضارع الداخل عليه
علم الاستقبال وذلك يقتضى حدوثه وثالثها ان المصدر الذى هو لنا
علق بما يستقبل من الازمنة فى قوله اذا اردناه بان جعل اذا ظرفا
وهذا المعلق مرتفع بالابتدا وان نقول خبر له وهو فى تاويل المصدر
كانه قيل انما قولنا لشئ هو هو لا يفصل بينهما فلما تعلق الحدوث بالظرف
لانه واقع به تعلق الثانى بالاول لانه من جنسه وهو هو صار الظرف
بواسطة المبتدا بينه وبين القول الثانى متعلقا به وموقعا له من طريق المعنى
فكانت الجملة المقولة اذن موجوده فى الزمان المستقبل وما كان كذلك
استحال وصفه بالقدم لا يقال الاية دلت على قدم كلام الله تعالى من حيث
انها دلت بان الشئ لا يحدث الا بان يقول له تعالى كن فلو كان قوله محدثا
لاحتاج الى قول اخر ولزم التسلسل لانا نقول هذا الذى ذكرتموه لو
صح لدل على ان لفظة كن قديمة وانتم لا تقولون بقدم الكلام بمعنى
الحروف والاصوات واما الكلام الذى تثبتون قدمه فليس فى الاية
ما يدل على ان حدوث الشئ موقوف عليه فسقط الاستدلال الثالث
التمسك بما روى عمران ابن الحصين انه قال سمعت النبى صلى الله عليه
وسلم يقول كان الله ولا غيره ثم خلق الذكر والذكر هو القران الرابع
ما روى ابو الحسين فى الغرر انه قال ما خلق الله تعالى من سما ولا ارض

ولا سهل ولا جبل اعظم من اية الكرسى وروى عنه عليه السلام انه
كان يقول فى دعائه يا رب طه ويس ويا رب القران العظيم لا يقال هذا
معارض بمبالغة السلف من الامتناع بخلق القران لانا نقول نحمل ذلك
على الامتناع من اطلاق هذه اللفظة لان لفظة الخلق قد تستعمل فى الافترا
ضرورة التوفيق بين الروايات الجواب قولهما الكلام الذى تثبتون قدمه
قلنا لا نعنى به الحروف والاصوات ولا تصورها فى النفس ولا الارادة
بل قسما رابعا وبيانه هو ان طلب الفعل من الغير امر يجده كل عاقل من نفسه
وليس ذلك عبارة عن مجرد هذه الحروف والاصوات على بيناه فى اول
الاستدلال ولا عن تصور الحروف لان تلك المتصورات مختلفة بحسب
اختلاف اللغات الا ترى ان من لا يكون عالما باللغة العربية لا يمكنه
تخيل لفظة افعل ومن لا يكون عالما بالفارسية لا يمكنه تخيل اللفظة
الموضوعة فى الفارسية لافادة الطلب واما ماهية الطلب وحقيقته
فانها امر لا تختلف باختلاف الازمنة والامكنة وانها معلومة لكل
احد وكل احد يعبر عنها بعبارة اخرى وبحسب اختلاف العبارات تختلف
تصورات تلك العبارات فظهر الفرق بين ماهية الطلب وبين نفس
الالفاظ وبين تصورات الالفاظ واما الفرق بين ماهية الطلب
وبين الارادة فمن وجهين الاول ان العاقل قد يقول لغيره انى اريد
منك الفعل الفلانى وان كنت لا امرك به ولو كان الامر عبارة عن
اللفظة الدالة على الارادة لكان قوله اريد منك الفعل الفلانى ولا
امرك به متناقضا لان قوله اريد منك الفعل الفلانى لفظه داله على
تلك الارادة فدل هذا على ان الطلب الذى يدل عليه بلفظة افعل
مغايرة فى الماهية لماهية الارادة الثانى هب انه لم يتخلص لنا فى الشاهد
الفرق بين طلب الفعل وبين ارادته لكنا دللنا على ان لفظة افعل اذا
وردت فى كتاب الله تعالى فانها لا بد وان تكون داله على طلب الفعل وقد
بينا ان ذلك الطلب لا يجوز ان يكون نفس تصور الحروف ولا ارادة
الفعل فلا بد وان يكون امرا اخر مغايرا لهما وليس كل ما لا نجد له فى
الشاهد نظيرا وجب نفيه غايبا والا لزم تعذر اثبات الاله وذلك
كفر قوله الاتفاق غير حاصل فى كون الله تعالى امرا ناهيا الا على مجرد اطلاق
هذه اللفظة فاما فى المعنى فلا نسلم قلنا لا نسلم بل الاتفاق حاصل فى المعنى

بيانه انه لا نزاع لاحد من ارباب الشرايع والاديان ان الله تعالى اوصل
هذه الالفاظ الموضوعة للطلب والزجر والحكم بنسبة امر الى امر بالنفي
او بالاثبات على السنة الانبيا الينا وان هذه الالفاظ غير مهملة بل
المقصود منها افادة معنى الطلب والزجر والحكم فهذا القدر معقول
لا نزاع فيه اصلا وعليه يبني الغرض قوله العلم بكون السمعيات حجة
مستفاد من صدق الرسول وذلك موقوف على العلم بكونه مخبرا فلو اثبتنا
كونه تعالى مخبرا بشيء من السمعيات لزم الدور قلنا لا نسلم ان العلم بصدق
الرسول موقوف على العلم بكونه تعالى مخبرا لما بيناه مما مر في مسئلة خلق
الاعمال ان دلالة المعجز على الصدق دلالة عرفية معلومة بالضرورة
وذلك لا يتوقف على العلم بكونه تعالى متكلما فان الملك العظيم اذا جلس
في المحفل العظيم ثم قام واحد من ابنا المجلس وقال ايها الناس اني
رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فخالف عادتك
في القيام والقعود فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم
بصدقه سوا عرفوا كونه متكلما او لم يعرفوا ذلك منه واذا كان كذلك
ثبت ان دلالة المعجزة على الصدق لا تتوقف على العلم بكونه تعالى متكلما
قوله لا يمكن اثبات هذه المسئلة بالاجماع قلنا نحن لا نثبتها بالاجماع
بل بالتواتر فانا كما نعلم بالتواتر وجود الانبيا فكذلك نعلم انهم كانوا يقولون
لاممهم ان الله تعالى امركم بكذا ونهاكم عن كذا واذا كان كذلك كان ثابتا
بالتواتر فلا حاجة بنا الى التمسك بالاجماع ثم وان حاولنا اثبات ذلك
بالاجماع لكن لا نسلم ان الاجماع لا يفيد العلم والسؤال المذكور
في اول الكتاب فقد اشرنا هناك الى ماخذ الجواب عنه قوله لا يجوز
ان يكون كلامه تعالى مجرد هذه الحروف والاصوات قلنا لما ذكرناه في
اول الاستدلال قوله الاجماع انما يكون على شي متصور لاهل الاجماع
والذي تصوروه فليس الا هذه الحروف والاصوات قلنا لا نسلم انهم
لم يتصوروا الا ذلك بيانه ان العقلا ببداية عقولهم يدركون التفرقة
بين هذه الالفاظ اذا كانت مهملة وبينها اذا كانت مفيدة ويعلمون
ان ذلك ليس الا ان لفظة افعل افادت معنى الطلب ولفظة لا تفعل
افادت معنى الزجر نعم انهم اختلفوا بعد ذلك في ماهية الطلب والزجر
ولكنا لا ندعي الاجماع الا على القدر المذكور قوله لا يجوز ان يكون لفظة

افعل تفيد ارادة الفعل قلنا لما مر من افساد ذلك في خلق الاعمال
وارادة الكاينات على الاستقصا قوله لا يجوز ان يكون مدلول هذه
الصيغة ارادة العقاب قلنا لان الامر من الله تعالى يتحقق بدون ارادة
العقاب اما على مذهبنا ففي الكباير بالعفو واما على مذهبكم ففيها بعد
التوبة او في الصغاير قوله لا يجوز ان يكون خبر الله تعالى عن كون العالم
حادثا موضوعا لافادة كون العالم حادثا في نفسه قلنا لان الاجماع
انعقد على ان فايدة الخبر في الشاهد والغايب لا يختلفان ثم ان فايدة
قولنا العالم حادث ليس هو كون العالم حادثا في نفسه بل ذلك حكم
القائل بكون العالم حادثا لان الاقوال دليل على الضماير لا على الامور
الخارجية بدليل ان الانسان اذا راى من البعيد جسما فظنه صخرة فانه
يسميه بالصخرة فاذا قرب منه وعرف كونه حيوانا الا انه ظنه طيرا
فانه يسميه بذلك ثم اذا ازداد قربه منه وعرف كونه انسانا يسميه
بذلك ولولا ان الالفاظ تدل على الضماير والعقايد والا لما اختلفت
الالفاظ عند اختلاف الاثار النفسانية قوله سلمنا ان خبر الله تعالى
دليل على ان الله تعالى حكم بنسبة امر الى امر ولكن لم لا يجوز ان يكون
ذلك الحكم هو العلم قلنا هذا باطل لوجهين اما اولا فلان القايل
في المسئلة قايلان قايل يثبت لله تعالى خبرا قديما ويثبت كونه مغايرا للعلم
وقائل لا يثبت له خبرا قديما اصلا فلو قلنا بان لله خبرا قديما ثم قلنا
بانه هو العلم كان ذلك خرقا للاجماع واما ثانيا فلانا بينا في اول
الاستدلال ان فايدة الخبر في الشاهد ليست هي العلم او الظن والاعتقاد
واذا بطل ذلك في الشاهد وجب ان يكون في الغايب كذلك لانعقاد
الاجماع على ان فايدة الخبر لا تختلف في الشاهد والغايب قوله سلمنا ثبوت
هذه الصفة لله تعالى فلم قلتم انها قديمة قلنا للاجماع المذكور قوله
لو لزم من القول باثبات هذه الصفة لله تعالى اثبات قدمها لان كل من
قال بالاول قال بالثاني لزم من القول باثبات العلم القديم اثبات الكلام
القديم لان كل من قال بالاول قال بالثاني قلنا الفرق بين الموضعين
مذكور في المحصول من علم الاصول وان المعتزلة تساعدونا على الفرق
بين الموضعين فلا نطول بذكره قوله اثبات قدم كلام الله بهذا الطريق
على خلاف الاجماع قلنا قد بينا في كتاب المحصول ان احداث دليل لم يذكره

اهل الاجماع لا يكون خرقا للاجماع اما المعارضة الاولى فالجواب
عنها وهو ان العبث والسفه هو ان يتكلم الانسان بالكلام للسامع
من غير فايدة عايدة اليه او الى غيره ليكون عبثا فاما الطلب القايم
بالنفس فلا نسلم انه بتقدير خلوه عن الفايدة العائدة اليه او الى غيره
يكون عبثا ونحن لا نثبت قدم كلام الله تعالى الا بهذا المعنى فعليهم ان
يدلوا على ان تلك عبث وسفه ثم ان سلمنا ذلك ولكن نقول ما المعنى
بالعبث ان عنيتم به انه لا غرض له فيه فجميع افعال الله تعالى عندنا كذلك
على ما سيأتي في اصل الحسن والقبح وان عنيتم به شيا اخر فبينوه واما
المعارضة الثانية فالجواب عنها انه كما ان علم الله تعالى بان الشيء سيوجد
يكون علما بعد دخوله في الوجود بانه قد دخل في الوجود من غير
وقوع تغير في العلم فكذلك خبر الله تعالى المتعين بانه سيرسل نوحا
هو بعينه يكون خبرا بعد ذلك على انه ارسله من غير تغير وتمام الكلام
فيه مر في مسيلة العلم وايضا فان الله تعالى اخبر عن انه سيحدث امور
كقوله لتدخلن المسجد الحرام وقوله ليستخلفنهم في الارض ثم ان هذه
الاخبار ما صارت كذبا بعد وقوع هذه الاشيا فكذلك القول فيما
ذكروه واما المعارضة الثالثة فالجواب عنها انه لا يلزم من كون
الصفة قديمة عموم تعلقها كما قررناه في القادرية والمريدية بل
الامر فيه موقوف على الدليل واما المعارضة الرابعة فالجواب عنها
ان النسخ عبارة عن انقطاع تعلق كلام الله تعالى بذلك المتعلق وذلك
لا يقتضي حدوث كلام الله تعالى كما ان قادرية الله تعالى كانت متعلقة
من الازل الى الابد بايجاد حادث معين ثم ان بعد ايجاده اياه ينقطع
تعلق قادريته بايجاد ذلك الفعل من حيث انه ذلك الايجاد ثم كما لا يلزم
من هذا حدوث قادريته فكذا القول في الكلام واما المعارضة الخامسة
وما بعدها من الوجوه السمعية فالجواب عنها حرف واحد وهو انا لا نزاع
في اطلاق لفظ القران وكلام الله تعالى على هذه الحروف والاصوات
وما ذكروه من الادلة فهو انما يفيد حدوث القران بهذا التفسير وذلك
متفق عليه وانما نحن بعد ذلك ندعي صفة قايمة بذات الله تعالى وندعي
قدمها وقد بينا ان تلك الصفة يستحيل وصفها بكونها عربية وعجمية
ومحكمة ومتشابهة لان كل ذلك من صفات الكلام الذي هو عبارة

عن الحروف والاصوات والحاصل ان الكلام الذي حاولوا اثبات حدوثه
فنحن لا ننازعهم في حدوثه والكلام الذي ندعي قدمه لا يجري فيه
ما ذكروه من الادلة والذي ذكروه من اجماع الامة على ان المسموع كلام الله
تعالى يخصه جواب اخر وهو ان الكلام يستحيل ان يبقى فيستحيل ان يكون
الكلام الذي تكلم الله به هو هذا الذي نقروه الان فاذا لا بد لهم ايضا
من التاويل واذا جاز لهم العدول الى التاويل جاز لنا ايضا اللهم الا
ان يلتزموا مذهب الجبائي من ان الحروف والاصوات القائمة بكل واحد
من القرأ هي بعينها تلك الحروف والاصوات التي احدثها الله تعالى لكن ذلك
مكابرة في الضروريات فلا يستحق الجواب ثم ما ذكروه من الايات والاخبار
فهي معارضة بما ذكره البيهقي في كتاب الاسما والصفات فمن اراد طالعها
منه الفصل الثالث في كونه تعالى صادقا اتفق المسلمون على ذلك ولكنهم
اختلفوا في كيفية اثباته بحسب اختلافهم في مسيلتي الحسن والقبح و
خلق الاعمال اما اصحابنا فحاصل كلامهم فيه دليلان احدهما اخبار
الرسول عن امتناع الكذب على الله تعالى والثاني ان كلامه قايم بنفسه
ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل اذ الخبر يقوم
بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال ولقايل ان يقول على الطريق
الاول العلم بصدق الرسول يتوقف على دلالة المعجز على صدقه لان المعجز
قايم مقام التصديق بالقول فاذن صدق النبي عليه السلام مستفاد من تصديق
الله تعالى اياه وتصديق الله تعالى اياه انما يدل على صدقه لو ثبت كونه تعالى
صادقا اذ لو جاز عليه الكذب لم يلزم من تصديقه له كونه صادقا كما
لا يلزم من تصديق الواحد منا غيره كون ذلك الغير صادقا لاجل جواز
الكذب علينا فاذن العلم بصدق النبي ع م موقوف على العلم بصدق الله
تعالى فلو توقف العلم بصدق الله تعالى على العلم بصدق الرسول لزم الدور
وانه محال لا يقال انا لا نسلم ان دلالة تصديق الله تعالى على كونه صادقا
تتوقف على العلم بكون الله تعالى صادقا لان قوله للشخص المعين انه رسولي
جار مجرى قولنا لرجل لغيره هذا وكيلي وقول البايع للمشتري بعت منك
ذلك فان هذه الصيغ وان كانت اخبارات من حيث اللفظ الا انها
انشاءات من حيث المعنى والانشا لا يتطرق اليه الصدق والكذب واذا
كان كذلك فقول الله تعالى في الرجل المعين انه رسولي يدل على رسالته

سوا قدر ان الله تعالى صادق ولم يقدر ذلك ومتى ثبت انه رسول ثبت
انه صادق فثبت ان العلم بكون الرسول صادقا لا يتوقف على العلم بكون
الله تعالى صادقا لانا نقول هب ان قوله تعالى في حق الرجل المعين انه رسولي
انشا وليس باخبار ولكن الانشا تاثيره في الاحكام الشرعية لا في المعاني
الحقيقية واذا كان كذلك لم يكن في قوله انه رسولي ما يقتضي كونه
صادقا لان كونه صادقا امر حقيقي والامور الحقيقية لا تختلف باختلاف
التصرفات الشرعية فاذن لا طريق الى معرفة كون الرسول صادقا الا
باخبار الله تعالى عن كونه صادقا فلو لم يعرف كون الله تعالى صادقا الا من قبل
صدق الرسول لزم الدور وانه باطل ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال
بانا بينا فيما تقدم ان صدق الرسول لا يتوقف على كون الله تعالى متكلما فلان
لا يتوقف على كونه صادقا وهو كيفية من كيفيات كونه متكلما كان اولى
وهذا الموضع فيه نظر واما الطريق الثاني فالاشكال عليه من وجهين
الاول انهم ما اقاموا الدلالة على ان من لا يكون جاهلا استحال ان يخبر
بالخبر القبيح على سبيل الكذب وهذه القضية غير ضرورية فلا بد في
بيانها من الحجة الثاني هب انه تعالى صادق بالخبر القايم بذاته لكن لم لا
يجوز ان يكون الكلام الذي نقراه ونسمعه كذبا واعلم ان الجواب عن
الاول من وجهين الاول انا نعلم بالضرورة ان العالم بالشيء يمكنه ان يحكم
عليه بحكم صادق وهذه القضية معلومة بالضرورة واذا كان كذلك
فنقول لو كان تعالى كاذبا لكان كذبه قديما ولو كان كذبه قديما لاستحال
عدم ذلك الكذب ولو استحال عدم ذلك لاستحال ان يخبر عنه خبرا
صدقا لانا نعلم بالضرورة ان الذات الواحدة يستحيل ان يكون كاذبا وصادقا في
القضية الواحدة كذبا نفسانيا وصدقا نفسانيا فاذن لو كان الله تعالى
كاذبا لاستحال منه ان يخبر عن ذلك الشيء خبرا صدقا مع كونه تعالى عالما
بذلك الشيء لكنا بينا ان العلم الضروري حاصل بان العالم بالشيء يصح منه
ان يخبر خبرا صدقا عن معلومه فاذن يلزم استحالة كونه كاذبا لا يقال هذا
معارض بالكذب فانا كما نعلم بالضرورة ان العالم بالشيء كما يمكنه ان يحكم عليه
حكما صادقا يمكنه ان يحكم عليه حكما كاذبا فلو كان تعالى صادقا لزم ان يمتنع
على العالم بالشيء ان يحكم على معلومه حكما كاذبا لانا نقول ليس كلامنا في هذا
الموضع في الصدق والكذب اللسانيين حتى يقال ان العالم بالشيء يمكنه ان

يصدق تارة ويكذب اخرى بل في الصدق والكذب النفسانيين ونحن
لما جربنا انفسنا وجدنا انا متى علمنا شيا فانا نحكم على ذلك الشيء على وفق
ما نعلمه ويتعذر علينا ان نحكم بخلاف ما نعلم فبطل قوله ان العالم
بالشيء يمكنه ان يحكم حكما نفسانيا كاذبا وليس للسايل ان يقول دعوى
هذا الامتناع باطل لانا حال ما نعلم الشيء يمكننا ان نكذب كذبا نفسانيا
وذلك بان نتخيل صورة الخبر الكذب لانا نقول انا قد بينا ان الحكم
النفساني غير وتخيل صورة الخبر اللساني غير لان ذلك التخيل مما يختلف
باختلاف الالسنة واما ذلك الحكم فانه حقيقة واحدة لا تختلف باختلاف
الالسنة واذا ظهر الفرق فنحن ندعي ان العالم بالشيء يتعذر عليه ان
يحكم بهذا الحكم النفساني على خلاف ما علمه واذا كان كذلك اندفع
الاشكال فثبت انه تعالى صادق بخبره القديم الثاني ان الكاذب ناقص
بالنسبة الى الصادق والذي يستحيل منه الا الكذب اشد نقصا فلو كان
الله تعالى كاذبا لاستحال منه الصدق فوجب ان يكون الواحد منا اكمل
من الله تعالى وذلك معلوم الفساد بالضرورة فاذن وجب ان يكون الله
تعالى صادقا بقي ههنا انه تعالى صادق في كلامه القديم اما لم قلتم انه
تعالى صادق في هذه الحروف والاصوات التي نسمعها والجواب عنه ما
ذكرنا في مسيلة خلق الاعمال حيث بينا ان تجويز ظهور المعجزة على غير
الصادق لا يقدح في العلم الضروري الحاصل بانه لا يظهر الا على
الصادق واكدنا ذلك بجميع العاديات التي نقطع بجواز انقلابها عن
مجاريها مع انا نقطع بانها لم تنقلب عن تلك المجاري واذا ثبت ذلك
فالكلام في دلالة هذا الكلام المسموع على الكلام الصادق القديم
كالكلام في دلالة المعجز على صدق الرسول والجواب الذي قررناه
هناك هو ايضا جواب عن هذا الموضع اما المعتزلة فهم قد ظنوا
ان هذا البحث على اصولهم غير مشكل قالوا لان الكذب قبيح والله تعالى
لا يفعل القبيح فنعلم انه لا يكذب والاعتراض عليه ان نقول الكلام
في القبح والحسن العقليين سياتي ان شا الله تعالى على سبيل الاستقصا
لكنا نساعدهم على ذلك في هذا المقام فتبين ضعف هذه الطريقة
مع ذلك بيانه ان الكذب الذي نفوه عن الله تعالى اما ان يكون المراد
منه الكلام الذي لا يكون مطابقا للمخبر عنه في الظاهر سوا كان بحيث

لو اضمر فيه زيادة او نقصان او تقديم او تاخير صح او لم يكن كذلك
واما ان يكون المراد بالكذب الكلام الذى لا يكون مطابقا للمخبر عنه
فى الظاهر ولا يمكن ان نفرض فيه حذف واضمار ولا تقديم ولا تاخير
بحيث يصير عنده مطابقا فان اردتم بالكذب الاول لم يمكنكم ان تحكموا
بقبحه ولا بانه لا يجوز من الله تعالى لثلاثة اوجه اما اولا فلان
اكثر العمومات فى كتاب الله تعالى مخصوص واذا كان كذلك لم يكن ظاهر
العموم مطابقا للمخبر عنه وكذا الحذف والاضمار واقع باتفاق المسلمين
حتى انه حاصل فى اول كتاب الله تعالى وهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم
فان بعضهم قال معناه ابتدى بسم الله واخرون قالوا معناه بسم الله
ابتدى وكذلك فى قوله الحمد لله رب العالمين فان المفسرين قالوا معناه
قولوا الحمد لله رب العالمين واما ثانيا فلان المعتزلة اتفقت كلمتهم
على حسن المعاريض مع انه لا معنى للمعاريض الا الخبر الذى لا يكون ظاهره
مطابقا مع انه يمكن ان يفرض فيه وجه اخر من الوجوه التى تذكرها
المفسرون فى تاويل كتاب الله تعالى بحيث يصير ذلك الظاهر مع ذلك
الفرض مطابقا واذا كان كذلك استحال الحكم بقبح ذلك واما ثالثا فلان
العقلاء فيما بينهم يستحسنون الحذف والاضمار والتقديم والتاخير والفصل
والوصل واذا كان كذلك فاذا فعله تعالى ثم ان المكلف جزم باجرائه على
ظاهره ولم يجوز تسائر الوجوه المحتملة كان التقصير من المكلف حيث
جزم لا فى موضع الجزم واما ان فسرتم الكذب بالوجه الثانى فنقول
نسلم انه قبيح ولكنه يرتفع الامان عن كلام الله تعالى لانه لا خبر ورد
فى كتاب الله المنزل الا ويحتمل ان يفرض فيه حذف واضمار او وجه
اخر بحيث يصير ذلك صدقا وان كان ظاهره كذبا فالحاصل انهم ان
فسروا الكذب بالتفسير الاول لم يمكنهم الحكم بقبحه وان فسروه بالثانى
لم يوجد شى فى الدنيا يمكن ان يحكم بكونه كذبا وعلى التقديرين لا يحصل
غرضهم لا يقال هذه القيود التى فرضتموها لو كانت حاصلة لوجب على الله
تعالى ان يبينها والا كان ذلك تلبيسا من الله وانه غير جائز وايضا لو حصل
ذلك لم يكن فى كلام الله تعالى فائدة فكان عبثا وانه غير جائز على الله تعالى
لانا نقول على الاول لا نريد بكونه تلبيسا ان عنيت به انه تعالى فعل
فعلا لا يحتمل الا التجهيل والتلبيس فهو باطل لانه تعالى لما قرر فى عقول

المكلفين ان اللفظ المطلق جاز ان يكون مقيدا بقيد غير مذكور معه
ابتدا واكد ذلك بان بين للمكلف وقوع ذلك فى اكثر الايات والاخبار
فلو ان المكلف قطع فى الابتدا بما يقتضيه ظاهر اللفظ لكان انما
وقع فى الجهل من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى وهذا كما نقول فى انزال
المتشابهات وايجاد الالام فانها وان كانت موهمة للجهل والقبح
الا انها لما لم تكن متعينة لهذه الوجوه بل كان فيها احتمال غير قبيح
كان الجزم بحملها على الوجوه القبيحة تقصيرا من قبل المكلف لا من قبل الله
تعالى فثبت انه لا يلزم مما قالوه التجهيل واما الثانى فهو ركيك لوجهين
اما اولا فانه لا بد من بيان انه لما لم يجز ان يكون غرض الله تعالى ان يقطع
المكلف بظاهره وجب ان يكون عبثا فانا نقول ما ذكرتموه صالح
لان يكون غرضا اما لم قلتم انه لا غرض الا هو فعليكم اقامة الدليل
على ذلك ولم لا يجوز ان يكون ظن المكلف بذلك غرضا لله تعالى سواء
كان ذلك الظن صوابا او خطا وايضا انتم ذكرتم فى انزال المتشابهات
اغراضا كثيرة سوى القطع بمقتضى ظاهر اللفظ واذا عرفتم ذلك
سقط قولكم انه لو لم يحصل هذا الغرض لزم ان يكون عبثا واما ثانيا
فلانا وان اختلفنا انه هل يجب ان يكون البيان مقارنا للمبين لكن
المحصلين منكم اتفقوا على انه ليس كل من سمع العام المخصوص وجب
على الله تعالى ان يسمعه المخصص لان ايجاب ذلك مكابرة فى الحس اذ رب
انسان يسمع العمومات المخصوصة ولم يسمع طول عمره ادلة تلك التخصيصات
واذا كان كذلك فالمكلف اذا سمع العام لا يمكنه اجرا ذلك على ظاهره
الا اذا علم انه لم يوجد دليل يخصصه ولا طريق له الى ذلك الا عدم
الوجدان مع استفراغ الجهد فى طلبه وذلك لا يفيد العلم بعدمه كما
بيناه فى اول الكتاب فاذن لا يمكن القطع بظاهر شى من هذه الالفاظ
على هذا التقدير اصلا **الفصل الرابع** فى المباحث المتعلقة بالصوت
والحرف والكلام فيه يقع فى قسمين القسم الاول فى الصوت وفيه
ثلاث مباحث البحث الاول هو انا قد بينا فى اول الكتاب ان الصوت
لكونه من اظهر المدركات لا يمكن تعريفه بشى اخر ومن الناس من قال
الصوت عبارة عن اصطكاك الاجرام الصلبة وهذا خطا لان
الاصطكاك مماسة قوية والمماسة غير الصوت ونقل المتكلمون عن

النظام انه ذهب الى ان الصوت جسم وهنا خطا لان الاجسام متساوية
في الجسمية وباينه ومدركة لمسا وبصرا والصوت ليس كذلك
فبطل كونه جسما واعلم ان الاظهر ان النظام انما ذهب في هذه المسئلة
الى قول الفلاسفة من ان الصوت لا يدرك الا بوصول الهوا الحامل
له الى سطح الصماخ فظن الناقل انه ذهب الى ان الصوت جسم واكثر
المتكلمين زعموا ان ادراك الصوت لا يتوقف على ذلك واحتجوا عليه
باربعة امور الاول انا اذا سمعنا الصوت عرفنا جهته ولو انا انما
ادركناه حال وصوله الى صماخنا لما ادركنا الجهة التي منها وصل الينا
كما انا لما لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس
من اى جانب جا ولقايل ان يقول هب انك تدرك الصوت الحاصل في
تلك الجهة ولكنك لا تدرك كونه حاصلا في تلك الجهة لان كونه
في تلك الجهة يستحيل ان يكون متعلق السمع واذا كان كذلك لم يلزم
من ادراك الصوت قبل وصول حامله الى الصماخ ادراك جهته الثاني
ان الحروف الصلبة مثل التا والثا والدال والطاهيات تحدث في
الان الفاصل بين زمان حبس النفس وزمان اطلاقه وذلك مما
يمتنع بقاوه واذا كان بقاوها ممتنعا فلو لم ندركها الا بعد وصول
الهوا الى الصماخ وجب ان لا ندرك هذه الحروف اصلا الثالث ان
حامل كل واحد من هذه الحروف اما ان يكون كل واحد من اجزا الهوا
او مجموعه والاول يقتضي ان الانسان اذا تكلم ان يسمع السامع كلامه
مرارا عدة عند ما يصل الى الصماخ اعداد كثيرة من تلك الاجزا والثاني
يقتضي ان لا يسمع كلام الانسان الا واحد دفعة واحدة الا السامع الواحد
لان ذلك الحامل لا يمكن ان يصل بكليته دفعة واحدة الا الى سامع
واحد الرابع ان الانسان قد يسمع كلام غيره وان حال بينهما الجدار
فهناك قد حصل الادراك من غير وصول ذلك الهوا الى الصماخ لا يقال
ان ذلك الهواء يتادى الى الصماخ في الفرج الحاصلة في مسام الجدار
لانا نقول لا شك ان الهواء لا يحمل الحروف المخصوصة ما لم تتشكل باشكال
مخصوصة عند وصوله الى مخارج الحروف ثم ان الهوى لطيف وكما
تشكل بالشكل المخصوص بسبب ما عرض له من الحبس في مخارج الحروف
فكذلك لا بد وان تشكل بشكل اخر عند وصوله الى الجدار وحينئذ

يزول الشكل الاول الذي بسببه حدث الحرف المخصوص واذا بطل
ذلك الشكل بطل ذلك الحرف واحتج النظام بخمسة امور الاول انا نرى
ان صوت الموذن على المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب
الريح ومن اتخذ انبوبة طويلة ووضع فمه على احد طرفيها ووضع
الطرف الاخر منها على ثقبه اذن انسان اخر وتكلم فيها بصوت عالي
فان احدا من اهل المجلس لا يسمع ذلك الكلام مع ان الانسان الذي
وضع طرف الانبوبة على اذنه يسمعه وكذلك اذا راينا من البعيد
انسانا يضرب الفاس على الخشب فانا نرى الضربة قبل سماع الصوت
وذلك يدل على انا لا نسمع الصوت الا بعد تادي الهواء وكذلك
الصوت الشديد مما يخرق سطح الاصماخ بل قد يبلغ الى حيث يهدم
الابنية والاحجار مثل الهمهمة الصيحة والرعود القوية وكل ذلك
يدل على ان الصوت لا يسمع الا بعد تادي الهوا الحامل له الى سطح الصماخ
والجواب ما بينا في اول الكتاب ان طريقة الدوران لا يفيد الاظن
العلية وان اكثر هذه الامور يحتمل ان يكون من العاديات البحث الثاني
عن سبب الصوت المشهور من الفلاسفة ان سببه قرع او قلع عنيف
وقال بعضهم ان ذلك سبب بعيد لانهما انيان والصوت زماني ولا
لا يكون سببا للزماني بل السبب القريب تموج الهواء وذلك مشعر بانا
لو قدرنا العالم خاليا لم يحصل الصوت من القرع والقلع العنيفين ولكن
اوهم ذلك امران احدهما ان طنين الطست ينقطع عند تسكينه
على طريقة واحدة فلولا حاجة الصوت الى الحركة والا لم ينقطع طنينه
عند سكونه وثانيهما انا نرى الصوت يتمدد بتمدد تموج الهوا الخارج من
الحلق وساير الاجسام المصوتة والجواب عنهما ما بينا ان الدوران لا
يفيد الاظن العلية واعلم انا كما لم نجد دلالة قاطعة على ان المؤثر
في وجود الصوت هو القرع او القلع العنيفان او التموج فلم نجد ايضا
دلالة قاطعة على صحة حدوث الصوت بدونهما فمن المحتمل ان يكون
احد هذه الامور موثرا فيه او شرطا له فلا جرم توقفنا البحث الثالث
عن بقايه الاكثرون احالوا بقاوه وقالوا لانا اذا قلنا زيد فلو بقيت
هذه الحروف لوجد كل واحد منها مع صاحبه فلم يكن الجملة بان يسمع
زيدا اولى من ان يسمع على ساير تقاليبها الخمسة وايضا فنحن نعلم بالضرورة

ان التا والثا والدال والطا مما لا يمكن استمرارها في زمان والجواب
عن الاول ان الكلام في البقا غير وفي صحة البقا غير فلم لا يجوز ان
يقال ان كل واحد من الحروف يصح ان يبقى لو لم يحصل الحرف الاخير
بعده ويستحيل عند حصول الحرف الاخر وعن الثاني لم قلتم بانه
لما امتنع بقا امثال هذه الحروف وجب ان يمتنع بقا كل حرف
لان هذه الحروف مختلفة فلا يلزم من كون الشي على حكم كون ما
يخالفه عليه والذي يوكد ذلك ان عند التجربة نجد تعذر تمديد
التا والثا والدال والطا ولا نجد تعذر تمديد ساير الحروف ثم ان
سلمنا ان الحرف لا يبقى لكن لم قلتم ان الصوت لا يبقى فانا سنبين
ان الحرف غير الصوت والمعتمد في امتناع بقا الصوت هو الذي يعول
عليه في امتناع بقا الاعراض جملة وهو ان العرض لو صح بقاوه لاستحال
عدمه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان كل ما يبقى لا
يعدم الا بموثر وهو اما ان يكون عدميا او وجوديا اما العدمي
فهو ان يعدم لعدم ما هو مفتقر اليه وهو اما ان يكون باقيا فيكون
الكلام في كيفية عدمه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل او يكون
غير باق وهو باطل لان الاتفاق حاصل على ان حصول اللون في
المحل غير مشروط بقيام شيء من الاعراض التي لا تبقى بالمحل واما
الوجودي فاما ان يكون قادرا او موجبا اما القادر فهو ان يقال
انه يعدمه بعد بقائه وذلك محال لان ذلك القادر ان لم يصدر
عنه اثر فحينئذ يكون حاله بعد الاعدام كحاله قبله وكما انه قبل
الاعدام لم يكن معدما فكذلك بعده فيلزم ان لا يكون المعدم معدما
هذا خلف وان صدر عنه اثر فهو ان كان منافيا لذلك الباقي كان
عدم الباقي معللا بطرو ذلك الاثر على المحل وذلك خروج عن هذا
القسم او لا يكون منافيا فحينئذ لا يلزم من وجوده عدم ذلك الباقي
وهذا معارض بنفس العدم واما الموجب فهو ان يقال طرا على محل العرض
الباقي ضده فعدم هو بسببه وذلك باطل لوجهين اما اولا فلان
طريان الضد الحادث مشروط بزوال الضد الباقي فلو كان زوال الضد الباقي
مستندا الى طرو الضد الحادث لزم الدور وهو محال واما ثانيا فلان
المضادة حاصلة من الجانبين فليس بان يعدم الباقي لطرو الطاري اولى

من ان يندفع الطاري لوجود الباقي لا يقال الباقي بالعدم اولى لثلثة
اوجه اما الاول فهو ان الطاري لو اندفع لزم ان يصير معدوما في حال
وجوده فيكون موجودا معدوما وهو محال واما الثاني فلو عدم لم
يكن عدمه حاصلا حال وجوده بل يكون عدمه حاصلا بعد وجوده
وذلك ليس بمحال واما ثانيا فهو ان الحادث حال حدوثه متعلق
بالسبب والباقي ليس كذلك والشي مع تعلق سببه به اقوى منه اذا لم
يكن متعلق السبب واما ثالثا فهو ان الفاعل اذا اراد اعدام بياض
خلق فيه سوادين والسوادان اقوى من البياض الواحد لانا نقول اما
عن الاول فلسنا نقول انه يوجد في الحالة الاولى ومع ذلك يعدم
في تلك الحالة بل نقول وجب ان لا يوجد اصلا بسبب وجود الضد
الباقي وذلك مما لا استحالة فيه واما عن الثاني فهو انا لا نسلم ان
الشي حال بقايه مستغن عن السبب وايضا فعند المعتزلة الشي حال
حدوثه يستغني عن السبب واما عن الثالث فهو ان الجمع بين المثلين
محال فثبت ان القول ببقا العرض يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون
القول به باطلا والقايلون بجواز بقا الاعراض احتجوا بوجهين
احدهما ان جايز الوجود لعينه لا ينقلب مستحيل الوجود لعينه اذ لو
جاز ذلك لجاز ان ينقلب مستحيل الوجود لعينه جايز الوجود لعينه
وحينئذ يرتفع الامان عن القضايا العقلية والعرض كان صحيح الوجود
في الحالة الاولى فوجب ان يصح وجوده ايضا في الحالة الثانية ومتى
صح ذلك صح بقاوه فالعرض يصح عليه البقا وثانيهما انا كما نجد الجسم
مستمر الوجود في الحس نجد اللون ايضا بل اللون اولى لانه لا نزاع في انا
نحس باللون واكثر الناس منعوا من روية الجسم فلو جاز القدح في
احدهما جاز القدح في الاخر وذلك يفضي الى الشك في الضروريات
فهذا هو الكلام من الجانبين وانت خبير بمواقع البحث منه القسم الثاني
في المباحث المتعلقة بالحروف والنظر في ماهياتها واحكامها اما
ماهية الحرف فقد حده ابن سينا انه هيئة عارضة للصوت يتميز
بها عن صوت اخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع وهذا التعريف
باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان طول الصوت وقصره وكونه مجهورا
وخفيا وطيبا وغير طيب هيات عارضة للصوت يتميز بها عن صوت

اخر مثله فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع مع انه ليس شى منها
بحرف ويمكن ان يجاب عن هذا بان يقال اما كون الصوت طيبا
وغير طيب فليس بمسموع لان الطيب انما يحصل بتناسب ابعاض الصوت
والتناسب غير مسموع لانه حين ما سمع احد اجزاء الصوت والجزء
الاخر غير حاصل فلا يكون مسموعا وكذا القول فى الجزء الاخر واذا لم
يكن التناسب مسموعا لم يكن كونه طيبا وغير طيب مسموعا بل ذلك
امر يحصل للنفس عند اعتبارها تناسب ما بقى فى التخيل من تلك الاصوات
واذا لم يكن ذلك مسموعا يدخل فى الحد واما طول الصوت وقصره فالامر
فيه ايضا كذلك لان المسموع ابدا هو الصوت الحاصل فى ذلك الوقت
واما انه كان حاصلا قبل ذلك فهو غير مسموع واما الجهارة والخفا
فلا نسلم كونهما مغايرين للثقل والحدة واما العكس فهو ان الحروف
الصامتة البسيطة كالتا والثا والدال والطا ليست هيات عارضة
للصوت لانها لو كانت عارضة للصوت لما وجدت الا مع وجود الصوت
لكن هذه الحروف لا توجد مع الصوت لانها انما توجد فى الان الذى
هو اخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه والصوت لا يوجد
الا فى زمان ارسال النفس فاذن هذه الحروف موجودة قبل وجود
الصوت فلا يمكن ان يقال انها هيات عارضة للصوت واعلم ان الحروف
على قسمين مصوتة وصامتة فالمصوتة هى الحروف التى تسمى فى العربية
حروف المد واللين ولا يمكن الابتدا بها والصامتة ما عداها وهى
التى يمكن الابتداء بها واما المصوتة فلا شك انها من الهيات العارضة
للصوت التى يتميز بها الصوت عن صوت اخر يساويه فى الحدة والثقل
واما الحروف الصامتة فهو على قسمين منها ما لا يمكن تمديده ومنها
ما يمكن تمديده فالاول مثل التا والطا وغيرهما وهى لا توجد الا فى الان
الذى هو اخر زمان الحبس واول زمان الاطلاق وهذه الحروف
بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والان بالنسبة الى
الزمان وهى ليست من جنس الاصوات ولا من الهيات العارضة للصوت
الا على الوجه الذى يقال الان عارض للزمان مع ما فيه من الابحاث
الدقيقة واطلاق اسم الحرف على هذه الحروف اولى من اطلاقه
على غيرها لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف بالحقيقة اطراف

والثانى وهو ما يمكن تمديده على قسمين منها ما الظن الغالب
انها ايضا حروف انية فى الحقيقة وان كانت زمانية فى الحس
ومنها ما الظن الغالب فيها انها زمانية فى الحس والحقيقة اما
الاول فمثل الحا والخا وما يشبههما وذلك لان الحروف الانية منها
ما لا يتكون الا بعد حبس قوى للنفس ثم ارسال قوى ومثل هذا
الحبس والاطلاق مما لا يقع الا فى ازمنة يتميز بعضها من البعض فى
الحس كالبا والتا ومنها ما لا يحتاج الى ذلك بل يكفى فى تكونه حبس
وارسال كيف اتفقا ومثل هذا الحبس والارسال مما لا يمكن وقوعه
فى ازمنة صغيرة بحيث لا يقع الشعور بامتياز بعضها عن بعض لغاية
صغرها مثل الحا والخا وامثالهما فانه يغلب على الظن ان الحا انما يتميز
فى الحس لا لانه فى نفسه متمدد ولكن لانه يتوالى منه اعداد كثيرة
فى ازمنة متقاربة جدا فلاجل ذلك يظن به انه من الحروف الزمانية
وان كان على التحقيق من الحروف الانية واما الثانى فمثل السين
والشين فان الظن الغالب انه هيئة عارضة للصوت مستمرة باستمراره
ولكن ذلك يقتضى قيام العرض بالعرض فهذا حاصل الكلام فى هذه
الحروف وكانه لا حاجة بماهيته الى التعريف لما بينا فى اول الكتاب
ان الامور المحسوسة لا حاجة بها الى التعريف واما النظر فى احكامها
اما فى مفرداتها او فى مركباتها اما فى مفرداتها فاما فى الصوامت او
المصوتات اما فى الصوامت فمن وجوه خمسة الاول الحروف المستعملة
فى اللغة العربية مشهورة وهنا حروف اخر فى لغات اخر وربما وجد
حروف فى بعض اللغات تعسر على غير من ولد على تلك اللغة ان يتكلم
بها واذا كان كذلك فحصر الحروف فى عدد معين بدلالة قاطعة مما
لا سبيل اليه فلعل فى المقدور حروفا اخر سوى الحروف المستعملة
فى لغات اهل زماننا واما انها هل هى متناهية او غير متناهية
فالبحث عنه كالبحث عن ان انواع اللون متناهية او غير متناهية
والاولى التوقف الثانى ان الحروف الصامتة اما ان تكون متماثلة
او مختلفة والمختلفة اما ان يكون اختلافها بالعرض او بالذات اما
بالعرض فذلك ان يختلف الحروف المتماثلة فى احد امور ثلاثة الاول
ان يكون احدها ساكنا والاخر متحركا والثانى ان يكون لكل واحد منها

حركة مخالفة لحركة الاخرى والثالث ان يخالف كل واحد منهما
صاحبه فى الجهارة والخفوق وان كان من الناس من جعل ذلك
اختلافا بالذات وجعل ذلك اختلافا نوعيا وجعل اختلاف الحرفين
مثل البا والتا اختلافا جنسيا واما اختلافها بالذات فكما بين الحروف
الصامتة والمصوتة ثم انا نعلم بالضرورة انه لا يتانى منا ان ننطق
بحرف من هذه الحروف دفعة واحدة من مخرج واحد ولكن بينهم
اختلاف فى ان ذلك لامتناع اجتماعهما لذاتيهما اولاجل فوات شرط
او حضور مانع والاولى التوقف الثالث انا لا نعنى بقولنا فى الحرف
انه ساكن او متحرك انه حدث الحركة او السكون فيه لانهما من صفات
الاجسام فيستحيل حلولهما فى الهيات العارضه للصوت ولظرفيه بل
المعنى به انه يوجد عقيب الحرف الصامت حرف مصوت مخصوص الرابع
ان الصامت انما يظهر ظهورا خاليا عن اللبوث عند الاسكان اما
عند الحركة فانه يمتزج به ما يجئ بعده دليله التجربة لا يقال وانه
يمتزج به عند الاسكان شئ مما جا قبله لان الحس يشهد بان الحرف
الذى يجى بعده يسلب عنه شيا من جرسه بخلاف ما قبله الخامس
ان الابتدا بالصامت الساكن محال بالاستقرا ومنهم من جوزه لان
حركة الحرف عبارة عن مجى المصوت بعده وتوقيف الشى على ما يجى بعده
او على ما يكون عارضا له محال فاذن التكلم بالحرف الصامت الخالى
عن الحركة ممكن واما فى المصوتة فالبحث عنها من خمسة وجه الاول
ان اوسع المصوتات الالف ثم اليا ثم الواو لان ذلك معتبر بمقدار
انفتاح الفم الثانى ان المصوتات نهاية امتدادها الى الهمزة دليله الاستقرا
والاشبه فى لميته ان الصوت لا يتولد من الانبساط الحاصل باستنشاق
النسيم بل من الانقباض الحاصل من اخراج الهواء الدخانى ولذلك
الانقباض حد معين لان كل ما فى الريه من الهواء لا يمكن خروجه والا
لخرج الروح معه فاذا انتهى اخراج الهواء الى حيث لا يمكن الازدياد
عليه وقعت الطبيعة وانقبض النفس وهنالك مخرج الهمزة فلا جرم انه
يتولد الهمزة الثالث ان الحركات ابعاض المصوتات لوجهين الاول
هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان
ولا طرف فى النقصان الا هذه الحركات بالاستقرا الثانى لو لم تكن

الحركات ابعاضا للمصوتات لما حصلت المصوتات بتمديد هذه الحركات
والتالى باطل والمقدم مثله بيان الشرطية ان الحركة اذا كانت مخالفة
لهذه المصوتات فاذا ذكرنا الحركة لم يمكنك ان تذكر ذلك الحرف
الا باستيناف حرف صامت تجعله تبعا له وليس الامر كذلك واما
استثنا نقيض التالى فيدل الحس عليه الرابع الصامت سابق على الحركة
بالزمان لوجهين الاول الصامت البسيط حقيقة وحسا يحدث
فى الان الفاصل بين زمانى الحبس والاطلاق والمصوت يحدث فى
زمان الارسال وما حدث فى الان الذى هو اول زمان كان سابقا
على ما يحدث فى ذلك الزمان الثانى لو كانت الحركة سابقة لكان
المتكلم بالحركة غنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غنى عن المسبوق
لكن التكلم بالمصوت محال ابتدا فهو غير سابق واحتج ابن جنى عليه
بوجهين اخرين فالاول الحركة حالة فى الحرف والحال متاخر عن
المحل وهذا خطا اما الصغرى فلان الصامت البسيط آنى والحركة
زمانية حاصلة بعد تقضى هذا الصامت فكيف يوجد فيه واما
الكبرى فلان تقديم المحل على الحال تقدم عقلى لا زمانى والمطلوب
هنا تقدم زمانى الثانى لو كانت الحركة سابقة على الحرف لما صح
الادغام لكن التالى باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الادغام
انما يصح بحرفين اولهما ساكن والثانى متحرك فلو كانت حركة الحرف
الثانى سابقة لكانت تلك الحركة متخللة بينه وبين الحرف الاول
فلا يقع الحرفان فى ان واحد فلا يكون الادغام حاصلا واما ان
الادغام حاصل فبالحس ولقايل ان يقول لا نسلم انه لو لم يقع الحرفان
فى ان واحد لم يحصل الادغام لان حصول الحرفين المتماثلين فى المخرج
الواحد دفعة واحدة جمع بين المثلين وهو محال فلا يجوز ان يتوقف
عليه الادغام الذى ليس بمحال الخامس اثقل الحركات الضمة لانها لا تتم
الا بعمل العضلتين الصلبتين الواصلتين الى طرف الشفة ثم الكسرة
التى تكفى فيها العضلة الواحدة ثم الفتحة التى تكفى فيها عمل ضعيف
للعضلة وقد يختلف ذلك بحسب اختلاف الامزجة والاهوية واما
فى مركباتها فالنظر اما فى كمية المركب واما فى كيفيته اما الكمية فهذه
قيل اعدل المركبات الثلاثيات لوجهين فالاول ان الكلام انما يتم بالحركة

وهى انما تتم بامور ثلاثه المبدا والوسط والنهاية وهذه الاشيا حاصله
بالفعل فى الثلاثيات والثنائيات ناقصة وما فوق الثلاثيات زايدة
الثانى الحرف المبتدا به لا يكون الا متحركا والموقوف عليه لا يكون الا
ساكنا وبينهما منافرة لا بد من متوسط فاذن الاعتدال انما يتم بهذه
الثلاثه لا يقال فذلك المتوسط اما ان يكون متحركا او ساكنا والاشكال
عايد لانا نقول الحركة الابتدائية اثقل من الحركة المتوسطة فاذن البعد
بين الحركة المتوسطة وبين السكون اكثر منها بين الحركه الابتدائيه
والسكون وايضا فاذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل الملال عن
الحركة فيستلذ السكون فوق ما يستلذ عند النطق بالحركة الواحدة
واما الكيفية فاعلم ان النظر اما ان يكون فى تركيب الحروف والحركات
او السكنات او تركيب الحروف مع الحركات او مع السكنات او تركيب
الحركات مع السكنات اما تركيب الحروف فانها قد تكون متلايمة ومتنافرة
فالمتنافرة بالعربيه وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب
قبر وبالفارسيه حواجه توجه بجارت كنى والمشهور فى سبب التنافر
ان الحروف اذا كانت متقاربة جدا فى المخرج كانت كالدمية فلا
يتميز البعض عن البعض وان كانت متباعدة جدا فى المخرج انقطع
البعض عن البعض وهذا ركيك لان ذلك انما يتم لو فعلنا بنفس
واحد اكثر من حرف واحد وليس الامر كذلك بل السبب الصحيح فيه
اما فى الحروف المتماثلة فلان كثرة الافعال تضعف القوة الجسمانيه
واما فى الحروف المختلفة فهى اما ان تكون قوية او ضعيفة وعلى التقديرين
فاما ان تكون متقاربة المخرج او متباعدة المخرج فههنا اقسام اربعه
الاول الصلبة المتقاربة المخرج وهى اشد الاقسام الاربعة تنافرا لان
الحروف اذا قاربت مخارجها كان الفاعل بحبس الهواء الفاعل لها
عضلة واحدة واذا كانت الكلم مركبة من امثال هذه الحروف لكن
التكلم بها الا بان يتوارد بها على العضلة الواحدة افعال كثيرة شاقة
وذلك سبب لضعفها وكلالها فلا جرم انه يعسر التكلم بامثال هذه
الكلمات لا يقال فكان ينبغى ان يكون التكلم بالحرف الواحد مرارا
كثيرة فى المشقة مثل التكلم بهذه الكلمات المتنافرة لانا نقول الفرق
بين الامرين ان التكلم بالحرف الواحد مرارا كثيرة وان كان سببا لضعف

الالة لكلال الا انه سبب لحصول الملكة فى التكلم بذلك الحرف لان
مزاولة الفعل الواحد مرارا كثيرة سبب لحصول الملكات فالتكلم
بالحرف الواحد مرارا كثيرة وان اقتضى التعسر من ذلك الوجه الا
انه اقتضى التيسير من هذا الوجه فاما التكلم بالحروف المختلفة
المتقاربة المخرج فقد اجتمع فيه السببان احدهما ضعف الالة والثانى
عدم حصول الملكة فلاجل ذلك حصل هنا من التعسر ما لم يحصل هنالك
القسم الثانى وهو المقابل للاول الوجه المتباعدة وذلك يقتضى
سهولة النطق بها من الوجهين الا فيما يرجع الى عدم حصول الملكه
القسم الثالث السهلة المتقاربة والقسم الرابع الصلبة المتباعدة
ويشبه ان يكون هذا اصعب من الاول واعلم ان هذا الذى اعتبرناه
من التلازم والتنافر انما هو بحسب النظر الى احاد الحروف من حيث
هى هى وقد يتغير عما قلناه بحسب اختلاف الامزجة والاهوية واما
تركيب الحركات فكل ما كانت اثقل كان تركيبها اثقل وكل ما كانت
اخف كان تركيبها اخف وكل ما اختلط فالاعتبار بالغالب واما
تركيب السكنات فالاشهر انه غير جائز لانه لو صح ذلك لزم الابتدا
بالساكن وهو متعذر فالمودى اليه مثله واحتج المجوزون فقالوا
الحروف الممتدة مع المدغم يجتمع فيها ساكنان والجواب ان الامر ان
كان كما قلتموه لكن الاول مصوت والثانى صامت وذلك لا نزاع
فيه لان الخط مبتدى من نقطة ولا محالة ينتهى اليها انما الممتنع توالى
الصامتين الساكنين فان قيل انما نقف على ما سكن عينه عن التلاقى
وبهذا الاعتبار يجتمع الصامتان الساكنان قلنا ان الصامت الاخير
يشوبه حركة مختلسة ثم اذا قلنا ان اجتماع الساكنين جايز فلا شك
ان اجتماع الساكنين مع الحروف الممتدة اقرب منها مع غيرها واما
تركيب الحرف مع الحركة فانه بالنسبة الى الكل على السوا وكذلك تركيب
الحرف مع السكون واما تركيب الحركة بالنسبة الى السكون فلا شك
ان الحركة اذا كانت اخف كانت اقرب الى السكون فهذا ما نقوله فى
هذه المباحث الاصل العاشر فى باقى الصفات والكلام فيه يقع
فى اقسام ثلاثه القسم الاول فى السمع والبصر والكلام فيه يقع فى
المقدمات والمقاصد اما المقدمات ففيها خمسة فصول الفصل الاول

فماهية الادراك اعلم ان كون المدرك منا مدركا لامر لا شبهة
فيه اذا كان الانسان يجد ذلك من نفسه باضطرار واما امتيازه
عن كونه حيا قادرا مريدا وامرا وناهيا فمعلوم ايضا بالضرورة
وانما المحتاج الى الدلالة تميزه عن العلم والمعتمد فيه ان نقول لو لم
يكن الادراك مغايرا للعلم لما افترق الحال بين حالنا عند كوننا رائين
للشي وبين حالنا عند كوننا عالمين به بعد غيبته عنا ولما افترق
الحال بين ان يكون الالم في ابعاضنا وبين ان يكون في غيرنا مع انا
نعلم لانا في الحالين قد علمناه ونحن نافروا النفس عنه لكن التفرقة
معلومة بالضرورة فوجب كون الادراك مغايرا للعلم فان قيل لم لا
يجوز ان تكون التفرقة عايدة الى انا عند فتح العين نعرف من تفاصيل
المدرك ما لا نعرفه اذا غاب عنا ثم ان سلمنا انه لا بد من امر زايد
لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الزايد عبارة عن تاثر الحاسة فان المحسوس
لاختلافها يقبل بعضها التاثير من المسموع لقرع الهواء له وبعضها يقبل
التاثير من المشموم والامر فيه ظاهر لانا عند الصوت الشديد نحس
بالصدمة داخل الاذان احساسا شديدا ونحس بتاثر المطعوم في الفم
لا سيما عند الحموضة الشديدة والحرافة القوية وكذلك القول في
المشموم والملموس واما تاثير المرئي في العين فانه وان كان خفيا
لكنه قد يظهر في بعض الحالات وذلك عندما يقوى شعاع المرئي
او يشتد بياضه لا يقال لا يجوز ان يكون المرجع بهذه التفرقة الى هذا
التاثير لان هذه التفرقة معلومة بالضرورة وهذا التاثير امر خفي والامر
الجلي لا يجوز ان يكون هو بعينه الامر الخفي لانا نقول هذا ايضا وارد
عليكم لان اثبات امر زايد على العلم امر خفي والجواب قوله التفاوت
يرجع الى انه عند فتح العين عرف من تفاصيل المدرك ما لم نعرفه قبل
ذلك قلنا هذا باطل لانا قد نشاهد بالشي الصغير مشاهدة بينة و
نعرف تفصيله فاذا اطبقنا اعيننا عرفنا بعد ذلك ما عرفناه حال النظر
لقرب ما بين الزمانين ولو خفي علينا شي من احواله لكان ذلك يسيرا
غير مشعور به في الحالين قوله لم لا يجوز ان يكون التفاوت عايدا
الى تاثر الحاسة قلنا هذا باطل لوجوه ثلاثة اما اولا فلان القول
بالانطباع قد مر ابطاله في باب العلم واما ثانيا فانا نعلم بالضرورة

ان ابصاري للمرئي حالة اضافية حصلت لي بالنسبة الى المرئي ونعلم
بالضرورة التفرقة بين هذه الحالة الاضافية وبين الحالة الاضافية
المسماة بالعلم فان نازعتم في ذلك كان ذلك نزاعا في الضروريات
وان ساعدتم عليه وسميتم تلك الحالة الاضافية الحاصلة بالنسبة
الى المرئي تاثرا كان ذلك نزاعا في اللفظ وهذا الوجه هو الذي عليه
التعويل في ان ادراك الشم والذوق واللمس امور زايدة على التاثر
واما ثالثا فلان ابصر المرئي حيث هو ولو لم يكن هنا الا التاثر لما كنت
ابصره حيث هو وقد تمسكوا بامرين اخرين فالاول ان الواحد منا قد
يكره رؤية شخص وسماع كلامه ولا يكره العلم به وبكلامه فالرؤية
والسماع غير العلم بالمرئي والمسموع والثاني ان احدنا قد يعلم ما لا يدركه
وقد يدرك ما لا يعلمه وذلك يقتضي التغاير اما انا نعلم ما لا ندركه
فكالعلوم بالامور الغايبة بل المعلومات واما انا ندرك ما لا نعلم
فهو كادراك النايم قرص البراغيث ولا يعلم ولا يمكن المنع من ادراكه
لانه ينغص عليه نومه وقد يدرك صوت الناس بحضرته وربما كان
سببا لانتباهه مع انه لا يعلمها وللقايل ان يقول اني لا اقول الادراك
نفس العلم بل هو عندي نوع من انواع العلم ومعلوم انه لا يجب ان يكون
حكم النوع مساويا لحكم الجنس من كل الوجوه ويمكن ان يجاب عنه بانكم
لما سلمتم ان هذا النوع مخالف لساير الانواع كان النزاع في تسميته
علما نزاعا في عبارة الفصل الثاني في كيفية حصول هذه المدركية
زعمت المعتزلة انه مهما كانت الحاسة سليمة والمرئي حاضرا ولا يكون
على القرب القريب ولا على البعد البعيد ولا يكون صغيرا جدا ولا لطيفا
ولا يكون بين المرئي والرائي حجاب كثيف وكان المرئي مقابلا للرائي او في
حكم المقابل فعند اجتماع هذه الشرايط يجب حصول الادراك وعندنا ان
ذلك غير واجب وهو مذهب ابي الهذيل من المعتزلة لنا مسلكان الاول
انا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا فلا يخلو اما ان نكون رائين لجميع اجزاء
ذلك الشي او لا نكون رائين لشي من اجزايه او نكون رائين لبعض اجزايه
دون البعض والاول يقتضي ان نرى ذلك الشي على كبره والثاني يقتضي
ان لا نراه اصلا والثالث يقتضي ان نرى بعض اجزائه دون البعض
ومن المعلوم بالضرورة ان الشرايط المذكورة كما انها حاصلة بالنسبة الى

قوله بعض الاجزآ غلط ولعله ورايا بعض الاجزآ دون البعض ٥

الاجزا المرئية فهى حاصلة بالنسبة الى الاجزا التى هى غير مرئية ولما
كان المرئى من الاشيا المستجمعة هذه الشرايط بعض الاجزا دون البعض
علمنا ان حصول الروية عند استجماع الشرايط غير واجب وهو المطلوب
فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان الجزء الذى هو وسط المرئى اقرب الى
الرائى من الجزء الاخر الذى هو طرفه فلاجرم صار الوسط وما يقرب
منه مرئيا وصار الطرف وما يقرب منه غير مرئى بيانه انه اذا كان
المسامت للناظر هو الجزء المتوسط من المرئى فالخط المتوهم الذى يصل
بين الناظر وبين ذلك الجزء من الخط الذى بينه وبين طرف المرئى
يكونان خطين محيطين بزاوية قايمة والخط الذى يصل بين الناظر
وبين طرف المرئى يكون وترالها وقد ثبت فى الهندسة ان وتر الزاوية
القايمة التى فى المثلث اطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها فلزم
من ذلك ان الخط الذى يصل بين الناظر وبين وسط المرئى اطول من
الذى يصل بين الناظر وبين وسط المرئى واذا كان وسط المرئى اقرب
الى الرائى من طرفه فحينئذ بطل قولكم ان جميع الاجزا متساوية فى القرب
والبعد ثم ان سلمنا تساوى الاجزا كلها فى تلك الشرايط لكن هنا اسباب
ثلاثه يقتضى كل واحد منها ان نرى الكبير من البعيد صغيرا الاول
وهو الذى عول عليه جمهور الفلاسفة من اصحاب الانطباع وهو ان
الروية لا تحصل الا لاجل انطباع صورة المرئى فى الرطوبة الجليدية
وانه يرتسم فيما بين الناظر وبين المرئى مخروط متوهم زاويته على
الناظر وقايمته على المرئى وكلما كان المرئى ابعد كانت تلك الزاوية
ادق واصغر ومتى كانت اصغر كانت الصورة المنطبعة فيها اصغر فلاجل
ذلك يجب ان يرى الكبير من البعيد صغيرا الثانى وهو الذى عول
عليه اصحاب الشعاع ان قالوا انا ان اعتبرنا اتصال الشعاع بالمرئى
فاذا طالت المسافة بين الرائى والمرئى فانه يتفرق الشعاع وان لم
نعتبر ذلك بل اكتفينا باتصاله بالضيا المتصل بالمرئى فانا لا نرى البعيد
لكثرة الابخرة التى تشوب الضيا فتحجبه عن الاضاه حتى يجرى مجرى
الغبار الثالث ما ذكره ابو الحسين فقال اما البعد المفرط فانه يتلاشى
معه الصورة وتضمحل لانه مع طول المدى يضعف التاثير الى ان ينقطع
كما ان من رمى حجرا فى ما فانه يتحرك الما ثم لا يزال يضعف الى ان يبطل

ولا يجب ان يتحرك جميع الما وكلما قوى التحريك والاعتماد بعد مدى
التحريك وطال زمانه وكلما ضعف فانه يقرب المدى وكذلك اذا
عظم الجسم او قوى اللون قوى تاثيره فى الضيا وامتد ومتى صغر
او قل ضعف تاثيره وقرب مداه هذا جملة ما قيل فى هذا الموضع
والجواب اما الاول فباطل لان البعد الواصل بين الناظر وبين
وسط المرئى اذا كان ماية ذراع مثلا والذى بين وسطه وبين
طرفيه اذا كان ذراعا واحدا مثلا فالماية والذراع الذى هو مجموع
الضلعين اطول لا محالة من الخط الذى يصل بين الناظر وبين طرف
المرئى لان مجموع الضلعين من كل مثلث اطول من الضلع الواحد لا
محالة فكان يجب لو وقع المرئى على بعد ماية ذراع ان لا يرى شيئا
منه فلما لم يكن كذلك بطل ما قالوه اما الوجوه الثلاثة التى حكيناها
عن الناس فى سبب روية الكبير من البعيد صغيرا فهى غير متوجهة
على البرهان الذى لخصناه ومع ذلك فلنبين ضعفها اما الذى قاله
اصحاب الانطباع من تصغير الزاوية فهو ضعيف جدا لوجهين اما
اولا فلان القول بالانطباع محال واما ثانيا فلانا نقول اما ان لا
يمكن انطباع الصورة العظيمة فى المحل الصغير او يمكن فان لم يمكن
فالقول بان الابصار لاجل الانطباع باطل لانا نرى نصف كرة العالم
وهو اعظم من نقطة ناظرنا وان امكن فحينئذ لا يلزم من تصغير
الزاوية التى هى محل الانطباع تصغير الصورة المنطبعة فبطل ما قالوه
على كل حال واما الذى قاله اصحاب الشعاع فهو باطل لوجهين اما
اولا فلان القول بالشعاع باطل على ما سنحكيه واما ثانيا فلان الابخرة
البخارية ان كانت متصلة وهى مانعة من الابصار فوجب ان لا يرى
المرئى اصلا وان كانت غير متصلة وجب ان يرى الكبير كبيرا ولكن
بحيث يفوتنا بعض الاجزا التى تحجبها عن ابصارنا تلك الابخرة وبالجملة
فيجب ان نراها كما نرى الشى الكبير اذا نظرنا اليه من وراء منخل واما
ان كانت غير مانعة من الابصار فحينئذ يسقط كلامهم بالكلية لا يقال
الاجزا المرئية اذا كانت صغيرة جدا اشتبه البعض بالبعض فى الادراك
فنرى شيئا صغيرا لانا نقول هذا الاشتباه حاصل فى وسطه كما هو
حاصل فى طرفه فان كان ذلك الاشتباه يقتضى ان لا ندركه وجب

ان لا ندرك منه شيا اصلا وان كان لا يقتضى ذلك وجب ان ندركه
كما هو واما الذى ذكره ابو الحسين فهو فى غاية الركاكة لانه بنى
هذه العلة على القول بالانطباع مع انه لم يتصور مذهب الانطباع
كما ينبغى فانه ظن ان صورة المرئى تحدث فى الهوا وتستوى فيه حدوثا
او انتقالا الى ان يصل الى الهوا المتصل بنقطة الناظر ثم تحدث تلك
الصورة فى العين وانما اوقعه فى هذا الوهم ما قرع سمعه من قول
الفلاسفة ان شبح المرئى يتادى فى الهوا الى العين وذلك الوهم
خطا فان ابا على بن سينا ذكر فى مباحثاته ردا على من فهم من قول
الفلاسفة فى تادى الاشباح الى العيون تكيف الهوا بها او مرورها
فيه ان تادى صورة المرئى فى الهوا الى العين كلام مجازى بل الجليدية
اذا صارت مقابلة للمرئى استعدت لان يحدث فيها صورة مثل صورة
المرئى فيحدث فيها تلك الصورة دفعة من غير ان يتكيف الهوا بها
اصلا كما ان الفلاسفة اذا قالوا وجود الممكنات فايض من البارى
تعالى فانهم لا يريدون به ان الوجود شى ينصب من البارى تعالى على الممكنات
فان ذلك محال بل معناه ان وجودها مستفاد من البارى تعالى ثم الذى
يدل على ان الهوا لا يتكيف بصور المبصرات انه لو كان كذلك لراينا
الهوا متكيفا بها فلما لم نره علمنا ان الهوا غير متكيف بها واذا عرفت
ذلك فقول ابى الحسين ان المسافة اذا طالت ضعف المرئى من التاثير
وتشبيهه ذلك بالحجر الملقى فى الما انما يصح لو كان المرئى موثرا فى الهوا
ولما فسد ذلك فسد كلامه او نقول ما الذى تعنى بقولك المرئى
اذا بعد ضعف تاثيره فيه ان اردت ان المرئى لا بد وان يوثر فى
الهوا الذى بينه وبين الرائى فاذا طالت المسافة لم يقو المرئى على
ان يوثر فى كل الهوا كان مطالبا بالدلالة على ذلك التاثير الذى
يدعيه فى الهوا ثم بانه لما بعد وجب ان ينقطع التاثير ولا يكفيه
التشبيه بالحجر الملقى فى الما لان قياس احدى الصورتين على الاخرى
لا يفيد الظن ما لم يذكر الجامع فضلا عن اليقين ثم يصير معارضا
بما ذكرناه من الدلالة على عدم حصول هذه الصورة فى الهوا وان
اردت به ان المسافة اذا بعدت لم يقو المرئى على ان يوثر فى نقطة
الناظر فهذا اشارة الى ان البعيد لا يرى وليس ذلك هو المطلوب

وانما المطلوب علته وسببه وايضا فهذه العلة بعد اصلاحها مبنية
على القول بالانطباع وانه باطل المسلك الثانى لو وجب حصول المدركية
عند حصول هذه الشرايط لوجب رؤية الجز الفرد وذوات الهبا آت
لكن التالى ظاهر الفساد فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا نظرنا
الى جسم كبير فلا بد وان نكون قد راينا جزا صغيرا اذ لو لم نر جزا
صغيرا وذلك الكبير عبارة عن مجموع تلك الاجزا الصغيرة وجب ان لا
نرى ذلك الكبير ايضا واذا ثبت ذلك فنقول اما ان يتوقف ابصارنا
لكل واحد من تلك الاجزا على ابصارنا للجزء الاخر او لا يتوقف ابصار
شى منها على ابصار الاخر او فيه ما يتوقف ابصاره على ابصار الاخر وفيه
ما ليس كذلك والاول يقتضى الدور والثانى والثالث يقتضيان
انا اذا ابصرنا الجسم الكبير فقد ابصرنا جزا صغيرا لا يتجزى بحيث لا يتوقف
ابصاره على ابصار غيره واذا ثبت ذلك فلو وجب ابصارها يصح ابصاره
عند حصول تلك الشرايط لوجب ان نبصر الجز الذى لا يتجزا عند انفراده
ابدا فلما لم يكن كذلك علمنا ان ذلك غير واجب فان قيل قولكم اذا ابصرنا
الجسم الكبير فلا بد وان نبصر ما فيه من الاجزا التى لا تتجزا انما يصح لو
ثبت ان الجسم مركب من الاجزا التى لا تتجزا وذلك ممنوع وان سلمنا ذلك
فلم لا يجوز ان يقال انه يتوقف ابصار كل واحد من تلك الاجزا على ابصار
الاخر قوله يلزم منه الدور قلنا هذا باطل بالمتضايفين فان كل واحد
منهما لا يوجد الا عند وجود الاخر والعلم بكل واحد منهما لا يحصل الا
مع العلم بالاخر وان سلمنا ان الدور محال ولكن لا دور هنا لان ذات
كل واحد منهما ليس علة لذات الاخر حتى يلزم الدور بل لكون الاخر بحيث يصح
رؤيته وان سلمنا كونه دورا لكن متى يكون باطلا اذا كان وجوب
لزوم كل واحد منهما للاخر لذاته او لكونهما معلولى علة واحدة م ع
بيانه ان عندنا الحسية علة المدركية وهى لا توجب مدركية احد الجزئين
الا اذا اوجبت مدركية الجز الاخر فلا جرم استحال انفكاك ادراك
احد الجزئين عن ادراك الجزء الاخر والجواب قوله دليلكم مبنى على اثبات
الجزء قلنا لا نسلم بيانه انا اذا نظرنا الى الدقيق والى الجزء الدقيق المسحوق
المعمول مرارا كثيرة فانا نبصره ونراه ولا شك ان الذى نراه ليس الا
عبارة عن مجموع تلك الذوات الصغيرة جدا فانا قد ابصرنا كل واحد

من تلك الذوات عند اجتماعها فيجب ابصار كل واحد منها عند الانفراد
وحينئذ نسوق الدلالة المذكورة في تلك الذوات التي يفوت الحس
مجموع الالف منها ولا ابصرنا بعد ذلك ان كل واحد من تلك الذوات
هل يقبل القسمة الغير المتناهية ام لا وان سلمنا ان هذه الحجة موقوفة
على اثبات الجز ولكن اكثر المتكلمين اتفقوا على اثباته والدليل قام عليه
قوله يجوز توقف كل واحد منهما على الاخر كما في المضافين وفي العلتين
المتعلقين بهما قلنا اما ابطال الدور وتخريج هذه الاسولة فتقدم
غير مرة وايضا فلا حاجة بنا في هذا المقام الى ابطال ذلك لان ابصار
الجز الواحد في العادة لا يكفي فيه ابصار الجزء الاخر فانا على ما نحن عليه
الان لا يمكننا ان نبصر المجموع من الجزئين اللذين لا يتجزيان او مجموع الجزئين
من الهيات بل لا بد من اجتماع اجزا كثيرة واذا كانت الاجزا كثيرة فليس
بان يشترط في رويتنا للجز الواحد رويتنا لعدد مخصوص من الاجزا اولى
من رويتنا لما هو اكثر منه او اقل فاما ان يتوقف ابصارنا للجز الواحد
على ابصارنا لجميع الاجزا وهو باطل قطعا او لا يتوقف على ابصار شئ
منها وهو المطلوب قوله صحة كون كل واحد منهما مرئيا معلل بوجود الاخر
فلا يلزم الدور قلنا هذا باطل لوجهين اما اولا فلان الجوهرين مثلا
وحكم المثلين التساوي في جميع الاحكام اللازمة فلو اقتضى احد الجوهرين
للاخر صحة كونه مرئيا لاقتضى هو لذاته ذلك لكونهما مثلين وحينئذ
يلزم استغنا كل واحد منهما في صحة كونه مرئيا عن الاخر واما ثانيا
فلما ذكرنا ان صحة كونه مرئيا في العادة لا يحصل بمجموع جزئين بل لا بد
اكثر من ذلك وليس بعض الاعداد اولى من البعض قوله الحسية علة
ابصار هذه الاجزا فلا جرم استحال حصول ابصار بعضها دون البعض
قلنا هذا باطل لوجهين اما اولا فلان ابصارنا للجز الواحد لا يكفي
فيه ان نبصر معه جزا واحدا فقط بل لا بد وان نبصر معه اجزا كثيرة
فلو كان ذلك واجبا عقلا لم يكن اعتبار بعض الاعداد اولى من اعتبار
ما فوقه ويعود الوجه المذكور واما ثانيا فلان هذه الحسية ان كان
اقتضاوها الابصار كل واحد من الجزئين متوقفا على اقتضائها لابصار
الجز الاخر لزم الدور وان لم يتوقف بل هي تقتضي ابصار المرئي الحاضر
فاذا حضر الجز الواحد وجب ان يجب حصول ابصاره ويعود الالزام

واما المخالفون فلهم في هذه المسئلة مقامان تارة يدعون الضرورة
وتارة يدعون الاستدلال اما الاول فتارة يدعون ان ذلك العلم
الضروري حاصل للعقلا بعد الاختبار ولا حاجة فيه الا الى الاختبار
فتارة يبنون بالاستدلال ان ذلك معلوم بالضرورة اما المقام الاول
فهو الذي ارتضاه ابو الحسين لنفسه فقال ان كل عاقل اختبر الامور
وتكرر ادراكه للمدركات فانه لا يشك انه اذا باشر ببطن كفه او باطن
عينه او بجسده وهو صحيح لا مانع فيه حديدا محمى كالجمر في استحالة
كونه غير مدرك للحديدة وغير مدرك للحرارة وانه محال ان يلقى
الحي السليم في تنور فيه نار وهو لا يشاهد هذا التنور ولا النار
ولا يدرك حرارتها ويفصل اعضاوه ولا يحس بالالام في جسمه ومحال
ان يكون اهل بغداد على كثرتهم وصحة حواسهم يخبرون اخبارا متواترة
باقبال جيش عظيم نحوهم وهم لا يسمعون تلك الاخبار ثم يحضر الجيش
ويقتتلون وتضرب فيهم البوقات الكثيرة والدبادب ويرتفع الرهج
وتشتد الاصوات ولا يشاهد احد منهم ذلك ولا يسمعه وانه محال
ان يرفع اهل الارض ابصارهم نحو السما فلا يشاهدون الشمس ومحال
ان يكون في السما الف شمس كل واحدة كهذه الشمس واعظم فلا يشاهدونها
ومحال ان يكون للانسان الواحد الف راس كل واحد منها مثل الراس
الذي نراه ثم لا نشاهد منها الا الراس الواحد ومحال ان يكون الذي
اخبرنا بالاثبات انما اخبرنا بالنفي مع انا ما سمعنا حرف النفي والعلم
بوجوب هذه الامور كعلم العقلا بانه يستحيل ان يرى الضرير وهو بالصين
بقة بالاندلس في الليلة الظلما تحت البحر ولا يرى البصير في ضيا النهار
قرص الشمس ثم انه بعد ذلك اورد على نفسه جملة من الامور العادية
مثل الاحتراق عقيب ملاقاة النار وحصول الشبع والري عقيب الاكل والشرب
التام للانسان الصحيح المزاج وحصول النبت عند وقوع البذر في الارض
الحرة مع السقي والشمس وساير الشرايط وانعلاق الولد عقيب حصول
النطفة في الرحم مع سلامتها ثم انه في الجواب التزم القول بوجوب
حصول الاحتراق عند ملاقاة النار وحصول الزرع عند الشرايط ولم
يلتزم ذلك في الولد وزعم في الفرق انه ليس العلم بوجوب حصول الولد
في الظهور مثل العلم بما ذكرناه وربما اجاب عنها ايضا بان قال هذه الامثلة

جارية مجرى شبه السوفسطائية في كونها غير قادحة في العلم الضروري الحاصل لنا فانه لو قيل للعاقل لعل هذا الجبل صغير وان شاهدته عظيما كما تشاهد العنب في الماء كالاجاصة ولعل دجلة كالسراب الى غير ذلك لما دخلنا شك فيما ليس فيه كذلك اذا سمع العاقل هذه الاسئلة لم يشك بسببها فيما ذكرنا من وجوب ادراك المرئي عند حصول تلك الشرائط

واما المقام الثاني فحاصل كلام ابي الحسين بعد حذف التطويلات الكثيرة ان العقلاء اذا اعملوا حواسهم السليمة فلم يروا جبلا بحضرتهم علموا انه غير حاضر وهذا العلم يسندونه الى انهم لم يروه بعد اعمال الحواس السليمة ولا يصح هذا الاسناد الا اذا ثبت انه لو كان حاضرا لوجب رؤيته وما يتوقف عليه العلم الضروري وجب ان يكون معلوما بالضرورة فاذا العلم بانه لو كان المرئي حاضرا لوجب رؤيته عند استجماع الشرائط علم ضروري وهو المطلوب فلنبين هذه المقدمات اما الاولى فضرورية واما الثانية فالدليل عليها ان العقلاء يفزعون الى اعمال حواسهم في العلم بان ليس بحضرتهم فيل ويعللون معرفتهم بانه ليس بحضرتهم فيل بانهم لم يروه فيقولون انما علمنا انه ليس عندنا فيل لانا لم نره مع سلامة حواسنا وعدم الموانع اصلا واما الثالثة فلثلاثة اوجه الاول ان الضرير لما جوز حصول المرئي مع انه لا يراه والبصير لما جوز حضور الطعوم والروائح وحضور الملائكة والجن مع انه لا يراهم لا يمكنه ان يجعل عدم الرؤية طريقا الى نفيها الثاني ان عدم الرؤية امر عدمي فلا يجوز ان يكون مقتضيا حصول العلم بعدم الفيل لان العدم لا يوثر في الثابت الثالث انه اذا جاز ان يحصل عدم الرؤية مع ان عدم المرئي لا يكون حاصلا استحال الاستدلال بعدم الرؤية على عدم المرئي فعلمنا ان هذا الاستدلال لا يتم الا مع العلم بان المرئي لو كان حاضرا لوجب رؤيته واما الرابعة فلان العلم بان المرئي لو حضر لوجب رؤيته لو لم يكن ضروريا لجاز تطرق الشبهة اليه وبتقدير ذلك فاما ان يبقى العلم الضروري المتفرع عليه او لا يبقى فان بقي قدح ذلك في كونه فرعا له وان لم يبق قدح ذلك في كونه ضروريا ولما بطل كونه غير ضروري ثبت انه ضروري فثبت ان العلم بان المرئي متى كان حاضرا وكانت الشرائط حاصلة وكانت الحاسة سليمة فانه يجب الرؤية علم ضروري لا يقال هذه الدلالة باطلة بالامور

العادية بانا نعلم قطعا ان ماء جيحون لم ينقلب دما وانه لم يحدث في السماء حال ما غمضنا العين الف شمس كل واحدة منها اعظم من هذه التي نراها واني حين ما خرجت من الدار لم ينقلب ما فيها من الاواني ناسا فضلاء علماء واني اذا حضرت الموضع الذي تحت رجلي بمقدار اصبع فاني لا اجد فيه صندوقا فيه الف ياقوتة كل واحد منها بماية الف من الى غير ذلك من النظائر مع انا نقطع في جميع هذه المسائل بجوازها فعلمنا ان تجويز الشيء لا يقدح في القطع بعدم وقوعه ولئن سلم عن هذه النقوض لكن لا نسلم ان علمنا بعدم حضور الفيل مستند الى انه لم نره مع انه لو كان لوجب رؤيته بيانه من وجهين الاول انا نعلله اما ان تكون هي عدم الرؤية او العلم بانه لو كان لوجبت رؤيته والاول باطل لان العدم لا يوثر في الوجود والثاني ايضا باطل لان علمنا بعدم الفيل عندنا لانا لا نراه مع سلامة حواسنا اظهر من العلم بانه لو كان حاضرا لوجبت رؤيته لان الاول لا نزاع فيه بين العقلاء والثاني متنازع فيه وبناء الضروري على الامر الخفي غير جائز الثاني وهو ان علمنا بعدم حضور الفيل غير موقوف على علمنا بانه لو حضر لوجبت رؤيته لوجهين اما اولا فلان الضرير اذا كان في بيته فانه يعلم عدم الفيل مع ان ذلك الطريق غير حاصل في حقه واما ثانيا فلانا نجعل الطريق الى هذا العلم هو انا نرى جميع الجهات مشغولة بالهواء المضيء ولو كان فيه فيل لما كان كذلك فبهذا الطريق نعلم عدم حضور الفيل لانا نقول اما النقوض فغير واردة لانا لا ننكر ان هنا امورا نقطع بصحة وقوعها مع ان الله تعالى خلق فينا علوما ضرورية بانها لا تقع حتى انا مع القطع بصحة وقوعها نعلم بالضرورة بانها لا تقع ولكنا نقول ان في هذه المسئلة العقلاء اسندوا علمهم بعدم حضور الفيل الى انهم لم يروه مع انه لو كان حاضرا لروي وبينا ان ذلك لا يصح الا اذا علموا انه لو كان بحضرتهم فيل لوجب ان يروه فلو لم يثبت هذا العلم قدح في ذلك الاسناد فالحاصل انا لا نستدل بقطع العقلاء بعدم حضور الفيل عند عدم رؤيتهم له على وجوب رؤيتهم له لو كان حاضرا حتى يكون ما ذكرتموه نقضا علينا بل استدللنا بحكم العقلاء باسناد علمهم بعدم حضور الفيل الى انهم بعد اعمال حواسهم السليمة لم يروه على انه لو كان الفيل حاضرا لوجبت رؤيته ومثل هذا المعنى غير حاصل في الصور التي ذكرتموها

فاندفع النقض قوله عدم الرؤية لا يصلح ان يكون علة لذلك العلم
قلنا هذا مسلم ولكنه شرط لتاثير العلة فى المعلول والعلة هو العلم
بانه لو كان لوجبت رؤيته ويجوز الاقتصار على ذكر الشرط اذا كانت
العلة ظاهرة قوله العلم بعدم حضور الفيل اجلى من العلم بانه لو حضر
لوجبت رؤيته قلنا لا نسلم بل لا تفاوت بينهما فى الجلاء وقيل لكن
احد العلمين اذا كان مقتضيا للاخر من غير واسطة جاز ان يقل
التفاوت بينهما قوله الضرير يعلم عدم الفيل لا بهذا الطريق قلنا هذا
لا يضرنا لان وجود طريق اخر لا يقدح فى كون ما ذكرناه طريقا قوله
نعرف عدم حضوره بما نشاهد ذلك المكان مشغولا بالهوا قلنا كونه
طريقا لا يقدح فى كون ما ذكرناه ايضا طريقا وايضا فهذا الطريق
لا يمكن ان يتمسك فى نفى الاصوات العظيمة هذا منتهى تقرير هذه الطريقة
واما القايلون بان هذه المسيلة استدلالية فقد احتج ابن متوية على
هذا بان قال ان خلاف هذا يوجب زوال الثقة بالمشاهدات لجواز
ان يكون بحضرتنا اجسام عظيمة ونحن لا ندركها والجواب عما ذكره
ابو الحسين ان نقول اما ان تدعى العلم الضرورى بحصول الادراك
عند حضور هذه الامور وبعدمه عند عدمها او تدعى وجوب
حصوله عند حضورها واستحالة حصوله عند عدمها والاول لا نزاع
فيه والثانى فيه كل النزاع فان زعمت انا مكابرون فى هذا النزاع
حلفنا بالايمان المغلظة فانا لما رجعنا الى نفسنا لم نجد العلم بذلك
ازيد من العلم باستمرار الامور العادية التى توافقنا على جواز تغيرها
عن مجاريها فان الانسان كما يستبعد ان ياخذ الحديدة المحماة بيده فلا
يجد حرارتها فكذلك يستبعد ان يذهب الى جيحون فيجد ماءه بالكلية
دما وكذلك نظايره فليس استبعاد ما ذكره ابو الحسين باقوى من
استبعاد هذه الامور مع ان شيا من ذلك غير ممتنع فكذا فيما ذكره
واعلم ان تجويز انخراق العادات لازمة على الفلاسفة والمسلمين
اما الفلاسفة فلان عندهم هيولى هذا العالم مشتركة بين الكل و
قابلة لجميع الصور وانما يترجح بعض الصور على البعض لاختلاف تشكلات
الفلكية فاذا كان كذلك فلا يستبعد حدوث شكل غريب يقتضى حدوث
الامور المذكورة فى عالمنا هذا واما المسلمون فلانهم اتفقوا على ان كل

جسم يقبل من الصفات ما يقبل كل جسم والفاعل قادر مختار واذا
كان كذلك لزم القطع بتجويز هذه الامور فثبت ان المنع من جواز انخراق
العادات غير مستمر على اصول الفلاسفة فضلا عن اصول المسلمين واذا
كان ما ذكره ابو الحسين لا يستمر الا مع هذا الاصل ظهر سقوطه من
كل وجه وايضا فلو كان العلم بهذا الوجوب ضروريا لكان شيخه ابو هاشم
منكرا للضروريات وان يكون كل المعتزلة الذين كانوا قبله مستدلين
بدقيق النظر على ما علموه ضرورة لان دعوى الضرورة فى هذه المسيلة
لم يذكرها احد سوى ابى الحسين والظاهر انه لا يرضى بنسبة شيوخه
الى هذه الجهالات وبالجملة فليس لابى الحسين فى هذه المسيلة الا دعوى
الضرورة وليس لنا فى مقابلتها الا المنع ولولا ان ابا الحسين طول فيه
والا لما طولنا ايضا ولنتكلم الان على تلك الامثلة التى اوردها اما
قوله اذا اخذنا الحديدة المحماة بكفنا او بباطن عيننا لا بد وان ندرك
حرارتها قلنا هذه الدعوى غير صحيحة مطلقا لان الله تعالى قادر عند جميع
المسلمين على ان يخلق فى تلك الحديدة المحماة بعد اخراجها من النار برودة
تزيل تلك الحرارة مع انه يبقى فيها ذلك اللون المخصوص وحينئذ اذا
اخذناها فى اليد لا نجد منها حرارة اصلا وايضا فان الله تعالى قادر على
ان يخلق فى اجسام باردة لونا مثل لون شعلة النار وحركات مثل
حركاتها وحينئذ اذا دخل الانسان فيها يجد منها بردا شديدا فان قيل
العقلاء انما يحكمون بوجوب ادراك الحرارة لو كان الجسم حارا فاما اذا
صار باردا فانهم لا يوجبون ذلك فنقول المرجع فى ذلك اما الى العوام
واما الى اصحاب النظر فان كان الاول فنقول ان حكمهم بانه لا يجوز
ان ندرك حرارتها مع كونها حارة لحكمهم بوجوب كونها حارة اذا
احميناها فى النار شهرا ووجوب كون الشعلة حارة فان جاز تركه
قولهم فى احدى الصورتين جاز فى الاخرى وان كان المرجع فيه الى العلماء
فلو سلم انهم يحكمون بوجوب الادراك مطلقا بل حكمهم فيما ذكرته كحكمهم
فيما ذكرناه واما قوله فانهم لا يجوزون ان يكون على السماء الف شمس كل
واحدة اكبر من هذه قلنا اذا غمضنا العين ثم فتحناها فانا نجوز حدوث
هذه الشموس الكثيرة فيدفع ما الزمتنا قوله هل بغداد على كثرتهم
لا يجوزون ان ينظروا الى السماء ولا يرون الشمس فيها قلنا وهذا ايضا

لازم عليك لانك تجوز ان يسلب الله تعالى عنهم في تلك اللحظة اللطيفة
صحة الحاسة فحينئذ لا يرون تلك الشموس ثم انهم عندما ينظرون الى
شي اخر يعيد صحة حواسهم فان قيل حين ما ينظرون الى السما وسلب الله
تعالى عنهم صحة الحاسة فكما لا يرون تلك الشموس لا يرون هذا الشمس
الموجود وهذا ايضا غير مستبعد انما المستبعد ان يروا هذه الشمس ولا
يروا ساير الشموس قلنا هذا ايضا لازم عليكم لان الانسان عندما
لم يحرك حدقته الى مقابلة المرئي فانه لا يراه فيجوز على مذهب جميع المسلمين
القايلين بالفاعل المختار ان الحدقة حين ما تكون مسامتة لهذه الشمس
تكون صحيحة فيراها الانسان وحين ما يحركها الى مقابلة ساير الشموس
فان الله تعالى يزيل الصحة عن الحدقة في تلك اللحظة او نقول حين ما كانت
الحدقة مسامتة لهذه الشمس كانت ساير الشموس موجودة ثم لما صارت
الحدقة مسامتة لمواضع تلك الشموس فان الله تعالى اعدمها فلا يراها
فثبت ان هذا الاستبعاد لازم عليه ايضا والجواب عما ذكروه ثانيا
ان نقول مدار كلامكم على ان العلم بعدم حضور الفيل مستند الى العلم
بانه لو كان لوجبت رويته هذا ممنوع واما التعويل فيه على ما يقوله
الناس من اني انما علمت عدم حضوره لاني لا اراه فنقول هذا باطل لان
التعويل في المسائل العقلية على الاطلاقات العرفية غير جاير لا سيما وقد
علمنا انه لا يمكن اسناد العلم بعدم حضور الفيل الى عدم الروية لان الموجود
لا يكون معللا بالمعدوم ولا يمكن تعليله بالعلم بانه لو كان لوجبت رويته
لان الاطلاق العرفي هنا غير موجود فاذا اما امكن الرجوع فيه
الى العرف فهو باطل بالاتفاق وما يذهبون اليه لم يوجد فيه العرف
فبطل ما قلتموه وايضا فنحن نحمل ذلك الاطلاق المتعارف على انه لما
حصل ذلك العلم عنده عدم الروية على طريق الاستمرار اضيف اليه
اضافة ساير المعلولات الى عللها العادية ثم ان سلمنا صحة هذا التعليل
لكنه معلل بالعلم بانه لو حضر لرايناه قطعا او بالعلم بانه لو حضر لوجبت
رويته مع بينا ما ذكرنا بانا نقطع بامور كثيرة مع انا نجوز عقلا خلافها
واذا كان كذلك فلم لا يكفي في العلم بعدم حضور الفيل بانه لو كان لرايناه
لا محالة من غير حاجة الى دعوى الوجوب ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على ما قلتموه لكنه معارض بما ذكرناه من ان العلم بعدم الفيل عند

عدم رويته مع سلامة الحاسة وحصول الشرايط اظهر من العلم بانه
لو كان لوجبت رؤيته وبنا الجلي على الخفي غير جايز قوله هما متقاربان
قلنا الاصل يجب ان يكون اجلى من الفرع على كل حال فلو كان العلم بعدم
الفيل فرعا على ذلك العلم لكان ذلك العلم اجلى من هذا العلم ولما كان
فساد ذلك معلوما بالضرورة بطل ما ذكرتموه والجواب عما ذكروه ثالثا
ان نقول لابن متويه من ثلاثة اوجه اما اولا فلم قلت ان خلاف ذلك
يوجب زوال الثقة بالمشاهدات بينا وهو اني لست بشاك في وجود
ما اشاهد حتى اكون شاكا في المشاهدات نعم انا اجوز ان لا اشاهد
ما يجوز ان اشاهده وان كنت قاطعا بان ذلك لا يقع فاي تعلق لاحدهما
بالاخر واما ثانيا فما ذكرته منتقض بالامور العادية التي ذكرناها
واما ثالثا فهو ايضا لازم عليك لان الله تعالى قادر على ان يوصل
الشعاع الخارج من العين الى الذرة البعيدة وان لا يوصله الى الفيل
الحاضر فيلزمك ما الزمته علينا لا يقال ليس يخلو موضع الشعاع من
العين اما ان يخلق الله تعالى فيه شعاعا او لا يخلق فان لم يخلق فيه
فليست العين صحيحة لان العين التي لا نور فيها ليست صحيحة وان
خلق فيها نورا يبصر به صحيحة فوجب ان يمتلي الموضع بالنور لانها انما
تكون صحيحة اذا كانت كذلك واذا امتلا الموضع بالنور جرى مجرى
الانا الممتلي بالما فكما ان الانا المملو ما اذا ثقب وسطه وكان في وسطه
خلل خرج منه الما وانبعث امامه بمجرى شديد لتضاغط الما في الانا
فذلك الشعاع لاجل تزاحمه في الموضع يجب ان ينبعث الى خارج حتى يصل
بالضيا المتصل بالمرئي فاذا اتصل بالضيا الخارج المجاور للعين كان
متصلا بكل ضيا يتصل بكل مرئي في تلك الجهة من فيل وغيره فلم يجب
ان يرى الصغير دون الكبير مع تساوي القرب لانا نقول اما قولكم
لو لم يخرج الشعاع لم تكن العين صحيحة فنقول ان عنيتم به انها تكون
كعين الضرير فهذا ممنوع وما الدليل عليه وان عنيتم به ان الشعاع
لا يخرج منها فهذا مما لا نزاع فيه ولكنه يلزمكم ما ذكرناه وان عنيتم
به شيا اخر فبينوه لنتكلم عليه واما قولكم الشعاع اذا تضاغط في
العين نفذ الى الخارج كما يخرج الما من الانا اذا ثقب في وسطه فنقول
هذا باطل لوجهين اما اولا فلانه كان يجب اذا خرج منها ان يحرك

الى جهته اعتماده كما ان الما اذا خرج من الثقب يمنة او يسرة فانه
ينزل الى سفل فكان يجب مثله فى الشعاع واما ثانيا فلان اتصال الشعاع
الى الجسم الصغير وصرفه عن الكبير اما ان يكون مقدور الله تعالى او لا
يكون فان كان الاول توجه الالزام وان كان الثانى كان ذلك خروجا
عن قول المسلمين فهذا اخر الكلام فى هذه المسئلة الفصل الثالث فى
ان الادراك هل هو معنى ام لا المشهور من مذهب اصحابنا انه معنى وهو
مذهب الجبائى والبلخى وزعم ابو هاشم انه ليس بمعنى ولا بد قبل الخوض
فى الدليل من تلخيص محل النزاع فنقول اتفق العقلا على ان المدركية
امر زايد على ذات المدرك فالخلاف فى اثبات الادراك لا يجوز ان يكون
واقعا فى ذلك بل انما يقع فى احد امرين احدهما انه هل قام بذات
المدرك معنى هو علة فى كون الذات مدركة ام لا وهذا الخلاف لا
يختص بالمعتزلة بل يجب ان يقال ان كل من نفى الحال من اصحابنا فقد
نفى الادراك واما المثبتون للحال فهم الذين يتحقق الخلاف بينهم وبين
المعتزلة لانهم يقولون المدركية حالة معللة بالمعنى والمعتزلة يقولون
انها غير معللة بمعنى بل هى صادرة عن كون الذات حية بشرط
عدم الافة وثانيهما ان يكون المقصود من الخلاف فى اثبات الادراك
هو ان المدركية نفسها من قبيل الاحوال او من قبيل المعانى ونعنى
بالحال الثابت الذى لا يكون مستقلا بالمعقولية نحو النسب والاضافات
وبالمعنى الثابت الذى يكون مستقلا بالمعقولية وهذا التفصيل لا بد
من معرفته والذى ذهب اليه فى المقام الاول ان هذه المدركية لم
يثبت دليل لا على تعليلها بمعنى كما ذهب اليه مثبتو الاحوال منا ولا
على نفى ذلك المعنى كما ذهب اليه ابو هاشم والذى اذهب اليه فى المقام
الثانى ان هذه المدركية من قبيل الاحوال لا من قبيل المعانى ولنتكلم
فى المقامين اما المقام الاول فانما يحصل غرضنا بنقل ادلة الخصمين
وتزييفها اما المعتزلة فقد احتجوا على نفى هذا المعنى بامور سبعة اولها
وهو الذى عليه يعولون ان هذه المدركية صفة واجبة الحصول
عند حصول الشروط المذكورة وممتنعة الحصول عند عدمها او عدم
بعضها ومتى كان كذلك استحال تعليلها بالمعنى اما الاول فقد مر بيانه
فى الفصل المتقدم واما الثانى فبيانه ان هذه الصفة لو كانت معللة

بمعنى لكان ذلك المعنى اما ان يكون بحيث يجب حصوله عند حصول
تلك الشرايط ويستحيل حصوله عند عدمها او عدم واحد منها واما
ان لا يكون كذلك بل يمكن حصوله عند اختلالها وعدمه عند حصولها
والثانى يقتضى جواز حصول المدركية عند عدم تكامل تلك الشرايط
عند حصول ذلك المعنى وعدم حصولها عند تكامل تلك الشرايط بتقدير
عدم ذلك المعنى وذلك على خلاف ما ثبت فى المقدمة الاولى واما
الاول فباطل من ثلاثة اوجه الاول الدوران فى الوجود قال ابو
الحسين الحكم اذا حصل عند امر انتفى عند انتفائه على طريقة واحدة
ولم يكن الى تعليقه بغيره طريق كان بذلك الامر اخص ولا يبعد ان
يقال العقلاء اذا تاملوا هذا الدوران يضطرون الى العلم بان الامر
الذى حصل الدوران معه هو العلة الثانى الدوران فى العقل وذلك
لان العقلاء متى علموا تكامل هذه الشروط علموا وجوب هذه المدركية
وان لم يعلموا شيا اخر ومتى علموا عدمها او عدم واحد منها علموا
امتناع المدركية وان علموا ساير الاشيا فلو وقف كوننا مدركين
على معنى اخر لكان مع تقدير عدم ذلك المعنى وحصول هذه الاحوال
لا يجب ان ندرك وفى ذلك نقض لذلك الامر المعلوم الثالث ان
ذلك المعنى لو وجبت مقارنته لهذه الامور لوجب ان يكون بينه
وبينها تعلق يقتضى ذلك والا لم يكن وجوب المقارنة اولى من لا وجوبها
وذلك التعلق اما ان يكون تعلق الحاجة او تعلق الايجاب وعلى التقديرين
فاما ان يكون ذلك التعلق من الجانبين وهو محال لاستحالة الدور
او من جانب واحد وهو يحتمل اقساما اربعة اولها ان يكون المعنى
محتاجا الى تكامل تلك الامور وذلك باطل لان الشرط يصح حصوله
دون المشروط فكان يلزم صحة تلك الامور متكاملة دون ذلك المعنى
فحينئذ يمتنع حصول المدركية مع تكامل هذه الامور وذلك محال
وثانيها ان يكون تكامل هذه الامور محتاجا الى ذلك المعنى وهو باطل
لوجهين اما اولا فلانه يلزم صحة حصول هذا المعنى بدون تكامل
هذه الامور فحينئذ يلزم حصول المدركية مع اختلال هذه الشروط
واما ثانيا فلان صحة الحاسة وحصول المدرك وارتفاع الحجاب و
عدم القرب القريب والبعد البعيد كل واحد من هذه الاشيا يوجد

بدون الادراك فاذن ليس شي منها مشروطا بالادراك ويوجد ايضا
كل واحد منها حاصلا مع الشرط الثاني بدون الادراك فاذن ليس
شي من انضمام اثنين من هذه الامور مشروطا بالادراك واذا ثبت
ذلك وجب ان لا يكون انضمام جميعها مشروطا بالادراك لانه ليس
انضمام الكل الى تلك الانضمامات الحاصلة بين كل اثنين منها
الذي ثبت انه غير مشروط بالادراك وحينئذ يعود المحال وثالثها
ان يكون المعنى علة لصحة الحاسة وهو محال لاربعة اوجه اما اولا
فلان صحة الحاسة اما ان يمكن حصولها بسبب اخر ولا يمكن فان امكن
لزم صحة وجود الحاسة الصحيحة بدون الادراك وذلك محال على ما مر
وان لم يمكن فحينئذ يستحيل حصول الحاسة الصحيحة الا مع الادراك فاقتضا
ذلك الادراك للمدركية اما ان يتوقف على حضور المدرك ووجود
وعدم الحجب او لا يتوقف والاول باطل لان عندكم العلة لا يتوقف
في ايجابها معلولها على شرط والثاني يقتضي حصول ادراك المعدوم
والغائب والمحجوب وان لا يبقى صحة العين عند ما لا يكون المرئي حاضرا
وكل ذلك باطل واما ثانيا فلان عند الاشعرية ادراك كل شي مخالف
لادراك غيره فليس بان يجعل صحة الحاسة معللة ببعض هذه الادراكات
اولى من بعض لانها لو كانت معللة بادراك خاص فعند زوال ذلك الادراك
يجب ان يزول تلك الصحة التي كانت للحاسة ويحصل صحة اخرى وكل
ذلك باطل فاذن اما ان يعلل بالكل وهو محال او لا بشي منها وهو المطلوب
واما ثالثا فلان الادراك محتاج الى صحة الحاسة فيستحيل ان يكون علة لها
لاستحالة الدور واما رابعا فلان الادراك يوجب المدركية فلو اوجب
صحة الحاسة كانت العلة الواحدة علة لمعلولين مختلفين وكل ذلك
محال ورابعها ان يكون صحة الحاسة علة لذلك المعنى وهو ايضا باطل
لوجهين اما اولا فلان صحة الحاسة اما ان يوجب الادراك مطلقا
او بشرط حضور المدرك وارتفاع الموانع والاول باطل لان الادراكات
مختلفة فليس بان يصدر عن صحة الحاسة بعضها اولى من البعض فاما
ان يكون علة للكل وهو محال او لا يكون علة لشي منها وهو المطلوب
والثاني ايضا باطل على اصل الاشعرية لوجهين اما اولا فلان كل موجود
عندهم يصح ان يدرك والحجب والغيبة ليس شي منها بمانع واما ثانيا

فلان صحة الحاسة عبارة عن عدة معان وليس بان يجعل البعض
موثرا والباقي شرطا باولى من العكس فاما ان يجعل الكل موثرا
وهو محال لانه لو حصل الاثر الواحد عن عدة امور لزم وقوع المقدور
الواحد باكثر من قادر واحد وذلك بتقدير ان يكون كل واحد
من تلك الامور واقعا بقادر اخر او لا يجعل شي منها موثرا وهو المطلوب
هذا ملخص ما عول عليه ابو الحسين بعد حذف التطويلات وثانيها
ما ذكره ابو هاشم انه لو كان الادراك معنى لكان لا يمتنع وجوده
في عين الواحد منا بالمعدوم لان المحل محتمل له مع عدم المدرك
ومن حق الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وليس
يحصل في حال عدمه كحصوله حال وجوده وقرر ابو الحسين
هذا الكلام من وجه اخر فقال لو صح ان يدرك الواحد منا جميع
الموجودات بادراكات لجرى الادراك مجرى العلم في عموم التعلق
وحينئذ يلزم صحة تعلق الادراك بالمعدوم وبان الشي سيوجد
وبان الشي قد كان موجودا وان يدرك ذلك بكل الحواس لانه لا فرق
في العقول بين روية الطعوم والعلوم وبين روية المعدوم فكما
ان العلم باستحالة روية المعدوم ضروري فكذلك العلم باستحالة
روية الطعوم والروايح والعلوم وثالثها لو راى الواحد منا المرئي
بمعنى يصح ان يفعله فاعله في عين الضرير او في العين الصحيحة مع السواتر
وذلك محال ورابعها لو كان الادراك معنى لصح ان يفعل في عين الواحد
منا ادراك البقة ولا يفعل فيه ادراك الفيل حتى يرى البقة ولا
يرى الفيل وخامسها قد ثبت بالسمع انه تعالى سميع بصير ولا يجوز
ان يكون سميعا بصيرا لذاته ولا لمعنى على ما سياتي شرحه في باب
كونه تعالى سميعا بصيرا ولا يمكن تعليل ذلك بساير الصفات سوى الحيية
فثبت ان الموثر في المدركية هو الحيية واذا ثبت ذلك غايبا ثبت ايضا
شاهدا لوجوب اطراد العلل شاهدا وغايبا واذا كانت المدركية
شاهدا معللة بالحيية استحال تعليلها بمعنى اخر وسادسها لو كان
الادراك معنى لصح منا ان ندركه لان كل موجود يصح ادراكه عندكم
وكلما يصح ان ندركه وجب ان نكون موصوفين بادراكه او بضد
ادراكه لان الذات القابلة للضدين يستحيل خلوها عنهما وعلى التقديرين

فان ذلك الادراك او ضده يصح ان يكون مرئيا لنا فيجب ان يقوم
بنا ادراك اخر متعلق به او ضد لذلك الادراك ولزم التسلسل
وسابعها انه لو جاز لكم ان تقولوا انه يصح روية الطعم والرايحة
ولمس العلم والقدرة فلم لا يجوزون ان يخلق الله تعالى فيكم قدرة على الاجسام
والالوان وان لم يحصل الان تلك القدرة فهذا مجموع كلماتهم والجواب
عما ذكروه اولا انا لا نسلم ان حصول المدركية مع تكامل تلك الامور
واجب على ما مر في الفصل المتقدم ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم انه يمتنع
تعليلها بمعنى فاما الذي ذكره ابو الحسين اولا من الدوران فقد بينا
في اول هذا الكتاب وفي كتاب المحصول من علم الاصول ضعفه وقصوره
عن افادة العلم واما الذي ذكره ثانيا من الدوران في العقل فقد بينا هنا
ايضا ضعفه واما الذي ذكره ثالثا من انه لا بد بينهما من تعلق وذلك
اما تعلق حاجة او تعلق ايجاب قلنا لم لا يجوز ان يستحيل انفكاك كل واحد
منهما عن الاخر وان لم يكن احدهما علة للاخر ولا شرطا لها كما في الاضافيين
وبالجملة فالمعلول لازم للعلة مع انه ليس شرطا لها ولا علة لها فقد
عقلنا الملازمة من الجانب الواحد لا على وجه العلية والشرطية فلم
لا يجوز حصولها من الجانبين لا على هذا الوجه وان سلمنا الحصر ولكن
لم لا يجوز ان يكون كل واحد منهما محتاجا الى الاخر كما يقولون في الحياة
القايمة بجزء من القلب مع الحياة القايمة بالجزء الاخر من القلب او الكبد
وكما يقولون في الجوهر والعرض وان سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز ان
يكون صحة الحاسة توجب وجود ذلك المعنى عند حصول ساير الشرايط
قوله المرئي ابدا حاضر على مذهب الخصم قلنا هب ان خصمك اخطا
في هذا القول لكن يجب عليك ان تبني دليلك الذي تطلب منه
اليقين على الاصول الصحيحة لا على الاصول التي هي باطلة على مذهبكم
فان الالزام غايته الافحام لا افادة اليقين وعندك ان الطعوم
والروايح غير مرئية وان الحجب مانعة قوله صحة الحاسة معان كثيرة
وليس البعض بالعلية اولى من العكس قلنا هذا لا يستمر على اصلك
لان كون الفاعل بحيث يصح منه الفعل حكم واحد معلل بالمزاج المعتدل
مع انه معان كثيرة وايضا فما الدليل على استحالة ذلك واما انه يلزم
منه جواز مقدور بين قادرين فذلك جايز عند ابي الحسين وايضا

قد ثبت ان قول القايل في الامور المختلفة بالحقايق ليس بعضها اولى
بكذا من بعض ليس بشيء واعلم ان اجود ما يليق باصول ابي الحسين في
نفي هذا المعنى ان يقول اثباته غير معلوم بالضرورة ولا بالنظر فوجب
نفيه لكنك قد عرفت ضعف هذه الطريقة واعلم ان هذه الطريقة
غير مستمرة على اصول المشايخ من وجوه ستة الاول ان العقلاء كما
يعلمون ان الحي السليم اذا حضره المرئي وحصلت الشرايط المذكورة
فانه لا بد وان يراه كذلك يعلمون ان البدن اذا اعتدل مزاجه من
جميع الوجوه فانه لا بد وان يصح كونه مدركا وزعم ابو هاشم ان
هذه الصحة مستندة الى صفة الحيية الثاني انهم متى علموا الحي سليما
عن الافات معتدل المزاج علموا انه لا بد وان يكون متمكنا من الفعل
وانه يستحيل ان يكون الحيوان الذي هذا شانه عاجزا عن الفعل
وان تكون النملة الخفيفة قادرة على قلع السموات والارضين وليس
استبعاد ذلك عند الناس اقل من استبعادهم ادراك الضرير البقة
مع ان البصير لا يرى الشمس في ضيا النهار واذا كان كذلك لزم القطع
بتعليل هذه الصحة باعتدال المزاج ولو جاز تعليلها بصفة او معنى
فلم لا يجوز مثله في المدركية الثالث وهو ان العلوم اما ضرورية
واما نظرية والعلوم الضرورية على اقسام منها العلم بالمشاهدات
ومنها العلم بمخبر الاخبار المتواترة ومنها علم الانسان بالمه ولذته
وجوعه وعطشه ومنها علمه بان الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات
وان الموجود لا يخلو عن القدم والحدوث فنقول اما العلم بالمشاهدات
فان العقلاء ببداية عقولهم يعلمون ان الانسان اذا كان معتدل المزاج
سليما عن الافات فانه عند مشاهدة الاشيا مشاهدة صحيحة لا بد وان
يعلمها فاما ان يعترف بوجوب حصول هذا العلم عند المشاهدة او لا
يعترف فان اعترف بذلك الوجوب وجب ان يحكم بان كون العالم
عالما بالمشاهدات غير معلل بالعلم وليس هذا مذهبا لابي هاشم
واصحابه فان منعت ذلك الوجوب قلنا ايضا ان نمنع وجوب حصول
المدركية عند حصول الشرايط اذ ليس احدهما ابعد من الاخر وهكذا
القول في حصول العلم بمخبر الاخبار المتواترة فان العقلاء يستنكرون ان
يخبر اهل بغداد اهل مكة عن شيء ثم لا يحصل العلم لواحد منهم واذا كان

كذلك كان كون الذات عالما واجبا عند حصول الاخبار المتواترة
فوجب ان لا يعلل هذه العالمية واما علم الانسان بالمه ولذته
فانه واجب حصوله عند حصول اسباب الالم واللذة مع المزاج السليم
والا يلزم بجويز ان يقطع اعضا الانسان السليم المزاج مع انه لا يتالم
اصلا وهذا وان لم يكن اشد استبعادا مما ذكروه فى المدركية فلا
اقل من ان لا يكون اقل منها واما العلوم النظرية فانها ايضا واجبة
الحصول عند حصول العلوم الضرورية فان من علم ان كل جسم مولف
وكل مؤلف محدث استحال ان لا يعلم ان كل جسم محدث فاذا كانت
هذه العالمية واجبة وجب ان لا تكون معللة بالمعنى الرابع ان العقلا
كما يستبعدون ان لا يدرك الحى السليم الحاسة المدرك الحاضر فكذلك
يستبعدون ان يكون الجبل العظيم بالغا فى الخفة الى حيث يقوى
على حمله البقة الضعيفة وان تكون الخردلة فى الثقل بالغة الى حيث
لا يقوى على تحريكها جملة اهل السموات واهل الارض واذا كان كذلك
وجب ان لا يكون هذا الحكم معللا مستندا الى معنى فيلزم نفى الاعتماد
الخامس العقلا يعلمون بالضرورة ان الحى متى كان سليم المزاج فانه متى
قطعت اعضاوه لا بد وان يتالم ومتى لم يفعل به ذلك بل يتناول
الاغذية الطيبة فانه لا بد وان يلتذ فلما وجب التالم والالتذاذ
عندما ذكرناه وجب ان لا يعلل ذلك بمعنى فيلزم نفى اللذة والالم
السادس وهو ان العقلا باسرهم يعلمون ان القادر اذا حاول تحصيل
الجسم فى حيز من الاحياز ولم يكن هناك ما يمنع القادر عن التاثير
ويمنع الجسم من الحصول فى ذلك الحيز فانه لا بد وان يحصل ذلك الجسم
فى ذلك الحيز واذا كان كذلك وجب ان لا يعلل بالمعنى فيلزم نفى
الاكوان وهذه الالزامات انما تتوجه على ابى هاشم واصحابه فاما
على ابى الحسين واصحابه فانها غير لازمة لانه ينفى هذه المعانى باسرها
والجواب عما ذكروه ثانيا ان نقول تعلق الادراك بالمعدوم اما ان
يكون ممتنعا او لا يكون فان كان ممتنعا بطل قولك انه يجب ان يكون
القادر قادرا على ايجاد الادراك المتعلق بالمعدوم لان الممتنع لا يقدر
القادر على ايجاده وان لم يكن ممتنعا لم يلزم على القول باثبات الادراك
شى ممتنع فلا يلزم ان يكون القول به باطلا واما قول ابى الحسين انه

لما صح تعلق الادراك بالطعوم وجب صحة تعلقه بالمعدوم قلنا اما
ان يذكر هنا الكلام على سبيل الاستدلال او على سبيل السؤال اما
الاول فهو ان نقول لما صح تعلق الادراك بالطعوم وجب صحة تعلقه
بالمعدوم وحينئذ نطالبه بوجه الملازمة قوله لما صح تعلقه
بالطعوم كان جاريا مجرى العلوم فوجب صحة تعلقه بالمعدوم قلنا
يلزم من صحة تعلقه بالطعوم كونه جاريا مجرى العلوم فى صحة تعلقه
بالطعوم او فى صحة تعلقه بالمعدوم الاول مسلم ولا يضرنا والثانى
ممنوع وما ذكرت عليه دلالة ثم الفرق ظاهر وهو ان الطعم موجود
متعين متميز عن غيره فى نفسه واما العدم فنفى محض لا تميز فيه ولا
تعين واما الثانى فهو ان نقول لما جوزت تعلق الادراك بالطعوم
فلم لا تجوز تعلقه بالمعدوم فنقول الدليل الذى ساقنى الى القول
بكون الطعم مرئيا هو انه موجود وكل موجود مرئى فلزم القول بكون
الطعم مرئيا وهذا الدليل بعينه لا يقتضى القول بكون المعدوم مرئيا
واذا لم يوجد هذا الدليل هناك لم يلزم من القول بكون الطعم مرئيا
كون المعدوم مرئيا ثم بعد ذلك ننظر فان وجدنا دلالة على امتناع
كون المعدوم مرئيا او علما ضروريا قلنا به والا توقفنا فيه ثم ان
سلمنا انه يلزم من كون الطعم مرئيا كون المعدوم مرئيا وسلمنا ان
كون المعدوم مرئيا محال ولكن ذلك لا يقتضى الا نفى كون الطعم مرئيا
ولا يقتضى نفى الادراك وبيانه وهو انا سواء قلنا المدركية معللة
بمعنى اذ هى معللة بكونه حيا لا افة فيه فاذا قلنا الطعم مرئى لزمنا
هذا المحال واذا كان هذا المحال انما جاء من قولنا بذلك وجب ان
يجعل دليلا على استحالة القول بكون الطعم مرئيا لا ان يجعل دليلا
على نفى الادراك مع انه لا يختلف هذا الالزام سواء اثبتنا الادراك
او لم نثبته والجواب عما ذكروه ثالثا ورابعا ان نقول وجود الادراك
المتعلق بالغايب والمحجوب وادراك البقة عند عدم ادراك الفيل
ان كان محالا فحينئذ يبطل قولكم القادر قادر على ايجاده وان لم يكن
محالا لم يلزم على القول بالادراك شى باطل فلا يلزم ان يكون القول
به باطلا وايضا فتعلق المدركية بالمعدوم والغايب اما ان يكون ممكنا
او لا يكون فان كان ممكنا لزم الخصم فى المدركية ما الزمه علينا فى الادراك

وان لم يكن ممكنا فما احال معلول العلة لابد وان يحيل العلية وعلى
ان هذين لوجهين لازمان على القول بالشعاع والجواب عما ذكروه
خامسا انا لا نسلم ان كونه تعالى مدركا معلل بكونه حيا ونجيب عما ذكروه
هناك من لشبه والجواب عما ذكروه سادسا ان التسلسل انما يلزم
على القول بمجموع امور ثلاثة احدها اثبات الادراك وثانيها ان الاد
يصح رؤيته وثالثها ان الذات القابلة للضدين يستحيل خلوها عنهما
واذا كان المحال انما يلزم على القول بمجموع هذه الثلاثة فحينئذ لا
ندرى ان ذلك المحال لزم على هذا او ذاك او المجموع فلا يمكن ان يستدل
به على فساد القول بالادراك بل الذى نذهب اليه انه لم يوجد دليل
على ان كل موجود يصح ان يرى وان الذات القابلة للضدين يجوز
خلوها عنهما فلا يلزم علينا ذلك والجواب عما ذكروه سابعا ان وجود
قدره متعلقة بالاجسام والالوان محال لان متعلق تلك القدره
لابد وان يكون مقدورا لله تعالى على ما مر ان الله تعالى قادر على كل الممكنات وحينئذ يلزم
وقوع مخلوق بين خالقين وانه محال على ما مر تقريره فى خلق الاعمال
واما ان طالبتمونا بجواز وجود قدرة متعلقة بالاجسام والالوان
على وجه التاثير قلنا فى اثبات اصل القدرة التى لا تؤثر نظر ثم فى
صحة وجود مثل هذه القدرة نظر ثان فهذا هو الجواب عن شبه المعتزلة
واما اصحابنا القايلون بان هذه المدركية معللة بالمعنى فلهم ان
يحتجوا فيقولوا هذه المدركية صفة فلابد لها من موثر وذلك الموثر
اما القادر او الموجب والاول باطل اذ لو جاز اسناد المدركية
الى القادر جاز اسناد العالمية والكائنية الى القادر وذلك يفضى
الى نفى جميع المعانى والاعراض والكلام فى هذه المسئلة فرع على الكلام
فى اثبات المعانى لان من نفى جميع المعانى فلا وجه فى ان نتكلم معه
فى الادراك خاصة واما الموجب فاما ان يكون عدميا او مركبا منه
ومن الوجودى وهو محال لان العدم لا اختصاص له بالبعض دون البعض
ولان تجويزه يفضى الى تجويزه ايضا فى ساير الصفات فيفضى الى نفى جميع
المعانى واما ان يكون وجوديا وهو اما الجوهر او لوازمه او ما لا يكون
كذلك والاول باطل والا لكان مدركا دايما واما الثالث فاما ان يكون
قايما بالجوهر او لا يكون فان لم يكن قايما به لم يكن اختصاصه به اولى

من اختصاصه بغيره وان كان قايما به فاما ان يكون صفة او معنى
والاول باطل لان الكلام فيها كالكلام فى غيرها واما المعنى فظاهر
انه ليس من المعانى التى توجد فى غير الحى فهو اذن اما الحياة او ساير
المعانى المشروطة بالحياة والاول باطل لان الحى قد يصير مدركا
بعد ان لم يكن واما المعانى المشروطة بالحيوة فلا يجوز ان يكون
من قبيل العلوم والقدر والارادات والكراهات والشهوة والنفرة
وما يجرى مجراها لان كل هذه الامور قد تحصل المدركية بدونها
تارة وهى تحصل بدون المدركية اخرى وذلك يمنع من تعليلها بها فاذن
وجب اثبات معنى اخر يكون علة لهذه المدركية وهو المطلوب لا يقال
لم لا يجوز ان يكون الموثر هو كونه حيا بشرط حصول المدرك وانتفا
الافات والموانع لانا نقول انتفا الافات اما ان يجعل جزءا من الموثر
او لا يجعل والاول باطل لان العدم يستحيل ان يجعل جزءا من الموثر
فى الامر الثبوتى على ما مر وان لم يجعل جزءا منه فالموثر قبل حصول
هذا العدم اما ان يكون موثرا فى الحكم او لا يكون فان كان موثرا فيه
كان الاثر حاصلا قبل حصول هذا العدم فلا يكون هذا العدم معتبرا
اصلا وان لم يكن موثرا فهو انما يصير موثرا عند حصول ذلك العدم
فصيرورته موثرا بعد ان لم يكن ان كان لاجل هذا العدم عاد القول
فى ان العدم يكون موثرا فى الثابت وانه محال وان لم يكن لاجل هذا
العدم فلابد من اثبات معنى زايد وهو المطلوب فهذا منتهى هذه
الحجة التى تكلفتها الاصحابنا وبقى للبحث فيه موضعان الاول انه لم
يجوز ان يقال هذه المدركية تحصل بالفاعل قوله يلزم بتجويزه فى ساير
الصفات قلنا فليلزم ولا بد فى كل من الدليل الثانى قولنا الموثرية
بعد ان لم تكن فلابد لها من علة متفرعة على ان الموثرية صفة والكلام
فى ذلك قد مر غير مرة فى هذا الكتاب واما الوجوه التى عول عليها اصحابنا
فى هذه المسئلة فهى ضعيفة جدا وان اخر الله تعالى فى الاجل استقصينا
البحث عنها فى شرحنا لكتاب الارشاد فهذا جملة الكلام فى ان المدركية
هل هى معللة بالمعنى ام لا المقام الثانى ان هذه المدركية من قبيل
الاحوال او من قبيل المعانى والذى عندى انها من قبيل الاحوال لانها
حالة نسبية اضافية يستحيل تعلقها الا بين المدرك والمدرك بخلاف

اللون والطعم فانه يصح تعلقهما وحدهما الى ان يعرف بدليل منفصل
انه لا بد من المحل **الفصل الرابع** فيما جعل شرطا لهذه المدركية مع
انه ليس بشرط وفيه اربع مسائل المسئلة الاولى في ابطال القول
بانطباع صور المرئيات في الرطوبة الجليدية اتفق الطبيعيون على
ذلك وكلام ابي علي بن سينا مضطرب في ان الادراك هو نفس
هذا الانطباع او حالة مشروطة بهذا الانطباع ففي كثير من المواضع
صرح بان الابصار نفس هذا الانطباع وذكر في موضع اخر ما يقتضي
انه كان يجعله شرطا للادراك وذلك لانه زعم انه ينطبع في كل واحدة
من الرطوبتين الجليديتين شبح على حدة ولا يحصل الادراك هناك
والا لادركنا كل شي شيئين كما في حق الاحول بل الادراك انما يحصل
عند ملتقى العصبتين المجوفتين وهذا الكلام لا يصح الا اذا قلنا بان
الادراك مغاير للانطباع واعلم انا قد دللنا في باب العلم على فساد القول
بالانطباع بادلة واضحة لائحة ونزيد الان وجهين اخرين اولهما
ان الصورة لو كانت منطبعة في العين لكان لها موضع معين فيجب
ان يرى كل واحد تلك الصورة في ذلك الموضع المعين لكن ليس الامر
كذلك فان من وقف على عين الانسان فانه يرى تلك الصورة في
عينه على وضع وموضع مخالف لما يراه الانسان الواقف على يساره وبالجملة
فالامر في الصورة المتخيلة في العين كالامر في الصورة المتخيلة في المرآة
فلما لم يوجد صورة حقيقية في المرآة فكذا القول في الصورة المتخيلة
في العين وثانيهما ان موضع الانطباع اما ان يكون ملونا او لا يكون
فان كان ملونا فعند انطباع لون المرئي فيه اما ان يبقى اللون الاول
او لا يبقى فان بقي فقد اجتمع اللونان وهو محال وان لم يبق صار ذلك
اللون لونا لذلك الجسم وهو محال لوجهين اما اولا فلانا وان راينا
ذلك الشبح في الرطوبة الجليدية الا انا نراها غير ملونة بل شفافة
صافية واما ثانيا فلان الادراك ان كان عبارة عن نفس حصول
ذلك اللون في تلك الرطوبة فاينما حصل اللون وجب ان يحصل الادراك
وان كان مغايرا لذلك اللون فهو مخالف لما هو الظاهر من مذهب ابي
علي من ان الادراك نفس الانطباع واما ان كان موضع الانطباع غير
ملون استحال ان يستقر عليه الشبح كما لم يستقر في الهواء واما الذي

يدل خاصة على ان الادراك لا يجوز ان يكون متعلقا بالصورة
المنطبعة من غير ان يكون له تعلق بالامر الخارجي على ما هو مذهب
ابن سينا فوجهان اولهما وهو اني اعلم بالضرورة اني ابصرت السما
والارض ولو كان الامر على ما ذهب اليه ابو علي لما ادركت شيئا
منها وهو مكابرة وثانيهما وهو اني ادرك هذه الاشيا في الخارج
ولو كان الامر كما قالوه لما كان كذلك واحتج اصحاب الانطباع بامرين
الاول وهو انا نبصر القطر النازل خطا مستقيما وليس ذلك في الخارج
فهو في القوة الباصرة الثاني انا اذا نظرنا الى الشمس كثيرا ثم غمضنا
العين فانا نجد من انفسنا كانا ننظر الى قرص الشمس والجواب عن الاول
وهو انكم في اكثر الامور تستدلون به على الحس المشترك فكيف تستدلون
به على اصل الانطباع وايضا فلم لا يجوز ان يقال بانه ارتسم في الهوا منه
اثر هو المبصر وايضا فلو جوزنا ان نبصر شيئا مع انه ليس في الخارج
اثر لزمنا القول بالسفسطة وعن الثاني انا لا ننكر تاثر العين من المبصرات
ولكن عليهم ان يدلوا على ان ذلك التاثر شرط في الادراك المسئلة الثانية
ذهب كثير من الرياضيين الى ان حصول الابصار مشروط بخروج الشعاع
من العين ثم منهم من ذهب الى ان الشرط اتصال الشعاع الخارج بالمرئي
ومنهم من ذهب الى ان المعتبر اتصال الشعاع به او بمحله او بالضياء المتصل
به او بمحله وهو مذهب ابي علي وابي هاشم واتباعهما والدليل على
فساد القول بالشعاع امران الاول وهو ان الشعاع اما ان يكون
متحيزا او لا يكون فان كان الثاني استحال عليه الخروج والانتقال وان
كان الاول فاما ان يكون المعتبر هو حصول ذلك الجسم في الهواء الذي
بين الرائي والمرئي كيف كان او حصول ذلك الجسم هناك بشرط ان يكون
خارجا عن العين فان كان الاول فالله قادر على ان يخلق مثل ذلك الجسم
خارج العين من غير ان يخرج من العين شيء فبهذا التقدير يتحقق حصول
المدركية مع عدم هذا الشعاع الخارج وان كان الثاني فهو محال
لوجهين اما اولا فلان الخروج عن العين عبارة عن الكون الذي يخصصه
بالحيز الخارج عن العين وذلك الكون مما يعقل حصوله من دون ان يوجد
تلك العين واما ثانيا فلان كونه خارجا عن العين انما يتحقق في زمان
واحد فوجب ان لا تحصل المدركية الا في ذلك الزمان الواحد فثبت

ان توقيف المدركية على خروج الشعاع باطل الثانى وهو ان الشعاع
الذى يخرج من العين اما ان يجب اتصاله بالمرئى فاذا راينا نصف كرة
العالم وجب ان يخرج من العين اجسام تغشى نصف كرة العالم وذلك
مستبعد جدا وايضا وجب ان لا يرى المرئى الا بعد انقضاء زمان تحرك
الشعاع فيه الى المرئى وذلك باطل لانا كما نفتح العين نبصر الكواكب
الثابتة مع غاية بعدها عنا واما ان لا يجب اتصاله بالمرئى بل يجب
اتصاله بالضيا المتصل بالمرئى فلا يخلو اما ان يوثر الشعاع الخارج من
عيننا فى الضيا الخارج او لا يوثر والاول باطل لان الضوء الخارج من عين
العصفور يستحيل ان يقال انه يوثر فى الضوء المتصل بينه وبين فلك
الثوابت وفى جميع تلك الافلاك والثانى ايضا باطل لان المسافة بين
الرائى والمرئى على نسق واحد فلما لم توجد الحاجة الى ذلك الشعاع فى اكثر
تلك المسافة فكذلك فى الكل وهذا المقدار هنا كاف بعد ان يعلم انا
فى المباحث المشرقية كلاما طويلا فى هذا الباب المسئلة الثالثة زعم
جالينوس ان النور الموجود فى الحدقة يوثر فى الهوا المتصل بينه وبين
المرئى تاثيرا لاجله يصير آلة له فى الابصار وهذا ايضا باطل من وجهين
اما اولا فلان تاثير حدقة العصفور فى جملة الهوا والافلاك محال واما
ثانيا فلانه يلزم ان تزداد تلك الكيفية عند اجتماع اقوياء البصر فيلزم
ان يكون ضعيف البصر اذا وقف بجنب قوى البصر ان يصير ابصاره اقوى
واعلم ان النكتة فى ابطال القول بالانطباع والشعاع والتاثير واحد
فنقول لاصحاب الانطباع ان العين الصغيرة لا تنطبع فيها الصورة
العظيمة ونقول لاصحاب الشعاع العين الصغيرة لا يخرج عنها الشعاع
العظيم فنقول لاصحاب التاثير العين الصغيرة لا تقوى على التاثير
فى هذه الاجسام العظيمة المسئلة الرابعة اتفقت المعتزلة على ان
كون الرائى مقابلا للمرئى او فى حكم المقابل له شرط لصحة الرؤية
واتفقوا على ان وجود الضيا المتوسط شرط لذلك واتفقوا على ان
القرب القريب والبعد البعيد والحجب الكثيفة مانعة منه واصحابنا
اتفقوا على ان هذه الامور غير معتبرة اما المعتزلة فما زادوا فى هذه
الامور الا على دعوى الضرورة واما اصحابنا فانهم لما بينوا ان الله
تعالى يصح ان يرى ثبت لهم ان هذه الشرايط غير معتبرة فى مطلق الادراك

ولكنه من المحتمل ان يقال مدركية الواحد منا لله تعالى مخالفة لمدركيتنا
لغير الله تعالى ولا يلزم من عدم اشتراط المدركية الاولى بهذه الشرايط
عدم اشتراط النوع الثانى بها الفصل الخامس فى ضد الادراك
اتفق اصحابنا على انه قام بالاعمى معنى يضاد الادراك وعولوا فيه
على قولهم لم يكن اعمى ثم صار اعمى فاذا قيل لهم لم لا يجوز ان يكون
المرجع به الى عدم ابطلوه من وجهين احدهما بنا على قولهم الذات
القابلة للضدين يستحيل خلوه عنهما والثانى انه ليس جعل
هذا امرا عدميا وجعل المدركية امرا وجوديا باولى من العكس وهاتان
الطريقتان ضعيفتان اما الاولى فلما سياتى بعد ذلك واما الثانية
فلما مر فى اول الكتاب من بيان ضعف هذه المقدمة واذا كان كذلك
فنحن لا نثبت هذا الضد ولا نقول به واعلم ان الكلام فى الادراكات
طويل وقد استقصينا القول فيها فى المباحث المشرقية فلنقنع بهذا القدر
فى هذا الموضع ولنشرع فى المقصود وهو الكلام فى كونه سميعا بصيرا
وفيه ثلاث فصول الفصل الاول فيما عول عليه الاصحاب فيه اعتمد
اصحابنا على ان قالوا انه تعالى حى وكل حى يصح اتصافه بالسمع والبصر
واضدادهما وكل ذات قابلة للمعنى وضده فانه يستحيل خلوها عن الضدين
فاذا ذات الله تعالى موصوفة اما بهاتين الصفتين واما بشى من اضدادهما
واضدادهما نقص وافة وهما محالان على الله تعالى فاذا يجب اتصافه
تعالى بهاتين الصفتين وهو المطلوب فان قيل سلمنا انه تعالى حى ولكن
لم قلتم ان كل حى فانه يصح عليه السمع والبصر لا يقال لان الحى شاهدا
يصح عليه ذلك فكذلك الحى غايبا لانا نقول متى يلزم ذلك اذا كانت
الحياة غايبا مثل الحياة شاهدا ام لا م ع بيانه وهو ان كون الحياة
بحيث يترتب عليها صحة العالمية والقادرية لازم من لوازم الحياة
والاشتراك فى اللوازم لا يقتضى الاشتراك من جميع الوجوه واذا كان
كذلك فلا يلزم من كون الحياة القديمة والحياة المحدثة مشتركتين فى
افادة صحة العالمية والقادرية اشتراكهما فى حقيقتهما بل من المحتمل ان
يكون تلك الحياة مخالفة للحياة المحدثة واذا كان كذلك فلا يلزم من
كون الحياة المحدثة مصححة للسمع والبصر كون الحياة القديمة كذلك
فاذن يتوقف صحة ذلك الدليل على بيان تماثل الحياتين وذلك مما لم

يذكروه ثم الذى يدل على استحالة تماثلهما وجهان الاول ان القديم
يستحيل ان يكون مثلا للمحدث الثانى ان الحياة القديمة لا يصح قيامها
بالجواهر والحياة المحدثة لا يصح قيامها بذات الله تعالى والحياة القديمة
غير مصححة للشهوة والنفرة والجهل ومصححة للمعانى القديمة المتعلق كل
واحد منها بمتعلقات غير متناهية واما الحياة المحدثة فبالعكس فى
كل هذه الامور واختلاف اللوازم يقتضى اختلاف الملزومات
فثبت بهذا ان حياة الله تعالى مخالفة للحياة المحدثة فلا يلزم من كون
الحياة المحدثة مصححة للسمع والبصر كون الحياة القديمة مصححة لهما
لا يقال الحياتان وان اختلفتا فى خصوصية كل واحد منهما لكنهما متماثلان
فى مطلق كونهما حياة فذلك المطلق هو المصحح لانا نقول هذا لا يتم مع القول
بنفى الحال وعلى القول باثباته كذلك لاحتمال ان تكون الخصوصية
التى بها تخالف الحياة القديمة الحياة المحدثة مانعة عن هذه الصحة
فلا بد من الدلالة على ان الامر ليس كذلك ثم ان سلمنا ان الحياة القديمة
مصححة للسمع والبصر لكن لم قلتم انه يثبت الصحة بيانه ان الحياة من
حيث انها حياة مصححة للشهوة والنفرة والظن والجهل والعمى والصمم
وكل ذلك على الله تعالى محال اما لان خصوصية حياته التى بها تخالف
الحياة المحدثة مانعة عن هذه الصفات اولان ذاته تعالى لكونها مخالفة
لسائر الذوات غير قابلة لهذه الصفات فاذا عقل ذلك فليعقل مثله
فى السمع والبصر فان حياته تعالى بمطلق كونها حياة وان صححت قبولهما
لكن خصوصيتها او خصوصية ذاته تعالى منعت من قبولهما واذا كان
كذلك لم يلزم القطع بحصول صحتهما لا يقال استحالة الظن والجهل والعجز
ليس للقسمين الذين ذكرتموهما بل لقسم ثالث وهو وجوب اضداد
هذه الامور لله تعالى لانا نقول وجوب اضداد هذه الصفات لا بد وان
يكون لاحد القسمين اللذين ذكرناهما وحينئذ يعود السؤال وايضا
فهب ان هذا القسم الثالث محتمل لكن القسمين الاولين اللذين ذكرناهما
ايضا محتملان فيتوجه السؤال ثم ان سلمنا صحة كل واحد منهما على الله
تعالى لكن لم قلتم انه يجب اتصاف ذاته اما بهما او بضدهما قوله لان
الذات القابلة للشئ وضده يستحيل خلوه عنهما قلنا لا نسلم وحاصل
ما احتج به اصحابنا فى تقرير هذا الاصل امور خمسة اولها انه لا نزاع

فى ان الذات القابلة للاضداد يستحيل خلوها عنها باسرها بعد اتصافها
بها فوجب ان يستحيل ذلك الخلو مطلقا لان تلك الاستحالة ان كانت
للذات او للوازمها وجب استمرار هذا الحكم فان كان لامر غير لازم
وكل ما كان كذلك جاز زواله بعد حصوله وبتقدير زواله يجب
صحة خلو الذات عن جميع الاضداد بعد اتصافها به وذلك يقدح
فيما حصل الاتفاق عليه من استحالته وثانيها انا توافقنا على ان
الجوهر يستحيل خلوه عن الاكوان فيستحيل ايضا خلوه عن الالوان والطعوم
والروائح والجامع العرضية وثالثها انه لو جاز خلو الذات عن جميع
المتضادات لما وجب التعاقب بين تلك الصفات لان الذات اذا كانت
خالية عن جميع الصفات فاذا حصلت صفة فيها لم تكن تلك الصفة معاقبة
لصفة اخرى ولو لم يكن التعاقب بينها واجبا لجاز اجتماعها فاذا لو
جاز خلو الذات عنها باسرها لجاز اتصافها بها باسرها وذلك محال
فالاول ايضا محال ورابعها الجوهر اذا كان
خاليا عن المعنى فخلوه عنه اما ان يكون
لذاته او لمعنى والاول يقتضى امتناع اتصافه بالصفة والثانى يقتضى اتصافه بالصفة
حال خلوه عنها وذلك محال وخامسها ان طريقنا الى العلم باستحالة
اتصاف البارئ تعالى بالحوادث هو انه لو كان ممكن الاتصاف بها لما
خلا فى الازل عنها وعن اضدادها وذلك محال فلو لم نعرف بهذا الاصل
لم يمكننا تقرير هذه الدلالة فهذا مجموع ما رايته لاصحابنا فى تصحيح
هذا الاصل وهى باسرها ضعيفة عندى اما الاول فنقول لا نسلم
حصول الاتفاق على ان الذات بعد اتصافها بالصفات يستحيل خلوها
عنها وعن جملة اضدادها فان اصحاب ابى هاشم اتفقت كلمتهم على
ان العرض الذى لا يبقى يجوز زواله عن المحل لا الى ضد ودعوى
هذا الاتفاق كذب واما الاعراض الباقية فهى لا تزول عن المحل الا
بمزيل وذلك المزيل هو الضد الطارئ عندنا وذلك يقتضى امتناع
خلو الذات عن جميع الاضداد بعد قبولها لواحد منها فان صح هذا
انما خذ ظهر الفرق بين الحالتين والا منعنا الحكم فى الاصل لا يقال
المسئلة مجمع عليها فلا يمكن منعها لانا نقول تدعون الاجماع مطلقا
او بناء على صحة تلك الاصول ع م فلم قلتم ان الاجماع هنا حصل مطلقا

ثم ان سلمنا الاجماع لكنك تدعى اجماعا قطعيا او اجماعا ظنيا ع م بيانه
ان الذى نسلم انا لا نعلم مخالفا فى هذه الاصول وهذا لا يكفى فى القطع
بعدم المخالف على مر ثم ان سلمنا الاجماع المقطوع لكن الدلالة تصير
سمعية لان الدليل اذا صار احدى مقدماته سمعية كان هو فى نفسه
سمعيا فيكون دليلكم فى كونه تعالى سميعا بصيرا ايضا سمعيا واذا اكتفيتم
بذلك فالايات الصريحة الواردة فى هذا الباب اولى بالاعتبار واما
الثانى فهو قياس من غير جامع وهو لا يفيد الظن فضلا عن اليقين
واما الثالث فهو منقوض بالضدين اللذين بينهما واسطة مثل السواد
والبياض واما الرابع فهو ضعيف لان عدم المعنى لا يجوز ان يقال
انه ثبت للذات او للمعنى واما الخامس فهو فى غاية الركاكة لانه تصحيح
الاصل بالفرع فظهر ضعف هذه الوجوه ثم ان سلمنا ان الذات لا تخلو
عن الضدين فلم قلتم انه يجب ان يكون الامر كذلك فى الغائب ثم ان سلمنا
ان الامر فى الغايب كذلك فلم قلتم انه لا يجوز كونه تعالى متصفا بضدى السمع
والبصر قوله ضدهما نقص وهو عليه محال قلنا ما تفسير النقص ليصح ان
يقال بعد ذلك ان ضد السمع والبصر نقص لا يقال قالت الفلاسفة الكمال
عبارة عن حصول شى لشى من شانه ان يكون له والنقص هو ان لا يحصل
شى لشى من شانه ان يكون حاصلا له لانا نقول هذا باطل لان الحى من
شانه الاتصاف بالجهل الذى هو عبارة عن اعتقاد مخالف للمعتقد
مع ان حصوله نقص وعدمه كمال وايضا فعلى هذا التفسير لا يصح ان
يقال اضداد السمع والبصر نقايص لانها عندكم امور وجودية ثم ان
سلمنا ان ماهية النقص والكمال معقولة فلم قلتم ان اضداد السمع
والبصر نقص وافة بيانه ان الذى هو صفة نقص فى الشاهد ليس
هو ان لا يسمع الانسان وان لا يبصر بل ان لا يكون الحاسة الصحيحة حاصلة
له وفى الغايب لا يمكن ان يجعل عدم الحاسة الصحيحة نقصا فاذن ما هو
نقص فى الشاهد ليس بنقص فى الغايب وما يمكننا ان ندعى كونه نقصا
فى الغايب ليس بنقص فى الشاهد لا يقال النقص فى الشاهد ليس عبارة
عن عدم الابصار والسماع ولا عن عدم الحاسة الصحيحة بل عن المعنى المضاد
للادراك لانا نقول لا دليل على اثبات هذا المعنى وبتقدير ثبوته فلا
نعلم الا بدليل دقيق فكيف يمكن ان يقال النقص الذى نعلم بالضرورة

عايد اليه ثم ان سلمنا ان ضد السمع والبصر نقص لكنهما ايضا كذلك لان
السمع والبصر اما ان يكون عبارة عن انطباع صورة المبصر والمسموع
فى ذات السامع والرائى واما ان يكون حالة مغايرة لذلك لكنها
مشروطة بهذا التاثر والتاثر نقص وما لا يحصل الا مع النقص فهو
نقص فالسمع والبصر نقص لا يقال لم قلتم ان هذا الادراك لا يحصل
الا مع هذا التاثر لانا نقول نحن الان فى مقام السوال وبهذا الاحتمال
يكون السمع والبصر نقصا فعليكم ابطال هذا الاحتمال ثم ان سلمنا ان
ضد السمع والبصر نقص فلم قلتم ان النقص على الله تعالى محال واعلم ان
اجود ما قيل فى بيان هذه المقدمة الاجماع وعلى هذا تصير الدلالة
سمعية لان الذى يدل على كون الاجماع حجة اما الايات والاخبار
فكان التمسك بها فى الابتداء اولى من ذكر هذه الطريقة الطويلة
التى كل واحدة من مقدماتها صعبة عسرة فهذا ما عندى فى هذه
الطريقة ثم ان سلمنا ان هذا الكلام يقتضى كون البارى تعالى سميعا
بصيرا لكنه بعينه يقتضى اتصافه تعالى بادراك الشم والذوق واللمس
وللاصحاب اضطراب فيه وقياس قولهم يوجب القول باثباته على ما
هو مذهب القاضى وامام الحرمين واعلم ان الاسولة المتقدمة منها مشكلة لا مخلص
عنها واما الاسولة الاخيرة فيمكن الجواب عنها على ما سياتى ذكره فى
بيان تقرير الدليل المعتمد الفصل الثانى فى تصحيح ادلة المعتزلة فى كونه
تعالى مدركا احتجوا بان قالوا الله تعالى حى لذاته وكل حى لذاته فانه يدرك
المدرك عند وجوده اما المقدمة الاولى فهى بينة واما الثانية فلابى
على وابى هاشم طريقة فى تقريرها ولصاحب المعتمد طريقة اخرى
اما طريقة المتقدمين فهى ان الحيية شاهدا مقتضية للمدركية
فكذلك الحيية غائبا يجب ان تكون مقتضية للمدركية بيان الاول
من وجهين الاول ان العضو متى كان من جملة الحى صح وقوع الادراك
به ومتى خرج من جملة الحى بالقطع او بالشلل لم يصح وقوع الادراك
به وهذا الدوران يقتضى ان يكون المقتضى للمدركية هو كونه
حيا لا يقال لم لا يجوز ان يكون المقتضى للمدركية هو اتصاله بالحى
او حلول الحياة فيه لانا نقول اما الاول فباطل بالشعر والظفر واما
الثانى فاما ان يكون المراد منه حلول الحياة فيه كيف كانت او على

فيه حياة ذلك المدرك والاول باطل والا لوجب ان يدرك زيد بيد
عمرو والثاني هو المقصود لان قولنا في ذلك العضو حياة ذلك
الشخص لا معنى له الا ان تلك الحياة توجب كون ذلك الشخص حيا
وهذا رجوع الى انه ادرك باليد لدخولها في جملة الحي الثاني وهو انه
لما ثبت ان الحي السليم الحس يجب ان يدرك المدرك عند حضوره مع
ارتفاع الموانع وحصول الشرايط فنقول هذا الوجوب اما ان يكون
لانتفا الموانع او لصحة الحاسة او لوجود المدرك او لقسم اخر وراء هذه
الاقسام والاول باطل اما اولا فلان فقد الموانع لا يختص بالحي دون
الميت فكان يجب ان يرى الميت المرئيات واما ثانيا فلان انتفا الموانع
امور كثيرة وليس تعليل المدركية ببعضها اولى من تعليلها بالباقي فاما
ان يعلل بالكل وهو محال واما ان لا يعلل بشي منها وهو المطلوب
واما ثالثا فلان العدم لا يصلح علة للامر الوجودي والثاني باطل
اما اولا فلان المرجع بسلامة الحس الى امور كثيرة فلم يكن بعضها بالعلية
دون البعض اولى من العكس فاما ان يكون الكل علة او لا يكون شي
منها علة والاول باطل فتعين الثاني وانما قلنا ان الاول باطل لان
التركيب في العلل العقلية محال لانها اذا اجتمعت فاما ان يكون لكل
واحد منها اثر في شي او لا يكون فان كان فاما ان يكون لكل واحد منها
اثر في تمام ذلك الحكم فيكون كل واحد منها علة مستقلة وهو محال
لانه يلزم استغنا الحكم بكل واحد منها او في بعض ذلك الحكم وهو محال
لاستحالة تبعض الحكم الواحد واما ان لا يكون لشي منها اثر في شي
اصلا فحينئذ لا يكون الحكم حاصلا عنها وقد فرض كذلك هذا خلف
واما ثانيا فلان صحة الحاسة امر عايد الى الاحاد والمدركية امر عايد
الى الجملة والعايد الى الجملة لا يكون معللا بامر عايد الى الاحاد واما
ثالثا فلان المعنى بصحة الحاسة ان لا يكون بها افة من عمى او غيره
وهذا نفي والنفي لا يجوز ان يكون علة لصفة ثبوتية والثالث ايضا
باطل اما اولا فلان المدركية قد توجد في غير المدرك وما يوجد في
غيره لا يوجب له حالا ولا حكما واما ثانيا فلانه يقتضي امتناع كوننا
مدركين للسواد والبياض دفعة لان كل واحد منهما يقتضي صفة مضادة
للصفة التي تقتضيها الاخر والرابع باطل ايضا لان المقتضي للمدركية

لو كان امرا مغايرا للحيية وصحة الحاسة وحضور المدرك وانتفا
الافات لزمت المحالات المذكورة في مسئلة الادراك ولما بطلت هذه
الاقسام لم يبق الا ان المقتضي لها هو الحيية ثم لما راينا ان الحي قد يكون
مدركا وقد لا يكون علمنا ان اقتضاها للمدركية بشرط حضور المدرك
وانتفا الافات وانما قلنا ان الحيية لما كانت مقتضية للمدركية
شاهدا وجب ان تكون كذلك غايبا لان صفة الحيية غير مختلفة في
الشاهد والغايب فاذا كانت مقتضية للمدركية في الشاهد وجب ان
يكون كذلك في الغايب لا يقال الحيية انما تقتضي المدركية في الشاهد
بشرط صحة الحاسة وهذا الشرط محال على الله تعالى فوجب استحالة
المدركية في حقه تعالى لانا نقول اما اولا فحاجتنا الى الحواس لكوننا
احيا بالحياة والله تعالى حي لذاته فيكون مستغنيا عن الحواس كما ان
الذي لاجله احتجنا الى الالات في افعالنا كوننا قادرين بالقدرة فكما
يستغني القادر بنفسه عن الالات فكذلك الحي بنفسه يستغني عن الحواس
واما ثانيا فلان الموصوف بما يقتضي الحكم لا بد وان يصح عليه ما يكون
شرطا في اقتضائه كما ان كون القادر قادرا لما اقتضى صحة الفعل
بشرط ارتفاع الموانع لم يجز ان يقدر قادر على امر ويمنعه منه مانع
بحيث لا يصح زواله بل لا بد في كل ما يعد مانعا ان يصح زواله فكذلك
هنا لو كانت الحيية لا تقتضي المدركية الا بشرط الحاسة وجب في كل
حي ان يصح عليه الحاسة ولما كان ذلك باطلا ثبت ان اقتضا الحيية
للمدركية لا يتوقف على صحة الحاسة هذا منتهى هذه الطريقة والاعتراض
لا نسلم ان المقتضي للمدركية شاهدا انما هو الحيية اما الوجه الاول
وهو الدوران فقد بينا غير مرة انه لا يجوز التعويل عليه في معرفة العلية
وايضا فلم لا يجوز ان يقال انما ادركنا باليد لان فيها حياة وهي متصلة
بها وهذا قسم مغاير لما ذكرتموه واما الوجه الثاني فنقول لم لا يجوز
ان يكون المؤثر في المدركية صحة الحاسة واعتدال المزاج قوله صحة
الحاسة عبارة عن مجموع امور ولا يجوز تعليل الحكم الواحد بالامور
الكثيرة قلنا هذا باطل على اصلكم لان بعض الاجسام يصح حلول
الحيوة فيه عندكم وبعضها لا يصح فصحة حلول الحيوة في الجسم الذي
يصح ذلك عليه لا يمكن ان يكون معللا بامر عايد الى الجملة لان الجملة

انما تصير جملة بصفة الحيية التى هى تابعة للحيوة التى هى تابعة لحلول
الحياة فاذن تلك الصحة معللة بما لا يكون عايدا الى الافراد ودلك
لا يكون امرا واحدا والا لزم صحة حلول الحياة فى الجوهر الواحد فانتم
لا تجوزون ذلك فاذن لا بد وان يكون تلك الصحة معللة بامور كثيرة
قايمة بتلك الاجزا فيكون الحكم الواحد معللا بامور كثيرة وبهذا الطريق
يتبين ضعف ما ذكرتموه ثانيا من ان الحكم العائد الى الجملة لا يكون معللا
بالصحة التى هى امر عائد الى الافراد ثم ان سلمنا ان الحيية شاهدا مقتضية
للمدركية لكن لا نم ان الحيية غائبا صفة بل هى عبارة عن كون الذات
المخصوصة بحيث لا يستحيل ان يعلم ويقدر فتلك الذات مخالفة للحيية
شاهدا فلا يلزم من كون الحيية شاهدا مقتضية للمدركية كون تلك الذات
غايبا كذلك واما نفى استحالة العالمية والقادرية فذلك عدم والعدم
لا يصلح جعله مقتضيا للحكم ثم ان سلمنا ان الحيية غايبا صفة لكن لا نسلم
انه يجب كونها مقتضية للمدركية بيانه ما مر فى الكلام على طريقة صحابنا
من ان لكل واحد من الحيتين احكاما لم تثبت للاخرى وذلك يقتضى كونهما
فى حكم المختلفين وحينئذ لا يلزم من كون احدى الحيتين مقتضية حكما
كون الاخرى كذلك ثم ان سلمنا ان ما ذكرناه لا يقتضى اختلاف الحيتين
ولكنهم لم يذكروا دلالة على تساويهما مطلقا لا يقال حكم الحيية تصحيح العالمية
والقادرية وهذا القدر مشترك فيه بين الشاهد والغايب لانا نقول
قد بينا انه لا يلزم من الاشتراك فى الحكم الاشتراك فى الحقيقة ثم ان سلمنا
تساوى الحيتين لكن لعل الذات المخصوصة التى لله تعالى لا تكون قابلة لهذه
الصفة او قامت بذات الله تعالى صفة اخرى منافية لصفة المدركية
او كان حصول المدركية مشروطا بحصول شرط محال فى حق الله تعالى
فلا جرم امتنع اتصافه بها مع قيام المقتضى فى حقه لان الحكم كما ينتفى
لانتفاء المقتضى فقد ينتفى لانتفاء القابل او لحصول المانع وهذا كما نقول
فى صحة الشهوة والنفرة والجهل والظن فان كل ذلك من لوازم الحيية
شاهدا ثم انه لم يثبت صحة شئ منها فى الغايب لاحتمال شئ من هذه الاقسام
فلم لا يجوز ان يكون الامر هنا كذلك وان كان لا يمكننا التنصيص على ذلك
المانع لا يقال ما احال معلولا لعلة فانه يحيل ذات العلة فاذا كانت
الحيية مقتضية للمدركية فلو كانت المدركية ممتنعة على الله تعالى لزم

امتناع الحيية عليه لانا نقول لا نسلم ان ما احال معلولا لعلة فانه
لا بد وان يحيل لعلة بيانه من وجهين الاول وهو ان صحة النفرة
والشهوة من لوازم الحيية ثم لم يلزم من انتفاء هذا الحكم غايبا انتفاء
الحيية فكذلك ههنا الثانى هو ان الحجب الكثيفة مانعة من حصول المدركية
وغير مانعة من حصول الحيية ثم ان سلمنا انه لم يوجد المانع من حصول
صفة المدركية فى الغايب ولكن لم لا يجوز ان يقال ان صدورها
عن الحيية مشروط بسلامة الحاسة فلما استحال تحقق هذا الشرط
فى حق الله تعالى لا جرم استحال حصول هذه الصفة هناك قوله المدركية
لا حاجة بها شاهدا الى صحة الحاسة قلنا لا نسلم قوله لان المدركية
عايدة الى الجملة وصحة الحاسة عائدة الى الافراد والعائد الى الجملة
لا يكون مشروطا بالعائد الى الافراد قلنا لا نسلم ان المدركية عائدة
الى الجملة على ما سيأتى تقريره فى ابطال القول بالبنية ثم ان سلمنا
ذلك فلا نسلم ان العايد الى الجملة لا يكون مشروطا بالعايد الى الاحاد
بيانه ما مر والذى نزيده ان الحيية عايدة الى الجملة وهى معللة بالحيوة
العايدة الى الافراد فاذا جاز ذلك فى التعليل فلم لا يجوز مثله فى
الاشتراط قوله احتياجنا الى صحة الحاسة لكوننا احياء بالحياة قلنا
لا نسلم وما الدليل عليه ثم الذى يدل على بطلانه انه لا الحياة ولا الحيية
ولا ترتب الحيية على الحياة مشروط بصحة الحاسة لتحقق كل ذلك دون
صحة الحاسة ثم ان سلمنا انه لا يتوقف على هذا الشرط فلم لا يجوز ان يكون
حصول هذه الحالة متوقفا على تاثر الراى والسامع عن المرئى والمسموع
ولما كان ذلك التاثر محالا على الله تعالى كان ذلك الحكم ايضا محالا ثم انى
لا اجعل ذلك التاثر نفس انطباع الصورة المبصرة حتى يكون ابطال القول
بها كافيا فى المقصود لان السائل يكفيه المطالبة بمطلق التاثر وان لم
يمكنه تعيينه فهذا جملة الكلام على طريقة مشايخ المعتزلة الطريق الثانى
وهو الذى ذكره صاحب المعتمد ان قال انا اذا علمنا فى شئ كونه حيا فانا
نعلم عند ذلك انه متى وصل اليه المدرك فانه لا بد وان يدركه وان لم
يوجد شئ اخر ومتى لم يكن حيا استحال ان يدرك المدرك وان وجد
ساير الاشيا وذلك يقتضى كون الحيية علة للمدركية اذ لو لم يكن كذلك
لكان الحى السليم اذا وصل اليه المدرك ولم يوجد ما يقتضى الادراك

وجب ان لا يصير مدركا له وذلك يقدح فيما علمناه بالضرورة من انا
متى علمناه حيا سليما عن الموانع علمناه مدركا للمدرك الواصل اليه
واذا ثبت ذلك فنقول لا شك ان المدركية موقوفة على حصول المدرك
ثم لا يخلو اما ان يتوقف بعد ذلك على شرط اخر او لا يتوقف فان لم
يتوقف على شرط اخر كانت المدركية حاصلة واما الاول فلا يخلو اما
ان يكون ذلك الشرط هو الشرائط المعقولة فيما بيننا من سلامة الحواس
وعدم القرب القريب والبعد البعيد وارتفاع الحجاب واما ان يكون
شرطا اخر وراء هذه الشرائط والاول باطل لان تلك الشرائط لا يعقل
ثبوتها الا في حق الاجسام والله تعالى ليس بجسم فيستحيل في حقه تحققها
وما استحال ثبوته استحال كونه شرطا لثبوت غيره لان كونه شرطا لثبوت
غيره صفة ثبوتية له والصفات الثبوتية لا يعقل ثبوتها الا للامور
الثابتة فالعدم الصرف يستحيل كونه شرطا والثاني ايضا باطل لانا
لو وقفنا صحة حصول الادراك على شرط اخر سوى هذه الشرائط المعقولة
لزمنا الجهالات اذ من الجائز ان يقال الحي السليم بعد استجماع هذه
الشرائط لا يحصل له الادراك لعدم حصول ذلك الشرط وذلك يوقعنا
في الجهالات على ما مر تقريره في مسئلة الادراك فثبت ان المقتضي لكون
البارى تعالى مدركا حاصل والشرائط التي يمكن كونها شرائط لمدركية
الله تعالى فهى باسرها حاصلة له تعالى فوجب القطع بكونه تعالى مدركا هذا
ملخصه من كلامه بعد حذف التطويلات والاعتراض ان نقول المعنى
بكونه تعالى حيا انه ذات مخصوصة لا يستحيل عليها ان تعلم وتقدر فاذا
ادعيت في كل حي انه لا بد وان يكون مدركا للمدرك وان لم يوجد
شي اخر كان حاصل كلامك راجعا الى ان كل ذات لا يمتنع عليها ان تكون
عالمة وقادرة فانها لا بد وان تكون مدركة وكل عاقل يعلم بالضرورة
ان دعوى الضرورة في هذه المقدمة مكابرة وكذب بل الاغلب على اكثر
الاوهام ان هذه الادراكات لا تحصل الا بالحواس المخصوصة وانه متى
لم يوجد شي من هذه الحواس والانفعالات فان هذه الادراكات لا تحصل
واما الفلاسفة فقد اتفقت كلمتهم على ان الاحساس انما يقع بالعصب
وان اللحم الذي لا يخالطه شي من ليف العصب فانه لا يكون حساسا
وعن هذا قالت الاطباء ان لحم الكبد والرية والطحال لما لم يخالطها

شي من ليف العصب لا جرم لا يحس بالاورام التي تحدث فيها وانما
يحس بها بواسطة الاحساس بتمدد اغشيتها واما المتكلمون فلم يدع
احد منهم انه تعالى متى علم حيا فانه يعلم بالضرورة وجوب كونه مدركا
فبطل ما قاله هذا الرجل واعلم ان ابا الحسين واصحابه قد جرت عادتهم
انهم متى لم يجدوا في المسئلة كلاما جيدا فانهم يدعون فيها الضرورة
ومع ذلك فلم يكن دعوى الضرورة في شي منها اقبح منها في هذه المسئلة
ولذلك لم يذكر ابو الحسين دعوى الضرورة في هذه المسئلة لا يقال اني لا ادعي
الضرورة في ان الحي يجب ان يكون مدركا بل ادعي الضرورة في ان الحي
يصح ان يكون مدركا لانا نقول المعنى بكونه تعالى حيا عندك هو انه ذات
مخصوصة لا يستحيل عليه ان يعلم ويقدر ونحن لا نجد من انفسنا ان كل ذات
يكون كذلك فانه لا بد وان يصح عليه كونه مدركا بل هب ان الامر
كذلك في الشاهد مع الاختلاف العظيم فيه ولكن كونه تعالى حيا
مخالف لكوننا احياء ولا مشاركة بين كونه حيا وبين كوننا احياء الا في
امر سلبي وهو انه لا يمتنع العالمية والقادرية فلا يلزم من صحة المدركية
مع هذه الحيية صحتها مع تلك الحيية ثم ان سلمنا ان كل حي يصح ان يكون
مدركا ولكن على معنى ان كونه تعالى حيا علة لهذه المدركية او على معنى
ان كونه تعالى حيا غير مناف لهذه المدركية فان كان الاول فلا بد فيه
من الدلالة ودعوى الضرورة بهت صرف والثاني مسلم ولكن لا يحصل
منه المقصود لانه لا يجب القطع بحصول الشي عند بيان حصول ما يصححه
ولا ينافيه كما قلنا في صحة الشهوة والنفرة والجهل والظن وبالجملة فحاصل
كلام هذا المستدل انه ادعى الضرورة في اول المسئلة وكلامنا ليس
الا المنع من تلك الدعوى ثم ان سلمنا ان ذاته مقتضية للمدركية ولكن
لم لا يجوز ان يقال ذلك الاقتضاء مشروط بصحة الحس وهي على الله تعالى
محال فلا جرم امتنع اتصاف الله تعالى بالمدركية قوله هذه الامور معدومة
في حق الله تعالى والمعدوم لا يتصف بالشرطية قلنا لو صح هذا الكلام
لقدح في جواز الاستدلال بامتناع اللازم على امتناع الملزوم مثل ان يقال
لو كان للعالم صانعان لزم الفساد في العالم وذلك محال فالقول بالصانعين
محال ومثل ان يقال لو كان الله تعالى فاعلا للقبيح لكان جاهلا او محتاجا
وذلك محال فالقول بكونه فاعلا للقبيح محال لان لقائل ان يقول الجهل

والحاجة لما كانا محالين على الله تعالى كانا معدومين فيلزم استحالة
وصفهما بكونهما لازمين لكون الله تعالى فاعلا للقبيح فاذاً بطل قولنا
لو كان فاعلا للقبيح لكان جاهلا واجاب صاحب هذه الحجة عن هذا
السؤال وقال انا قد علمنا ان الداعي شرط لصحة كل فعل من كل قادر
ولما علمنا ذلك وعلمنا ان الداعي الى القبيح ليس الا الجهل او الحاجة
وعلمنا استحالتهما على العالم الغني حكمنا باستحالة وقوع القبيح منه
لاستحالة الداعي عليه الى القبيح وفي مسئلتنا لم نعلم ان الحواس مما
يتبعها شرط في ادراك كل حي بل علمناها شرطا في ادراك بعض الاحياء
وقلنا انه لا يجوز ان يكون شرطا في الحي لذاته لانها لا تعقل شرطا
في ادراكه تعالى وما لا يعقل لا يجعل شرطا فوزان مسئلتنا من مسئلة
القبيح ان نعلم ان الحواس شرط في ادراك كل حي ثم نعلم استحالتهما
عليه فلا شبهة في انه يمتنع ذلك استحالة كونه مدركا كما يمتنع استحالة
الداعي الى القبيح عليه تعالى استحالة القبيح عليه منه فاما انا لم نعلم
الحواس شرطا في ادراك كل حي وابطلنا ان يكون شرطا في ادراكه
تعالى وجب كونه تعالى مدركا عند وجود المدرك هذا اخر كلامه بالفاظه
فنقول له اخبرنا انك تنفي المدركية مشروطة بصحة الحاسة لاجل انه
لم يوجد دلالة تدل على هذا الاشتراط او لانه وجدت دلالة تدل
على عدم هذا الاشتراط فان كان الاول فقد مر في اول الكتاب بيان
ضعف هذه الطريقة وان كان الثاني فتلك الدلالة ليست الا ان هذه
الامور غير حاصلة في حق الله تعالى وما لا يكون حاصلا امتنع جعله شرطا
لشيء وهذه المقدمة الاخيرة كاذبة لان الجهل والحاجة غير موجودين
في حق الله تعالى مع ان فعله تعالى للقبيح متوقف على واحد منهما فظهر
بهذا ضعف ما قاله هذا المستدل ومما احتج به جمع من اصحابنا ومن
المعتزلة في المسئلة ان قالوا لو لم يصح ان يدرك الله المدركات لما صح
ان يعلمها على التفصيل ولو كان كذلك لما صح ان يفعلها على وجه الاحكام
وفساد اللازم يقتضي فساد الملزوم والاشكال عليه انه لا دلالة
على صحة الشرطية الاولى بل الدلالة قائمة على فسادها لان ادراكها
انما يصح بعد وجودها والعلم المعتبر في فعلها على وجه الاحكام لا بد
وان يكون سابقا على وجودها فاذن العلم بتفصيلها لا يتوقف على اد

الفصل الثالث فيما يعول عليه في هذه المسئلة المعتمد طريقان الاول
ما ذكره الامام الغزالي وهو ان قال نحن نعلم بالضرورة ان السميع
والبصير اكمل ممن لا يكون سميعا ولا بصيرا والواحد منا سميع بصير فلو لم
يكن الباري تعالى كذلك لزم ان يكون الواحد منا اكمل من الباري تعالى
وذلك معلوم الفساد بالضرورة فوجب القطع بكونه تعالى سميعا بصيرا
فان قيل ما المعنى بالكمال والنقص ثم لم قلتم ان السميع والبصير اكمل
ممن لا يكون كذلك ثم لم قلتم انه يستحيل ان يكون الواحد منا اكمل من
الله تعالى من بعض الوجوه ثم هذا معارض بالحسن والشجاعة والذكورة
وساير الكمالات المعتبرة في حق الاجسام الممتنع اثباتها في حق الله تعالى
فلئن قلتم ان هذه الكمالات مشروطة بكون المتصف بها جسما فلا
جرم امتنع ثبوتها في حق الله تعالى فنقول فيجب عليكم ان تبينوا ان هذه
الادراكات غير مشروطة بكون المتصف بها جسما لان بتقدير كونها
كذلك لا يلزم من كونها كمالات وجوب اتصاف ذات الله تعالى بها
لكنكم ما بينتم ان هذه الكمالات غير مشروطة بكون المتصف بها جسما
اقصى ما في الباب انكم بينتم ان هذه الادراكات امور زائدة على تاثير
الحاسة من هذه المحسوسات لكن لا يلزم من هذا القدر كون هذه
الادراكات بحيث يكون القابل لها غير جسم فان قلتم ان حكمنا باتصاف
ذات الله تعالى بالعالمية والقادرية لا يتوقف على ان نقيم الدلالة اولا
على ان هذه الصفات غير مشروطة بكون المتصف بها جسما فلم لا يجوز
ان يكون هنا كذلك فنقول هناك انما استغنينا عن هذه الدلالة لان
الدلالة لما دلت على ان العالم فعل الله تعالى وثبت ان الفاعل يستحيل ان
يصدر عنه الفعل المحكم الا اذا كان عالما قادرا لاجرم اثبتنا كونه تعالى
عالما قادرا من غير حاجة الى بيان ان العالمية والقادرية غير مشروطة
بكون الموصوف بها جسما اما هنا فلم يدل كونه فاعلا على وجوب كونه
مدركا سميعا بصيرا بل الدلالة عليه وجوب اتصافه بالكمال وقد ثبت
ان من الكمالات ما لا يمكن اتصافه به فلا جرم وجب علينا ان نبين
ان هذه الادراكات هل هي من الكمالات التي يصح اتصاف ذاته بها ام لا
حتى يمكننا ان نحكم بعد ذلك بوجوب اتصاف ذاته تعالى بها فظهر الفرق
قلنا اما حقيقة الكمال والنقص فمتصورة لنا على سبيل الضرورة من غير

حاجة الى حد ورسم بدليل ان جمهور العقلاء يعلمون ببداية عقولهم ان العلم صفة كمال والجهل صفة نقص والابصار والسماع صفتا كمال والعمى والصمم صفتا نقص ولولا انهم متصورون ماهية الكمال والنقص على سبيل الضرورة والا لما جاز ذلك وبه تقرر الجواب عن المطالبة الثانية واما المطالبة الثالثة فالعقلاء مضطرون الى العلم بان المخلوق يستحيل ان يكون اكمل من الخالق واما المعارضة بالذكورة والحس فغير واردة لان هذه الكمالات صفات يعلم بالضرورة انها لا تتقرر الا في حق الاجسام فاثباتها في حق غير الجسم غير معقولة بخلاف السمع والبصر فانه لا يعلم بالضرورة امتناع ثبوتهما في حق غير الجسم فلا جرم عقل اثباتهما في حق الله تعالى لا يقال السمع والبصر لا يحصلان ايضا الا مع تاثير الحاسة وهب انا لا نقدر على اقامة البرهان على ذلك ولكن يكفينا الاحتمال وعليكم الابطال لانا نقول الاصول التي مرت كافية في ابطال ذلك **الطريق الثاني** ان نتمسك باجماع الامة والايات الدالة على كونه تعالى مدركا سميعا بصيرا وهذه الالفاظ موضوعة لهذه الادراكات المخصوصة بدليل انها متى فقدت قيل انه ليس بسميع ولا بصير ولا مدرك ومتى حصلت قيل انه سميع بصير مدرك وذلك يدل على كون هذه الالفاظ موضوعة لهذه المعاني فان قيل لا نسلم ان هذه الادراكات مغايرة للعلوم المتعلقة بتفصيل المرئيات والمسموعات وان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال انها مشتركة بين الادراكات والعلوم بهذه المدركات بينا ان اظهر العلوم الحاصلة لنا هو العلوم الحاصلة من هاتين الحاستين واذا كان كذلك صح اطلاق هاتين اللفظتين على هذين العلمين وان سلمنا انها غير مشتركة ولكن لا نسلم امكان حملها على حقايقها لان هذه الادراكات لا تحصل الا مع التاثيرات وان سلمنا امكان حملها على حقايقها لكنكم بينتم في اول الكتاب انا لا نتمسك في المسائل العقلية القطعية بالظواهر غير جايز قلنا اما الاول فقد مر تقريره في اول هذا الاصل واما الثاني فالدلالة عليه الدوران المذكور في صدر هذا الاستدلال واما الثالث فالدلالة عليه ما مر في اول هذا الاصل من ان حصول الادراك غير مشروط بالتاثر والانطباع واما الرابع

فنحن بما ذكرنا ذلك السؤال هناك لاعتقادنا انه لا يمكن الجواب عنه بل الجواب عنه اجماع الامة على جواز التمسك بنصوص الكتاب والسنة في المسائل القطعية وفي هذا الموضع كلام طويل واحتج المخالف بامور اولها لو كان البارئ تعالى سميعا بصيرا لكان سمعه وبصره اما ان يكون عين ذاته او يكون زائدا على ذاته وبتقدير كونه زائدا فاما ان يكون قديما او حادثا وبتقدير كونه حادثا فاما ان يكون قايما به او بغيره او لا في محل والاقسام باسرها باطلة اما انه يستحيل ان يكون عين ذاته او يكون امرا قديما لان الادراك يستدعي مدركا ولا مدرك في الازل فلا ادراك وانما قلنا ان الادراك يستدعي مدركا لان الادراك صفة متعلقة والصفة المتعلقة بدون المتعلق محال لا يقال هذا باطل بالعالمية القديمة والقادرية القديمة لانا نقول الفرق ان العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد والقادرية يصح تعلقها باحداث الفعل في الوقت الثاني فاما المدركية فيستحيل تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد فظهر الفرق وانما قلنا انه لا مدرك في الازل لما ثبت انه لا موجود في الازل الا الله تعالى وهو غير مرئي وبتقدير كونه مرئيا الا ان رؤيته تعالى للمحدثات وسماعه للكلام المحدث يستحيل ان يكون حاصلا في الازل لاستحالة رؤية المعدوم وسمع المعدوم وانما قلنا انه يستحيل ان يكون سمعه وبصره محدثين في ذاته اما اولا فلانه يلزم كونه محلا للحوادث وهو محال واما ثانيا فلانه يلزم ان يتغير والتغير على الله محال وانما قلنا انه يستحيل ان يكون قائما بغيره او لا في محل لانه على هذا التقدير لا يكون الله تعالى موصوفا به فلا يكون الله تعالى سميعا بصيرا الا ان يقال بان المعنى القايم بغيره يقتضي صفة له وحالة وحينئذ يكون الله تعالى محلا لتلك الصفات المتجددة فيعود المحال ايضا فهذا القسم باطل باجماع الامة وثانيها انه تعالى لو كان مدركا لكان المقتضي لكونه مدركا هو كونه حيا فلا يخلو اما ان يقتضي ذلك بشرط الحاسة او بغير شرط الحاسة والاول محال على الله تعالى فيجب ان يستحيل عليه الادراك والثاني يقتضي ان لا يتوقف ادراكنا للمدركات على الحاسة لان ما اقتضى ذلك في الغائب حاصل في الشاهد اذ معنى الحي في الغائب

والشاهد واحد ولما كان ذلك باطلا فما ادى اليه مثله وثالثها انه
تعالى لو كان سميعا بصيرا لكان ذا حس وذلك على الله تعالى محال ورابعها
انه لو كان مدركاً للطعوم والروايح والحرارة والبرودة والالم
واللذة لكان شاما ذايقا لامسا متالما متلذذا لانه لا معنى للذة الا ادراك الملايم
والالم الا ادراك المنافى وكل ذلك على الله تعالى محال وخامسها حجة
الفلاسفة وهى ان السمع والبصر اما ان يكون عبارة عن انطباع
حصول صورة المرئى والمسموع فى الرائى والسامع واما ان يكون
امرا لا يحصل الا مع هذا الانطباع ولما كان ذلك فى حق الله تعالى
محالا استحال اتصافه بهذه الادراكات والجواب عما ذكروه اولا
ان نقول لم لا يجوز ان يكون تعالى سميعا بسمع قديم وبصيرا ببصر قديم
ويكون ذلك السمع والبصر يقتضيان التعلق بالمرئى والمسموع بشرط
حضورهما ووجودهما وهذا هو المعنى بقول اصحابنا فى السمع والبصر انه
صفة متهيئة لدرك ما عرض عليه فان قيل فحينئذ يلزم تجدد التعلقات
قلنا واى باس بذلك اذا لم نثبت التعلقات امورا وجودية فى الاعيان
هذا هو تقرير المذهب ثم ان سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان
يحدثا فى ذاته على ما ذهب اليه الكرامية قوله يلزم ان يكون محلا
للحوادث قلنا ان عنيت بذلك حدوث هذه الصفات فى ذاته بعد ان
لم تكن حادثة فيها فهذا هو المذهب فلم قلتم انه محال وان عنيتم به
شيئا اخر فاذكروه لنتكلم عليه وهذا هو الجواب عن قوله يلزم حلول
التغير فى صفاته والجواب عما ذكروه ثانيا ان ذلك لازم على القائلين
بان كون البارى تعالى مدركا صفة معللة بكونه حيا فاما من لم يقل
بذلك فالاشكال غير وارد عليه والجواب عما ذكروه ثالثا انهم ان عنوا
بالحس هذه الادراكات فهو المذهب وان عنوا به اجساما مخصوصة
فما الدليل على انه يلزم من وجود هذه الادراكات ان يكون المدرك ذلك
جسما وان عنوا به معنى ثالثا فلا بد من بيانه وهذا هو الجواب عن
قولهم لو كان مدركا للطعوم والروايح لكان شاما ذايقا والجواب
عما ذكروه خامسا انا بينا ان الادراك امر مغاير للانطباع وانه غير
مشروط به فاندفع ما قالوه القسم الثانى فى كونه تعالى باقيا وفيه فصلان
الفصل الاول فى اثبات البقاء اثبت ابو الحسين البقاء صفة قايمة بالباقى

ونفاه القاضى وجمهور المعتزلة وكان شيخى ووالدى يثبته شاهدا
وينفيه غايبا وهو مذهب الكعبى واعلم ان قبل الخوض فى الدلالة لا بد
من البحث عن محل النزاع فنقول النزاع فى هذه المسئلة اما ان يكون
واقعا فى الاستمرار او فى غيره اما الواقع فى الاستمرار فهو ان يقال
استمرار وجود الشى هل هو زايد عليه ام لا فاما الواقع فى غير الاستمرار
فلا يخلو اما ان يكون النزاع واقعا فى الحال او فى المعنى اما فى الحال فهو
ان يقال هل للباقى بكونه باقيا صفة وحالة مغايرة لاستمرار وجوده
ام لا واما فى المعنى فذلك المعنى اما ان يقال انه علة او شرط اما العلة
فاما ان يدعى معنى يكون علة لذات الجوهر فى الزمان الثانى وعلة
لاستمراره او علة لصفة اخرى له بكونه باقيا مغاير لاستمراره واما
الشرط فهو ان يدعى معنى يكون شرطا لذات الجوهر فى الزمان الثانى
او لاستمراره او للصفة الاخرى فهذه ثمان مواضع يمكن وقوع الخلاف
فى كل واحد منها وربما كان الدليل الذى يصلح للبعض لا يكون صالحا
للباقى الصورة الاولى ان استمرار وجود الشى هل هو صفة ثبوتية
زايدة على ذات الشى والحق انه ليس كذلك لانه لو كان الاستمرار
امرا ثبوتيا لكان النفى الصرف موصوفا بالصفة الثبوتية لكن ذلك
محال فكون الاستمرار صفة ثبوتية محال بيان الشرطية انا نعلم بالضرورة
ان عدم العالم من الازل الى وقت حدوثه كان عدما مستمرا والمفهوم
من الاستمرار امر واحد فى المعدوم والموجود اما اولا فلانه يمكن
تقسيم المستمر الى المستمر بالوجود والى المستمر بالعدم ومورد القسمة
لا بد وان يكون مشتركا بين القسمين واما ثانيا فلان المعقول من الاستمرار
كون الامر فى احد الزمانين كما كان فى الزمان الاخر واذا ثبت ذلك
فنقول لو كان الاستمرار صفة ثبوتية لكان فى العدم المستمر كذلك
فيكون المعدوم الصرف موصوفا بصفة ثبوتية ولما كان ذلك باطلا
بالضرورة ثبت ان الاستمرار لا يمكن ان يكون صفة ثبوتية واحتج المخالف
بان قال الجوهر لم يكن حال حدوثه باقيا ثم صار باقيا فتجدد كونه باقيا
مع عدم تجدد الذات يدل على ان كونه باقيا امر زايد على الذات والجواب
ان نقول هذا منقوض بامور اولها انه حال حدوثه كان حادثا وفى
الزمان الثانى لم يبق له وصف كونه حادثا فزوال الحدوث عنه مع بقاء

ذاته يقتضى ان يكون الحدوث زايدا عليه وذلك محال لان ذلك الحدوث
لابد وان يكون حادثا ولزم التسلسل وبالجملة فكما ان الاستمرار حصل
بعد ان لم يكن فالحدوث قد زال بعد ان كان فان اقتضى الاول كون الاستمرار
امرا زايدا فليقتض الثانى كون الحدوث زايدا وثانيها وهو ان المعاد كان
معادا ثم صار معادا فيلزم ان يكون كونه معادا زايدا عليه وقد التزم
الفلاسفة هنا كونه عرضا زايدا وثالثها وهو ان الشى اذا كان موجودا
عند عدم شى اخر ثم حصل بعد عدم ذلك الشى فقد توارد عليه كونه
بالنسبة الى الشى الثانى قبل وبعد ومع فيلزم كون القبلية والبعدية
والمعية صفات وذلك محال لان تلك الصفات لا يخلو اما ان تكون
مع غيرها او بعدها او قبلها ولزم التسلسل ورابعها وهو ان العرض الحاصل
فى هذا المحل قد كان يمكن حصوله فى محل اخر فبتقدير ان يحصل فى ذلك
المحل الاخر كانت ذاته حاصلة ولا يكون حصوله فى المحل الاخر حاصلا
فيلزم ان يكون حصوله فى ذلك المحل عرضا قايما به ولزم قيام العرض
بالعرض ولزم التسلسل ايضا ثم الجواب عنه ان المعنى بقولنا صار باقيا
انه حصل فى الزمان الثانى اما محققا واما مقدرا وان الوجود الحاصل
فى الوقت الاول لم يبطل فى الوقت الثانى ومجرد حصوله فى الزمان
يستحيل ان يكون امرا ثبوتيا اما اولا فلانه يلزم ان يكون ذلك الامر الثابت
ايضا حاصلا فى الزمان فيكون حصوله فى ذلك الزمان زايدا عليه ولزم
التسلسل واما ثانيا فلان حصول الشى فى الزمان نسبة الشى الى الزمان
فلو كانت تلك النسبة ثبوتية وثبوت النسبة يتوقف على ثبوت كل واحد
من المنتسبين لزم ان الله تعالى لو خلق شيئا واحدا من غير ان يوجد معه
شيئا اخر ان لا يكون باقيا واذا ثبت ان الحصول فى الزمان ليس امرا
ثبوتيا وجب ان لا يكون الحصول فى الزمان الثانى الذى هو كالنوع من الحصول
فى الزمان امرا ثبوتيا والا لزم ان يكون الموجود متقوما بالمعدوم
وهو محال الصورة الثانية فى انا لو قلنا ان الاستمرار صفة فهل البقا
بكونه باقيا صفة ازيد من ذلك الاستمرار ام لا والحق انه ليس كذلك
لان تلك الصفة مع استمرار الوجود اما ان يكون كل واحد منهما محتاجا
الى الاخر فيلزم الدور او لا يحتاج واحد منهما الى الاخر فيلزم صحة باقى
غير مستمر ومستمر غير باقى وذلك محال او يحتاج احدهما الى الاخر من

غير عكس ويلزم اما صحة كونه مستمرا من غير ان يكون باقيا او العكس
وذلك محال الصورة الثالثة والرابعة ان يكون وجود الجوهر فى الزمان
الثانى معللا بالبقا او محتاجا اليه وذلك باطل من وجهين الاول
ان وجود البقا فى هذه الحالة محتاج الى وجود الجوهر لقيامه به
فلو كان وجود الجوهر فى هذه الحالة محتاجا الى البقا لزم الدور وهو
محال الثانى وهو ان وجود الجوهر فى الحالة الثانية عين وجوده
فى الحالة الاولى ووجوده فى الحالة الاولى غنى عن هذا البقا فوجب
ان يكون وجوده فى الحالة الثانية غنيا عنه ايضا ولقايل ان يقول
اما الاول فضعيف لانى لا اسلم ان البقا محتاج الى الجوهر قوله لانه
قايم به قلنا لا نسلم انه قايم به ولم لا يجوز ان يكون البقا موجودا
لا فى محل ثم انه يقتضى وجود الجوهر فى الزمان الثانى لا يقال هذا
على خلاف الاجماع لانه لم يقل به احد وايضا فيلزم ان يبقى لاجله كل
ما يصح ان يبقى وفى ذلك استحالة عدم الالوان مع بقا الجواهر
لانا نقول اما الكلام الاول فضعيف لان الدلالة تصير سمعية
وايضا فلا نسلم انه لم يقل به احد ولا يلزم من عدم العلم بقايله
عدمه لان ذلك لا يورث الا ظن حصول الاجماع واما الكلام الثانى
فضعيف لانه بنا على القول بصحة بقا الاعراض وهو باطل ثم ان
سلمنا ان البقا لابد وان يكون حالا فى الجوهر لكن لم يلزم من حلوله
فيه حاجته اليه بيانه ان من المحتمل ان يكون البقا له حقيقة وتكون
تلك الحقيقة غنية عن الجوهر فيكون الجوهر محتاجا الى ذلك البقا
ومع ذلك فانه يكون من لوازم حقيقة البقا ان تكون حالة فى ذلك
الجوهر وهذا كما تقوله الفلاسفة فى الصورة فانها وان كانت علة
للهيولى الا انها مع ذلك تكون حالة فيها لا لان بها حاجة الى الهيولى
بل لان من لوازم حقيقتها المخصوصة الحلول فى الهيولى فكذا هنا
واما الدليل الثانى فضعيف ايضا لان لقايل ان يقول ليس ان الجوهر
حال حدوثه مقدور للفاعل عندكم ايها الاشعرية وفى الحالة الثانية
يستحيل ان يكون مقدورا مع ان ذاته فى الحالة الاولى عين ذاته
فى الحالة الثانية فاذا جاز ان يختلف هذا الحكم فى هاتين الحالتين
فلم لا يجوز مثله فى الحاجة الى البقا وايضا فلم لا يجوز ان بقا الجوهر

حال حدوثه كان محتاجاً الى هذا المعنى لكنه لا يسمى هذا المعنى في
هذه الحالة بقا وانما يسمى بهذا الاسم في الزمان الثاني وهذه الاعتراضات
وان كان الجواب عنها ممكنا الا ان لنا طريقة اخرى اوضح من هذه
التي مرت وهي ان نقول القول بان البقا موثر في وجود الباقي في الزمان
الثاني باطل من وجهين الاول وهو ان هذا الموثر اما ان يكون
باقيا او لا يكون باقياً فان كان الاول لزم افتقاره الى بقا اخر ولزم
اما الدور واما التسلسل ولزم قيام المعنى بالمعنى وان لم يكن باقيا
لزم من وجوب تجدده وجوب تجدد الجوهر الذي هو معلوله وذلك
يقتضي ان يمتنع حصول الجوهر اكثر من زمانين الثاني وهو ان الجوهر
حين حدث اما ان يكون حدوثه بقدرة الله تعالى او لا يكون فان كان
الاول استحال ان يكون وجوده في الزمان الثاني اثر الشي اخر لان وجوده
في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول والشي لو وقع بموثر
يستحيل وقوعه بعينه بموثر اخر وان كان الثاني فهذا قول بان الجوهر
وجوده معلول ذاته وانه انما يستمر لاستمراره عليه وذلك مما لا نزاع
فيه لو صح القول بان وجود الجوهر معلول علة لكن ذلك باطل باتفاق
المسلمين واما الصورة الرابعة الباقية وهي ان يجعل البقا شرطا في
علة لكون الجوهر مستمرا او لكونه باقيا فذلك باطل من وجوه الاول
ان هذا بنا على كون الجوهر مستمرا او كونه باقيا صفة وذلك قد
ابطلناه الثاني وهو انه لا نزاع في ان البقا يجب ان يكون قايماً
بالباقي فاما ان يتوقف صحة قيامه به على كونه مستمرا باقيا او لا
يتوقف فان توقف استحال تعليل كونه باقياً او مستمرا بالبقا او
اشتراطهما به والا لزم الدور وان لم يتوقف لزم صحة حصول البقا
في الجوهر لا حال كونه باقيا وذلك ايضا محال بالاتفاق واعلم ان الكلام
عليه كالكلام على الطريقتين السابقتين ومما احتج به في ابطال البقا
ان صحة اتصاف الجوهر به اما ان يكون لذاته او لما يلزم ذاته او لما
لا يلزم فان كان الاول والثاني لزم صحة اتصافه به حال الحدوث وهو محال
وان كان الثالث نقلنا الكلام الى صحة اتصافه بذلك المصحح والكلام
فيه كالكلام في الاول فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما تكون
صحة اتصافه به لذاته وحينئذ يلزم صحة اتصافه به ابدا ويلزم

من ذلك صحة اتصافه بالبقا ابدا ويعود المحال المذكور ولقايل ان
ينقض ذلك بالجوهر فانه يستحيل اتصافه في الوقت الثاني بالكون
الذي يختصه بالحين القاسم مع ان طريقتكم قائمة فيه واحتج مثبتوا
البقا بان قالوا وجدنا الجوهر وجد في الزمان الثاني مع جواز ان لا
يكون موجودا فيه فلا بد له من مرجح وليس ذلك المرجح الا البقا
اما انه وجد الجوهر في الزمان الثاني فالخلاف فيه كما يحكى مع النظام
فانه ذهب الى انه لا يبقى والدليل عليه امران اولهما انا نعلم بالضرورة
انا الذي كنت موجودا قبل ذلك وثانيهما ان حقيقته لما كانت محتملة
للوجود في وقت وجب كونها محتملة له في كل وقت والا لزم انقلاب
الصحة الذاتية الى الامتناع الذاتي وهو محال وهذه الحجة انما تستمر
مع القول ببقا الاعراض واما انه وجد في الزمان الثاني مع جواز
ان لا يوجد فالخلاف فيه مع الجاحظ وابن الراوندي وبعض الكرامية
والدليل عليه ان حقيقته قد كانت قابلة للوجود والعدم معا وتلك
القابلية امر ثابت لها لذاتها فوجب ان يبقى على هذا الوجه ابدا والا
لزم ان ينقلب الممكن لذاته واجباً لذاته واذا ثبت ان حصوله في الوقت
الثاني جائز فلا بد له من مرجح وذلك المرجح اما ان يكون موجودا او
معدوماً فان كان معدوماً فاما ان يكون عدم القادر او عدم الموجب
اما عدم القادر فهو ان يقال انه انما بقي لان القادر ما اعدمه وذلك
باطل لان القادر حين اعدمه اما ان يكون قد صدر منه امر او لم يصدر
فان لم يصدر منه امر اصلا كان حال الفعل بعد الاعدام كحاله قبل الاعدام
فكما ان قبل الاعدام لم يوجد العدم فكذلك بعد الاعدام وان صدر منه
امر فذلك الامر اما ان يقتضي عدم ذلك الشي او لا يقتضيه فان كان
الاول كان عدم ذلك الشي لوجود ذلك الشي لا لاعدام الفعل ولو كان الثاني
لم يكن ذلك اعداماً للباقي اصلا واما عدم الموجب فهو ان يقال الجوهر
ضد يلزم من دخوله في الوجود عدم ذلك الجوهر فلا جرم يلزم من عدم
ذلك الضد استمرار وجود الجوهر وهذا باطل لان اعدام الضد بالضد
محال اما اولا فلان طريان الطاري مشروط بارتفاع الباقي فلو استند
ارتفاع الباقي الى طريان الطاري لزم الدور واما ثانيا فلان المنافاة
حاصلة من الجانبين فليس الطاري بدفع الباقي اولى من الباقي بدفع

الطارئ لا يقال بل الطارئ يدفع الباقي واولى لوجوه ثلاثة اولها وهو
ان الطارئ لو عدم فاما ان يكون عدمه حال حدوثه او في الحالة الاخرى
فان كان الاول لزم الجمع بين الوجود والعدم دفعة وهو محال وان
كان الثاني لزم اجتماع الضدين زمانا واحدا وهو محال بخلاف ما
اذا عدم الباقي حال طريان فانه لا يلزم اجتماع الوجود والعدم وثانيها
وهو ان الطارئ موجود مع السبب والباقي موجود بدون السبب
والشيء الذي يكون مع السبب اقوى مما يكون بدون السبب وثالثها
وهو ان الجمع بين المثلين عندنا جائز فاذا طرى سوادان على بياض واحد
كان اقوى لا محالة من البياض الواحد لانا نقول اما الاول فلازم عليكم
ايضا لان الباقي حال طريان الطارئ اما ان يكون معدوما او موجودا
فان كان معدوما استحال ان يكون عدمه لاجل طريان الطارئ لان
ما وقع قبل حصول الشيء استحال ان يكون معللا به وان كان موجودا
لزم اجتماع الضدين ثم الجواب انا لا نقول الطارئ يوجد ثم يعدم بل
نقول انه يصير ممتنع الدخول في الوجود لاجل وجود الباقي واما الثاني
فهو ايضا باطل اما على اصل المعتزلة فلان الفعل حال حدوثه لا يكون
متعلق القادر واما على اصلنا فلان الشيء حال البقاء لا بد وان يكون
المرجح حاصلا معه واما الثالث فهو باطل اما اولا فلاستحالة الجمع بين
المثلين واما ثانيا فلانه يلزم اجتماع العلتين على المعلول الواحد فثبت
استحالة القول باعدام الضد بالضد واذا كان كذلك استحال ان يكون
بقاء الجوهر لاجل عدم ضده واما الوجودي فاما ان يكون قادرا او معنى
والاول باطل لاستحالة كون الباقي مقدورا فيستحيل ان يكون بقاؤه
لاجل ان القادر يبقيه واما المعنى فاما ان يكون هو البقاء وما عداه
والثاني باطل اما اولا فلانه ليس اسناد ذلك الى بعض الاعراض اولى
من البعض فيفضي الى ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثرات كثيرة وهو محال
واما ثانيا فلان لكل واحد من هذه الاجناس معلولا على حدة مثل الكون
فانه علة الكائنية والعلم علة العالمية فلو كان مع ذلك علة لكون الجوهر
باقيا لزم ان يصدر عن العلة الواحدة اكثر من معلول واحد وذلك
محال فلم يبق الا ان يكون المقتضي لكون الجوهر باقيا هو البقاء وهو المطلوب
والجواب ان نقول لم لا يجوز ان يقال انه انما بقي لان الفاعل ما اعدمه

قوله يستحيل وقوع الاعدام بالفاعل قلنا لا نسلم قوله لان الفاعل
لما ان يقال انه صدر عنه شيء وما صدر عنه شيء قلنا هذا الكلام
كما يقدح في الاعدام يقدح في العدم لان لقائل ان يقول الشيء اذا
عدم فاما ان يقال انه حصل امر او ما حصل فان لم يحصل امر فلا
فرق بين ما يقال انه ما عدم وبين ما يقال انه حصل العدم ولا بد من
التفاوت بين العدمين وهو محال وان قيل انه حصل امر فذلك
يقتضي دخول شيء اخر في الوجود لا عدم شيء كان موجودا وكما ان
هذا الكلام باطل فكذلك ما ذكرتموه ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
ان يقال انه بقي لان الفاعل يخلق فيه الالوان وهي غير باقية فاذا
قطعها عدم الجواهر واذا لم يقطعها بقي قوله ليس البعض اولى من البعض
قلنا قد عرفت ضعف هذه الطريقة قوله يلزم ان يصدر من العلة
الواحدة اكثر من معلول واحد قلنا قد بينا في باب الرد على الفلاسفة
ان ذلك باطل ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال انه يبقى لبقاء
مؤثره سواء كان المؤثر قادرا او موجبا قوله لان الباقي لا يكون مقدورا
قلنا هذه مقالة لم يعرف بطلانها بدليل فلا يجوز المصير اليها الفصل
الثاني في ان البقاء هل هو صفة قائمة بذات الله تعالى ام لا الحق انه ليس
كذلك لوجهين الاول وهو ان تلك الصفة اما ان تكون بحيث يلزم
من تقدير عدمها عدم ذات الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او لا يلزم
ذلك فان كان الاول فهو محال اما اولا فلانه يلزم كونه ممكنا لذاته
واجبا لغيره فيكون واجب الوجود لذاته ممكنا لذاته وواجبا لغيره وذلك
محال واما ثانيا فلان ذلك البقاء اما ان يكون قائما بذات الله تعالى
او لا يكون فان كان الاول لزم احتياجها الى ذات الله تعالى فيستحيل احتياج
ذات الله تعالى اليه وان كان الثاني كان ذلك قولا بوجود موجودين
قائمين بنفسهما واجبي الوجود وذلك باتفاق المسلمين باطل الثاني وهو
ان صفات الله تعالى باقية فيلزم ان يقوم بها البقاء ويلزم منه قيام المعنى
بالمعنى وهو محال ثم ذلك البقاء يكون باقيا ايضا فيلزم قيام بقاء اخر به
ولزم التسلسل وذكر مثبتو البقاء من اصحابنا عند هذا الاشكال طرقا
ثلاثة الاول ان صفاته تعالى تبقى ببقاء الذات وحينئذ لا يلزم التسلسل
ولا قيام المعنى بالمعنى لا يقال لو جاز ان تبقى الصفات ببقاء الذات جاز

ان يعلم الصفات بعلم الذات ويقدر بقدرة الذات ويحيى بحياة الذات
حتى يكون كل واحدة من الصفات حيا عالماً قادراً فيكون كل واحدة منها
الهاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لانا نقول اما اولا فهذه الصفات مختلفة
وقد بينا في اول الكتاب ان قول القائل في الامور التي تكون مختلفة
بحقايقها انه لما جاز الحكم الفلاني في بعضها وجب ان يجوز في الباقي
ذلك لانه ليس بعضها اولى بذلك من بعض مقدمة مثبتة ضعيفة ثم
الفرق وهو ان صفات الله تعالى ملازمة لذاته تعالى واذا كان احد المتلازمين
باقياً كان الاخر كذلك لا محالة فلاجرم لزم من بقا الذات بقا الصفات
لكن ليس يلزم من كون احد المتلازمين قايما بنفسه وعالما وقادراً ان
يكون الاخر كذلك فظهر الفرق الطريق الثاني ما اختاره الاستاذ ابو اسحق
وهو ان ذاته تعالى باقية بالبقا وصفاته تعالى باقية لذواتها لان ذات
الله تعالى مخالفة لصفاته بالحقيقة ولا يلزم من كون الصفة في موضع
معللة بالعلة كونها في موضع اخر يخالف الاول معللة ايضا بالعلة لان
المختلفات يجوز ان تختلف في احكامها الطريق الثالث وهو انه قام بذات
الله بقاآن فاحد البقاين يقتضي للذات كونها باقية والبقا الاخر يقتضي
للصفات كونها باقية وكل واحد من البقاين يقتضي كون الاخر باقيا
هذا مجموع ما قيل في الاعتذار عن هذا الاشكال وهي باسرها ركيكة
اما الاول فهو ان الصفات انما تبقى لملازمتها للذات ان لو كانت الذات
باقية فبقا الذات معلل بالبقا الذي هو احد تلك الصفات فيلزم ان
يقال الذات تبقى لاجل البقا والبقا يبقى لاجل الذات فيلزم الدور لا يقال
الدور غير لازم لان ذات البقا تقتضي بقا الذات وبقا الذات مع ملازمة
يقتضي بقا الذات فينقطع الدور لانا نقول البقا لو لم يكن باقيا لاستحال
ان يكون علة لكون الذات الازلية الابدية باقية فاذن ذلك البقا
لا يكون علة لبقا الذات ازلا وابداً الا اذا كان باقيا فلو كان كونها باقية
علة لبقا البقا لزم الدور واما الثاني فهو ركيك لانه لما عقل كون
الصفات باقية لانفسها فلم لا يعقل كون الذات باقية لنفسها بل هذا
اولى لان الذات اقوى من الصفة فجعل الذات مستقلة بنفسها اولى
من جعل الصفة كذلك واما الثالث فهو ايضا ركيك لان كون كل واحد
من البقاين علة لبقا البقا المستمر ازلا وابدا لا يصح الا اذا كان كل واحد

منهما باقيا فاذن يتوقف كون كل واحد منهما مقتضيا بقا الاخر على كونه
باقياً وحينئذ يعود الدور واما المثبتون للبقا غايبا فلا كلام لهم
الا وجوب طرد العلة شاهداً وغايباً ونعم ما كان يقول شيخي ووالدي
رحمه الله وهو ان الفرق ان الغايب واجب فيستغني عن المقتضي والشاهد
جايز فيحتاج اليه والله الموفق القسم الثالث في الكلام في بقية الصفات
وفيه سبعة عشر فصلا الفصل الاول في وحدة علم الله تعالى وقدرته
نقل امام الحرمين في الشامل عن ابي سهل الصعلوكي منا انه ذهب الى
انه تعالى عالم بعلوم غير متناهية والذي ذهب اليه جمهور الاصحاب
انه عالم بعلم واحد قادر بقدرة واحدة مريد بارادة واحدة واعلم
ان القاضي عول في هذه المسئلة على الاجماع فقال القايل قايلان قايل
يقول بان الله تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة وقايل يقول الله تعالى ليس
عالما بالعلم ولا قادرا بالقدرة وكل من قال بالقول الاول قال انه
عالم بعلم واحد قادر بقدرة واحدة فلو قلنا انه تعالى عالم بعلمين او
اكثر كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع وانه باطل واما الصعلوكي
فهو مسبوق بهذا الاجماع فيكون حجة عليه ويمكن ان يستدل عقلا
فيقال لو كان عالماً باكثر من علم واحد لكان اما ان يكون عالماً بعلوم
متناهية او بعلوم غير متناهية والاول باطل لانه اما ان يوجد في
تلك العلوم ما يكون متعلقا بمعلومات غير متناهية او لا يوجد والاول
باطل لان ساير العلوم اما ان يكون متعلقا بمعلومات ذلك العلم او لا
بمعلومات ذلك العلم والاول باطل لان في العلم الاول غنية عن البواقي
والثاني يقتضي الزيادة على ما لا نهاية له واما ان لم يوجد في تلك
العلوم ما يتعلق شيء منها بما لا نهاية له كان هناك علوم متناهية كل
واحد منها بمعلومات متناهية والمتناهي اذا ضوعف مراراً متناهية
كان المجموع متناهيا فمعلومات الله تعالى باسرها متناهية هذا خلف واما
ان كانت العلوم غير متناهية لزم دخول ما لا نهاية له في الوجود وذلك
محال لان كل ما دخل في الوجود فهو محتمل للزيادة والنقصان وكل ما
كان كذلك فهو متناه ولقايل ان يقول على هذه الحجة قولنا الزيادة
على غير المتناهي محال ع بيانه ان الاشخاص الممكنة من كل نوع وحدة
غير متناهية فالاشخاص الممكنة من كل نوع على الجمع يكون ما لا نهاية له

وذلك بدفع ما ذكروه الفصل الثاني في ان كلام الله تعالى واحد المشهور
اتفاق الاصحاب على ذلك ونقل ابو القاسم الاسفراينی منا عن بعض
قدماء اصحابنا انهم اثبتوا لله خمس كلمات الامر والنهی والخبر والاستخبار
والنداء واعلم ان هذه المسئلة اما ان نتكلم فيها مع القول بنفی الحال
او مع القول باثباته فان كان الاول ضعفت المسئلة جداً لان وجود
كل شیء عين حقيقته فاذا كانت حقيقة الطلب مخالفة لحقيقة الخبر
كان وجود الطلب ايضاً مخالفاً لوجود الخبر اذ لو اتحدا فی الوجود مع
اختلافهما فی الحقيقة كان الوجود غير الحقيقة وذلك يقتضی اثبات
الاحوال لا يقال لا نسلم ان كون الكلام خبراً وطلباً حقايق مختلفة
بل حقيقة الكلام هو الخبر الا ترى ان من طلب من غيره فعلاً او تركاً
فقد اخبر ذلك الغير بانه لو لم يفعله لعاقبه او بانه يجب على العاقل
الاخلال به ومن استفهم فقد اخبر انه يطلب منه الافهام واذا صار
الكلام كله خبراً فقد زال الاشكال ثم ان سلمنا اختلاف هذه الامور
فی حقايقها ولكن لا نسلم ان الشیء الواحد يستحيل ان يكون خبراً وطلباً
بيانه ان انساناً لو قال لبعض عبيده متى قلت لك افعل فاعلم انی طلبت
منك الفعل وقال لاخر متى قلت لك هذه الصيغة فاعلم انی طلبت منك
الترك وقال لثالث متى قلت لك هذه الصيغة فاعلم انی اخبر عن كون
العالم حادثاً فاذا احضروا باسرهم وخاطبهم دفعة واحدة بهذه الصيغة
كانت تلك الصيغة الواحدة امراً نهياً خبراً معاً فاذا عقل ذلك فی الشاهد
فليعقل مثله فی الغايب لانا نقول اما القول بان كل كلام خبر فهو ليس
بشیء لان حقيقة الطلب مغايرة لحقيقة حكم الذهن بنسبة امر الى
امر وتلك المغايرة معلومة بالضرورة ولهذا يتطرق التصديق والتكذيب
الى احدهما دون الاخر واما الثانی فضعيف لان قوله افعل ليس فی نفسه
طلباً ولا خبراً بل هو صيغة موضوعة لافادة معنى الطلب ومعنى الخبر ولا
استحالة فی جعل الشیء الواحد دليلاً على حقايق مختلفة انما الاستحالة فی
ان يكون للشیء الواحد حقايق مختلفة وكلامنا انما هو فی نفس حقيقة
الطلب وحقيقة الخبر واستقصاء القول فی ذلك مذكور فی باب الاوامر
من كتاب المحصول فی علم الاصول واما ان تكلمنا على القول بالحال
فيجب ان ننظر ان الحقايق الكثيرة هل يجوز ان تتصف بوجود واحد

ام لا فان ثبت جواز ذلك فحينئذ يجوز ان يكون للصفة الواحدة
حقايق مختلفة والا بطل القول به وانا الى الآن لم يتضح لی فيه دليل
لا نفياً ولا اثباتاً والذی يقال فی امتناعه انا لو قدرنا شيئاً واحداً
يكون له حقيقتان فاذا طرا عليها ما يضاد احدى الحقيقتين دون
الاخرى لزم ان يعدم تلك الصفة من احدى الوجهين وان لا يعدم
من الوجه الاخر ليس بشیء لانا قد حكينا عن المعتزلة فی مسئلة اثبات
المعدوم استدلالهم بمثل هذا الكلام على ان صفات الاجناس لا تقع
بالفاعل ثم زيفنا ذلك من وجوه عدة وتلك الوجوه باسرها عايدة
هنا فهذا هو الكلام على من استدل على امتناع ان يكون الكلام الواحد
امراً نهياً خبراً استخباراً معاً واما الذی يدل على ان الامر كذلك
فلا يمكن ان يعول فيه على الاجماع للحكاية التی ذكرها ابو القاسم الاسفراينی
ولم نجد لهم فيه ايضاً دلالة عقلية فبقيت المسئلة بلا دليل الفصل
الثالث فی انه لا يجوز ان يكون الله تعالى موصوفاً بصفة واحدة تفيد
فايدة الصفات المختلفة السبعة اعلم ان على القول بنفی الحال فساد ذلك
معلوم بالضرورة على ما قررناه واما على القول بالحال فالقاضی عول
فی ابطال هذا الاحتمال على الاجماع وهو ان القائل فی الصفات قائلان
منهم من اثبتها ومنهم من نفاها وكل من اثبتها قال انها صفات متعددة
فالقول بانها صفة واحدة يكون خارقاً للاجماع الفصل الرابع فی ان
الله تعالى مع كونه موصوفاً بالمعانی السبع هل هو موصوف بالاحوال
السبعة ام لا كان القاضی ومثبتو الاحوال منا يذهبون الى ان العلم
القديم معنى يقتضی له صفة العالمية وهكذا القدرة والحياة فيكون
على مذهبه لله تعالى بحسب كل معنى حالة واما نفاة الاحوال منا فهم
يذهبون الى ان العلم نفس العالمية وعلى هذا التقدير ظهر وقوع
الخلاف بين اصحابنا فی انه تعالى هل له مع هذه المعانی السبعة احوال
سبعة ام لا والخلاف فی ذلك مما يجب ان لا يستحقر فكان من حقهم
ان يفردوا هذه المسئلة بالذكر ويذكروا كل ما يمكن ان يقال من الجانبين
لكن ما راينا احداً من اصحابنا افرد هذه المسئلة بالذكر ولا تكلم فيها
نفياً ولا اثباتاً ولم نتخلص ايضاً فيها دلالة قاطعة لا من جانب النفی
ولا من جانب الاثبات فاذن انما يمكننا نفيها بما به تبين انه ليس لله تعالى

صفة ازيد من هذه الصفات التي علمناها **الفصل الخامس** في انه لو ثبت
ان الله تعالى يتصف بالاحوال السبعة كما انه متصف بالمعاني السبعة
فالمتعلق بالمتعلق هو المعنى او الحالة او هما جميعا هذه مسئلة لم ار
احدا من اصحابنا ذكر صورتها فضلا عن تحقيق القول فيها والذي عندي
ان الحالة لا بد وان تكون متعلقة بالمعلوم واما المعنى فاقوى ما
يمكن ان يقال في كونه متعلقا بالمعلوم هو انه لو لم يكن متعلقا به لم
يكن بان يوجب العالمية بذلك المعلوم اولى من ان يوجبها بمعلوم آخر
لكنك قد علمت ضعف هذه المقدمة في اول الكتاب **الفصل السادس**
في ان تعلقات الصفات هل هي امور ثبوتية ام لا الاشبه ان نقول
المعقول من التعلق نسبة مخصوصة بين الصفة وبين متعلقها فان
ذات القدرة او القادرية وذات المقدور غير وتعلق القادرية بذلك
المقدور غير ولذلك يصح تعقل القادرية والمقدور مع الذهول
عن تعلق تلك القادرية بذلك المقدور واذا ثبت ان هذا التعلق معقول
مغاير فهو اما ان يكون امرا ثبوتيا او عدميا والثاني باطل لان كونه
غير متعلق بذلك المتعلق امر عدمي وذلك معلوم بالضرورة فوجب ان
يكون كونه متعلقا امرا ثبوتيا وذلك الثبوتي اما ان يكون في الخارج
او لا يكون والثاني باطل والا لم يكن الشيء في نفسه متعلقا بل غاية
ما في الباب ان الانسان فرضه متعلقا كما يمكنه ان يفرض الابيض اسود
وليس كلامنا في مثل ذلك انما كلامنا فيما يكون متعلقا بالمتعلق حقيقة
فاذن ذلك التعلق امر ثابت في الخارج وهذا هو الدليل على ان الاضافات
امور ثبوتية ولكن لنا ان نحتج بامرين الاول وهو ان ثبوت
الصفات النسبية تتوقف على ثبوت كل واحد من المنتسبين فلو كان
هذا التعلق امرا ثبوتيا لتوقف ثبوته على ثبوت المتعلق وذلك محال اما
في القادرية فلان المقدور انما يقع بها فلو توقف وجوده على تعلقها
به مع ان ذلك التعلق موقوف عليه لزم الدور وانه محال واما في
العلم فلانه كان يلزم استحالة العلم بالمعدوم الثاني ان ذلك التعلق
لو كان امرا ثبوتيا لكان لا يخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا والثاني
محال لان ذلك التعلق امر نسبي محتاج الى كل واحد من المنتسبين فهو
اذن ممكن فله سبب ولذلك السبب فيه تاثير فتاثيره فيه اما ان يكون

زائدا عليه فحينئذ يلزم التسلسل او لا يكون زائدا عليه مع ان له نسبة
الى الاثر واذا عقل ذلك فيه فليعقل مثله في تعلق العلم والقدرة
بالمعلوم والمقدور **الفصل السابع** في ان تلك التعلقات ان كانت
امورا ثبوتية فهل يتعدد تلك التعلقات بحسب تعدد المتعلقات لمن اثبت
هذا التعدد ان يستدل عليه بان تعلق علم الله بهذا المعلوم يصح ان
يعقل مع الذهول عن تعلقه بالمعلوم الاخر والامر الواحد يستحيل ان يكون
معلوما مجهولا معا فاذن لتلك المعاني والصفات بحسب كل متعلق مفرد
ومحقق تعلق ولمن نفى ذلك ان يقول علم الله تعالى متعلق بما لا نهاية له ولا بد
وان يكون عالما بالشيء وان يكون عالما بكونه عالما بالشيء وهذه المراتب
غير متناهية فيلزم وجود موجودات لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا
غير متناهية **الفصل الثامن** في ان تلك التعلقات هل تتغير بتغير المتعلقات
اللائق باصول اصحابنا الاعتراف بذلك من وجوه اولها هو انه تعالى
كان قادرا من الازل الى الآن على ايجاد الجوهر المعين فاذا اوجده
استحال ان يبقى بعد ذلك قادرا على ايجاده لان الموجود لا يمكن ايجاده
ثانيا فقد انقطع ذلك التعلق لا يقال انه بقي قادرا على ايجاده بعد ذلك
من حيث انه تعالى قادر على ان يعدمه ثم يوجده بعد ذلك مرة اخرى
لانا نقول هذه مغالطة لان ايجاده ابتداء مغاير لايجاده على طريق الاعادة
وهو تعالى كان قادرا على ايجاده ابتداء ثم بعد ذلك لا يبقى قادرا على ايجاده
ابتداء اعني انه لا يبقى قادرا على ذلك الايجاد المبتدا وثانيها وهو ان سمع
الله وبصره ما كان متعلقا بالاشياء قبل وجودها لان المعدوم لا يكون
مسموعا مبصرا وهذا معلوم بالضرورة ثم انهما متعلقان بالاشياء بعد
تكونها وذلك تصريح بتجدد تلك التعلقات ولقائل ان يقول المقتضي
لحصول تلك التعلقات لا بد وان يتوقف في اقتضائه لها على حصول
تلك المدركات واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان ذاته المخصوصة
او كونه حيا يقتضي تلك التعلقات بشرط حصول تلك المدركات ولا يمكن
ابطال ذلك بان هذا يقتضي وقوع التغير فيه تعالى لان التغير في التعلق
لا بد من التزامه سواء اثبتنا المعنى القديم او لم نثبته والظاهر ان اصحابنا
انما ابطلوا ذلك بقولهم المدركية شاهدا معللة بالمعنى فيجب غائبا ان
تكون معللة طردا للعلة وقد عرفت كلامنا في اثبات الادراك شاهدا

وبتقدير ثبوته فالقول بالقياس باطل على ما مر فهذا موضع مشكل
فليتامل فيه وثالثها وهو ان النسخ عبارة اما عن رفع الحكم او عن انتهائه
والحكم عبارة عن تعلق خطاب الله تعالى فذلك التعلق لا بد وان يكون عرضة
للتغير **الفصل التاسع** في ان الصفات هل يجب تغيرها تغير المتعلقات اللائق
باصول اصحابنا ان لا نحكم بذلك ولكن فيه اشكال وهو ان تغير تلك الصفات
اما ان يكون لامر او لا لامر والثاني محال لان المتجدد لا بد له من مؤثر
وذلك المؤثر اما ان يكون هو التعلق او المتعلق او شي منفصل فان كان
الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فهو محال لان تغير المتعلق تابع
لتغير التعلق فان كان تغير التعلق تابعاً لتغير المتعلق لزم الدور وان كان الثالث
محال لان الامر المنفصل الذي لا تعلق له بذلك التعلق يستحيل ان يجعل تغيره
سبباً لتغير التعلق وهذا ماخذ عظيم يتنبه منه على اشكالات عظيمة
الفصل العاشر في انه لو اثبتنا الاحوال مع المعاني فتلك الاحوال هل هي معلومة
ام لا ذهب ابو هاشم الى انها غير معلومة ولا مجهولة وانما يعلم الذات
عليها وذهب القاضي الى انها وحدها معلومة والصحيح ذلك لوجهين الاول
وهو انه ان لم يكن معلوماً استحال الحكم عليه بانه غير معلوم لان ما لا يعلم
لا يتميز عن غيره وما لا يتميز عن غيره استحال ان يحكم العقل عليه وحده
دون غيره بحكم معين لا يقال المحكوم عليه بهذا الحكم هو الذات على حاله
لانا نقول المحكوم عليه بانه غير معلوم اما الصفة وحدها او الذات
على الصفة فان كان الاول فهو مطلوب وان كان الثاني كان باطلاً لان
الذات على الصفة معلومة فالحكم عليها بانها غير معلومة كاذب الثاني
وهو ان العلم بكون الذات موصوفة بتلك الصفة علم بالمركب والعلم
بالمركب مسبوق بالعلم بمفرداته فلا بد وان تكون هذه الصفة معلومة
الفصل الحادي عشر في الصفات الخبرية وهي اليدان والوجه والعين
والجنب والاستوا زعم ابو الحسين في احد قوليه ان اليدين عبارة عن
صفة اخرى وراء القدرة يقع بها الايجاد على سبيل الاصطفا والوجه
عبارة عن صفة اخرى والعين عبارة عن صفة اخرى سوى البصر والاستوا
عبارة عن صفة بها يصير مستويا على العرش ووافقه ابو اسحق الاسفرايني
على ذلك الا ان الاشعري زعم انه لا طريق الى هذه الصفات الا بالخبر
والاسفرايني حاول اثبات الصفة المسماة باليد بدليل العقل وزعم

في قوله الثاني ان المراد من اليد القدرة ومن الوجه الوجود ومن العين
البصر ومن الاستوا الاستيلا وهو مذهب القاضي وجمهور المعتزلة
وهو الصحيح لنا ان الصفات التي تثبتونها لا تسمى بهذه الاسما لا حقيقة
ولا مجازاً لان من شرط كون اللفظ حقيقة في شي او مجازاً فيه استعمال
اهل اللغة تلك اللفظة فيه وذلك انما يمكن ان لو كان ذلك المعنى
معقولاً لهم وما ذكروه من الصفات غير معقولة لهم فلا يمكن جعل هذه
الالفاظ حقيقة ولا مجازاً فيها ولمن اثبتها ان يتمسك بالعقل والنقل
اما العقل فهو ان الايجاد على سبيل الاصطفاء والاكرام لا بد له من صفة
موثرة وليست تلك الصفة هي القدرة لان تاثيرها عام فلا بد من صفة
اخرى واما النقل فهو قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فلو كان
المخلوق باليد مخلوقاً بالقدرة فقط لكانت علة هذا الحكم حاصلة في
غير آدم فتكون العلة المنصوصة منقوضة وانه غير جائز والجواب
عن الاول ان الايجاد على سبيل الاصطفا عبارة عن الايجاد مع ارادة
الاكرام وذلك لا يستدعي صفة اخرى وعن الثاني انه من الجائز ان
تكون العلة هي الخلق بالقدرة مع ارادة الاكرام وذلك غير موجود في
حق غير آدم **الفصل الثاني عشر** في ان الله تعالى ليس قديماً بقدم وذهب عبد الله
بن سعيد وابو الحسين في قوله الاول ان الله تعالى قديم بقدم والصحيح انه
باطل والا لكان ذلك القدم قديماً فيلزم ان يكون قديماً بقدم ولزم
قيام المعنى بالمعنى ولزم التسلسل ولمن اثبت ذلك ان يقول المعقول من
كونه قديماً مغاير للمعقول من ذاته فقدمه مغاير لذاته والجواب عن
ما مر في مسئلة البقا والكلام في انه تعالى ليس واحداً بالوحدة استدلالاً
واعتراضاً مثل الكلام في هذه المسئلة **الفصل الثالث عشر** في استغنائه
عن الحيز والمكان هل هو لمعنى ام لا ذهب الاستاذ ابو اسحق الى ذلك
على ما حكى عنه امام الحرمين في الشامل ولمن نفى هذه الصفة ان يقول
الصفة الثبوتية اما نفس هذا الاستغناء او علة هذا الاستغناء والاول
باطل لان الاستغناء عن الحيز والمكان امر عدمي والثاني ايضاً باطل لان
المعنى الوجودي لا يكون علة للعدمي ولمثبتها ان يقول الاستغناء عن
الحيز والمكان ليس نفياً محضاً بل هو اشارة الى كونه قائماً بنفسه مستقلاً
بذاته وهذا معقول ثبوتي وهذا المعقول مغايراً لذاته المخصوصة لانا

قد نعقل ذلك الاستغنا حال ما لا نعقل تلك الذات المخصوصة فهذا
الاستغنا اذن صفة ويمكن ان يجاب بان الاستغنا عبارة عن
كون ذاته بحيث يستحيل ان يحصل في الحيز والمكان فهاهنا امور ثلثة
احدها المقتضي وهو ذاته تعالى وهو امر ثبوتي وثانيها الاقتضاء وثالثها
نفي الحيز والمحل وهذان الامران لا يمكن ان يكونا ثبوتيين الفصل
الرابع عشر في انه تعالى هل هو كريم بكرم رحيم برحمة نقل عن عبد الله
بن سعيد انه ذهب الى ذلك فان كان المرجع بالكرم والرحمة الى ارادته
تعالى من حيث انها متعلقة بايصال النفع او بدفع الضرر فالامر صواب
وان كان المرجع الى غير الارادة فذلك مما لا يمكن اقامة الدلالة على
اثباته مع انه يمكن ان يكون المرجع بها الى الارادة الفصل الخامس عشر
في انه تعالى هل هو موصوف بادراك الشم والذوق واللمس اثبت القاضي
والامام هذه الادراكات الثلاثة لله تعالى وزعموا ان لله تعالى خمس ادراكات
وزعمت المعتزلة البصرية ان كون الله تعالى حيا يقتضي ادراك هذه الامور
بشرط حضورها الا ابو القسم بن سهلويه فانه نفى كونه تعالى مدركا للالم
واللذة واما الاستاذ ابو اسحق فانه نفى عن الله تعالى هذه الادراكات
والاول مذهب القاضي والدليل عليه ما ذكرنا في باب السمع والبصر
الفصل السادس عشر في اخص وصف الله تعالى ذهب ابو الحسين الى انه القدرة
على الاختراع واستدل بقوله تعالى حكاية عن موسى قال رب السموات جوابا
عن قوله وما رب العالمين وكونه ربا اشارة الى القدرة على الاختراع
ومنهم من زعم ان ذلك هو الاستغنا وكل ذلك باطل بل الصحيح انه تعالى مخالف
لخلقه لذاته المخصوصة الفصل السابع عشر في حصر الصفات اقوى ما قيل فيه
ان الله تعالى كلفنا بمعرفته فلا بد لنا من طريق الى ذلك والا وقع التكليف بالمحال
والطريق لنا ليس الا افعال الله تعالى وافعاله لا تدل الا على هذا القدر من الصفات
بدليل انا لو قدرنا ذاتا موصوفة بهذا القدر من الصفات فانه يصح منه
الالهية فثبت ان ما وراء هذه الصفات لم يوجد عليها دلالة اصلا فوجب
نفيها وقد عرفت ما يمكن ان يقال على هذه الطريقة وليكن هذا اخر كلامنا في
الصفات والله ولي الرحمة تم الجزء الاول ويليه الجزء الثاني ولله الحمد على ما
انعم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم الاعظم وصلى الله على سيدنا محمد
محمد وعلى اله وصحبه وسلم

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم الاصل الحادي عشر
في الرؤية وفيها مسئلتان المسئلة الاولى في انه تعالى يصح ان يرى والمشهور
فيه من الادلة العقلية ان نقول نرى الجواهر والالوان يشتركان في
صحة كونهما مرئية فهذه الصحة لا بد لها من علة فان المعدومات لا يصح
ان تكون مرئية وهذه الموجودات يصح ان تكون مرئية فلولا امر لاجله
صح في هذه للموجودات ان تكون مرئية والا لم يكن حصول هذه
الصحة لها اولى من حصولها للمعدومات فثبت وجوب تعليل هذه الصحة
ولا يمكن تعليلها بخصوص كون الجوهر جوهرا واللون لونا لان صحة كون
الشي مرئيا حكم مشترك بين هذه المرئيات فلو عللناها بخصوص كون الجوهر
جوهرا واللون لونا لزم تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وانه
غير جائز لوجهين الاول ان احتياج الحكم الى العلة المخصوصة اما ان يكون
لذاته او لشي من لوازم ذاته او لامر غير لازم والاولان يقتضيان احتياج
كل ما يماثل ذلك الحكم الى تلك العلة لوجوب تساوي المتماثلات في كل
الاحكام الواجبة والثالث محال اما اولا فلانه اذا كان انتساب ذلك الحكم الى
تلك العلة لعارض غير لازم كان ذلك الحكم في ذاته غنيا عن تلك العلة
والغني عن الشي لذاته يستحيل ان يحتاج اليه واما ثانيا فلان الشي ما لم
يوجد لا يعرض له عارض فلو كان احتياج الحكم الى تلك العلة لشي من
العوارض كانت حاجة الحكم الى العلة بعد ثبوته وانه محال الثاني ان جاز
تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة جاز ايضا ان يعلل صحة كون

الشي قادرا تارة بما يعلل به صحة كونه عالما وتارة بغيره حتى يكون الشي
عالما ولا يصح ان يكون قادرا وبالعكس وذلك يقدح في اشتراط
الاشيا بشروطها وانه محال فثبت انه لا يمكن تعليل صحة كون الجوهر
وكون اللون مرئيا بخصوص كونه جوهرا او لونا فلا بد من تعليل هذه
الصحة بامر مشترك ولا مشترك بين الجواهر والاعراض الا الحدوث
والوجود والتعليل بالحدوث باطل لانه عبارة عن مجموع وجود مرتب
على عدم ولا يمكن ان يكون العدم جزا من العلة واذا سقط العدم عن
درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فثبت ان علة صحة كون الجوهر مرئيا
واللون مرئيا هو الوجود والوجود مشترك بين البارى تعالى وبين الممكنات
فهذه تحقق في حق البارى علة صحة كونه مرئيا فوجب ان يثبت في حقه
هذه الصحة فان قيل لا نسلم انا نرى الجواهر والالوان بل المرئي الاعراض
فقط واذا كان كذلك لم يجب تعليل هذه الصحة بامر مشترك بين الجواهر
والاعراض لا يقال انا نرى الطويل والعريض ونميز بين الطويل والاطول
فالطول لا يخلو اما ان يكون المرجع به الى عرض قايم بالجسم واما ان
يكون المرجع به الى الاجزا المتالفة في سمت مخصوص والاول باطل
اما اولا فلان الطول لو كان عرضا قايما بالجسم والجسم مركب من الاجزا
التي لا تتجزى فلا يخلو اما ان يكون الطول قايما بكل واحد من تلك
الاجزا او يكون قايما بمجموع تلك الاجزاء والاول محال لان كل واحد
من تلك الاجزاء اذا كان طويلا كان مقدار كل واحد منها في جانب
الطول اعظم من مقداره لا من جانب الطول فيكون الجزء قابلا للقسمة
من جانب الطول وهو محال والثاني ايضا محال لاستحالة قيام العرض
الواحد بالمحال الكثيرة واما ثانيا فلانا لو فرضنا تالف الاجزا مثلا
من الارض الى السماء فانا نقطع بكونها طويلة وان لم يخطر ببالنا شي
من الاعراض ولو كان الطول عرضا لكان من لا يعلم ذلك العرض لا يعلم
كون تلك الاجزا المتالفة الممتدة من الارض الى السماء طويلة واما ثالثا
فلان قيام الطول بتلك الاجزا اما ان يتوقف على تالفها وامتدادها في جانب
معين او لا يتوقف فان توقف استحال ان يكون امتدادها في ذلك الجانب
معللا بذلك العرض لاستحالة الدور واذا كان امتدادها في ذلك الجانب
غنيا عن ذلك العرض كان طولها غنيا عن ذلك العرض لانه لا معنى للطول

لا ذلك الامتداد وان لم يتوقف لزم قيام الطول بتلك الاجزا سوا
كانت متالفة ممتده اولم تكن كذلك بل كانت متناثرة وذلك باطل
فثبت ان الطول لا يمكن ان يكون عرضاً فاذن المرجع به الى الاجزا المتالفة
في سمت مخصوص فادراك الطول يكون ادراكا لتلك الاجزا المتحيزة
وهو المطلوب لانا نقول انكم بنيتم نفي كون الطول عرضا على اثبات الجز
وذلك ممنوع بل نحن ننفي الجزء ونقول بناء عليه ان الطول لا بد ان
يكون عرضاً لانا ناخذ القطعة من الشمعة ونشكلها بالاشكال المختلفة
وتتوارد عليها المقادير المختلفة ولا يمكن ان يكون اختلاف تلك المقادير
لاجل انتقال الاجزا المتالفة من بعض الجوانب الى بعض فان ذلك بنا
على اثبات الجز وذلك باطل فتعين ان تكون المقادير المتعاقبة على الجسم
اعراضا قايمة به ولين سلمنا ثبوت الجز ولكن الطول ليس عبارة عن
ذوات تلك الاجزا بل عن تالفها في سمت مخصوص فاذا راينا الطويل
فقد راينا ما في تلك الاجزاء من التاليفات الواقعة في سمت مخصوص
فلا يلزم ان يكون الجواهر مرئيه ولئن سلمنا ان الجواهر والالوان مرئيه
لكن لا نسلم ان صحة كون الشي مرئياً حكم ثبوتي واذا لم يكن ثبوتيا لم يكن
به حاجة الى العلة وانما قلنا ان هذه الصحة ليست حكما ثبوتياً لوجوه
الاول ان صحة كون الشي مرئياً لو كانت صفة ثبوتيه لكان اصل الصحة
وصفا ثبوتيا وهو محال فما ادى اليه مثله وانما قلنا ذلك لان صحة
كون الشي مرئياً صحة مخصوصة والصحة المخصوصة لا بد وان يدخل فيها
اصل الصحة والمركب اذا كان ثابتا فلا بد وان يكون كل واحد من اجزائه
ايضا ثابتا لان جزء المركب داخل فيه والعدم غير داخل في الوجود
وانما قلنا ان اصل الصحة لا يمكن ان تكون امرا ثابتا اما اولا فلانه
لو كان ثابتا لكان ثبوته اما واجباً او محالا او ممكنا والاول باطل لان
الصحة وصف محتاج الى الغير فكيف يكون واجباً لذاته والثاني هو المطلوب
والثالث يوجب التسلسل لان كونها ممكنة عبارة عن الصحة فيكون للصحة
صحة اخرى ولزم التسلسل لا يقال صحة ثبوت الصحة نفس ذاتها فلا يلزم
التسلسل لانا نقول الصحة مساوية لساير الاشيا الثابتة في اصل الثبوت
ومتميزة عنها بخصوص ماهيتها وما به الامتياز غير ما به الاشتراك فماهيتها
مغايرة لثبوتها فاتصاف ماهيتها بذلك الثبوت لا بد وان يكون على سبيل

الامكان على ما بيناه فهذا الامكان حكم لاتصاف ماهيتها بثبوتها
فيكون هذا الامكان مغايرا لا محالة لنفس ماهيتها فثبت انه لا يمكن
ان يكون كون الصحة صحيحة لنفس ماهيتها واما ثانيا فلان اصل الصحة
لو كان وصفاً ثبوتيا لكانت صحة حدوث الحادث الحاصلة قبل حدوثه
وصفا ثبوتياً محتاجاً الى محل يقوم به فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا
بما يكون محلا لصحة حدوثه ويلزم قدم العالم وههنا وجوه اخر تدل
على ان اصل الامكان والصحة لا يمكن ان يكون امراً ثبوتيا قدمنا ذكرها
في الاصل الرابع عند الرد على الفلاسفة في قولهم بالعقول الثاني
ان صحة كون الشي مرئيا حكم اضافي يثبت للشيء بالنسبة الى كونه
مرئياً والاحكام الاضافية يتوقف ثبوتها على ثبوت كل واحد من
المضافين فلو كان صحة كون الشي مرئيا حكما ثابتاً لتوقف ثبوت هذه
الصحة على حصول كونه مرئياً فيكون امكان الشي متاخراً عن وقوعه
وانه محال والثالث وهو ان صحة كون الشي مرئيا كصحة كونه معلوما
ومقدوراً ومذكوراً ومخبرا عنه ثم صحة المعلومية والمذكورية
ليست اوصافا ثبوتيه لان المعدوم قد يكون معلوماً ومذكورا
ويستحيل اتصاف المعدوم بالوصف الثبوتي واذا كانت صحة المعلومية
والمذكورية ليست اوصافا ثبوتية فكذا صحة كون الشي مرئيا لانه
لا فرق في العقل بين صحة وصحة لا يقال صحة كون الشي مرئياً منافية
لاستحالة كونه مرئيا والاستحالة امر عدمي فالصحة المنافية لها
يجب ان تكون ثبوتية لانا نقول الصحة كما انها تنافي الاستحالة
فهي تنافي الوجوب فالوجوب ان كان ثبوتيا فالصحة المنافية له
يجب ان تكون عدمية وان كان عدمياً وهو ينافي الاستحالة فقد
بطل قولكم ان المنافي للعدم يجب ان يكون ثابتاً وانما قلنا ان الصحة
اذا لم تكن ثبوتيه استحال تعليلها بعلة ثبوتية لان الامور العدمية
لا تفاوت فيها فلو احتاج بعضها الى علة ثبوتية لاحتاج كلها اليها
وذلك محال وان سلمنا ان صحة كون الشي مرئياً حكم ثبوتي لكن لم
قلتم انه يجب تعليلها بعلة قوله هذه الصحة اختص بها بعض المعلومات
دون البعض فلولا امر لاجله حصلت هذه الصحة والا لم يكن اختصاص
البعض بها اولى من البعض قلنا لا نسلم ان اختصاص البعض بهذا الحكم

لابد وان يكون لعلة بينا اما اولا فلانه كما ان بعض المعلومات
مختص بهذه الصحة فهو ايضا مختص بعلة هذه الصحة فلو لزم من اختصاصه
بهذه الصحة دون غيره افتقاره الى علة لزم من اختصاصه بعلة
هذه الصحة دون غيره افتقاره الى علة اخرى فيلزم ان يكون اختصاصه
بعلة هذه الصحة لعلة اخرى ولزم التسلسل واما ثانيا فلان تلك
الصحة مختصه بتلك العلة دون غيرها فيلزم ان يكون علتها لذلك
الحكم لعلة اخرى ولزم التسلسل فثبت بما ذكرنا انه لا يمكن تعليل
جميع الاحكام بل من الاحكام ما يعلل ومنها ما لا يعلل وهذا متفق عليه
بين المتكلمين فان صحة كون الشي معلوما ومذكورا ومخبرا عنه احكام
غير معللة وصحة كون الشي مقدورا للعباد غير معللة عندكم لانها
لو كانت معللة بعلة لكانت تلك العلة مشتركة لاستحالة تعليل
الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة عندكم ثم انا نقدر على الاكوان
والاعتمادات والعلوم واخص وصف مشترك فيها هو العرضية
ثم انه لا يمكن تعليل صحة المقدورية والا لزم حصول اقتدارنا على
جميع الاعراض وانه محال فثبت ان صحة كون الشي مقدورا للعبد
حكم اختص به بعض الامور مع انها غير معللة بعلة واذا جاز ذلك
فليجز مثله ايضا في صحة كون الشي مرئيا وان سلمنا ان صحة كون الشي
مرئيا من الاحكام المعللة فلم لا يجوز تعليل كون السواد مرئيا لكونه
سوادا وتعليل صحة كون الجوهر مرئيا بكونه جوهرا قوله صحة كون
السواد مرئيا مماثله لصحة كون الجوهر مرئيا فلو عللنا هذه الصحة في
السواد بكونه سوادا وفي الجوهر بكونه جوهرا لزم تعليل الاحكام
المتماثلة بالعلل المختلفة وانه محال قلنا لا نسلم ان صحة كون السواد
مرئيا متماثلة لصحة كون الجوهر مرئيا بيانه وهو ان المثلين هما اللذان
يقوم احدهما مقام الاخر في كل الامور الواجبة وههنا كل واحد من
هاتين الصحتين يستحيل قيامهما مقام الاخر لان صحة كون السواد مرئيا
يستحيل ثبوتها في الجوهر لان الجوهر يستحيل ان يرى سوادا وكذلك
صحة كون الجوهر مرئيا يستحيل ان يحصل في السواد لان السواد يستحيل
ان يرى جوهرا ولما امتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام
الاخرى ثبت اختلافهما في الماهية فلا يلزم من تعليل احدهما بالسواد

والاخرى بالجوهر تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة ولئن سلمنا
تماثل الصحتين لكن لم لا يجوز تعليل الاحكام المتماثلة بالعلل المختلفة
بيانه من وجوه الاول وهو انكم لما عللتم صحة كون الشي مرئيا بالوجود
فبماذا تعللون صحة كون الشي موجودا فان من المعلومات ما لا يصح
الوجود عليها كالمحالات ومنها ما يصح ذلك عليها وعند ذلك لابد
وان تقولوا ان هذه الصحة ليست حكما ثبوتيا فان كانت ثبوتية فهي
غير معللة وان كانت معللة فهي معللة في كل حقيقة بخصوصية تلك
الحقيقة وكيف ما كان فلابد وان يبطل ركن واحد من اركان دليلكم
الثاني وهو ان المختلفات مشتركة في كون كل واحد منها مخالفا للاخر
فان السواد مشارك للبياض في كون كل واحد منهما مخالفا للاخر ومغايرا
له وهذه المخالفة والمغايرة انما جاءت للحقيقة المخصوصة التي لكل واحد
منهما لا يقال المخالفة ليست صفة ثبوتية بل هي حكم فرضي اعتباري
لانا نقول ان جاز ان تجعلوا المخالفة حكما اعتباريا لا ثبوت له في
الخارج جاز ايضا ان يجعل صحة كون الشي مرئيا حكما اعتباريا فانه
لا تفاوت في العقل بين الامرين الثالث وهو ان الحقايق المختلفة التي
يصح رؤيتها اما ان تكون مشتركة في شي من الاوصاف الثبوتية او لا
تكون فان لم تكن مشتركة في شي من الاوصاف الثبوتية استحال ان يعلل
صحة رؤيتها بوصف مشترك بينها وان كانت مشتركة في شي من الاوصاف
الثبوتية فما به الامتياز غير ما به الاشتراك فاما ان تكون بين الاعتبارين
ملازمة او لا تكون فان لم تكن كان كل واحد من الاعتبارين غنيا عن
الاخر فلا يكون احدهما وصفا للاخر وان كان بينهما ملازمة فمن المحال
ان يكون جهة الامتياز ملازمة لجهة الاشتراك والا لكان كل واحد
من الاشيا المتصفة بذلك المشترك متصفا بالامور المتقابلة المتعاندة
وانه باطل بل لا بد وان تكون جهة الاشتراك لازمة لجهة الامتياز
وهي محتاجة اليها فاذن يكون الوصف المشترك محتاجا في كل واحد من
تلك المختلفات الى حقايقها المخصوصة وذلك هو المطلوب الرابع وهو ان
صحة كون الشي معلوما ومذكورا ومخبرا عنه او صحة كون الشي مقدورا
ومرادا اما ان تقولوا انها ليست احكاما ثبوتية او ان كانت ثبوتية
فهي غير معللة او ان كانت معللة فهي معللة بخصوصيات الحقايق وكيف

ماكان فانه يبطل ركنا من اركان دليلكم الخامس ان صحة العالمية و
القادرية اما ان تكون حكماً مشتركا بين البارى تعالى وبين الممكنات اولا
تكون وان كان مشتركا بين الموضعين وقد عللتم هذا الحكم فى الشاهد
بالحيوة المحدثة وفى الغائب بالحيوة القديمة مع اختلافهما بين الحيوتين
فقد عللتم الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين وهو المطلوب وان لم
يكن صحة كون البارى تعالى عالما قادراً مساوية لصحة كوننا قادرين
عالمين مع اشتراكهما فى كون كل واحد منهما صحة فهو باطل اما اولا
فلانه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون صحة كون السواد مرئيا مخالفة
لصحة كون الجوهر مرئيا وان كانتا مشتركتين فى كون كل واحد منهما
صحة واما ثانيا فلانا نعلم ببديهة العقل انه لا اختلاف فى صحة العالمية
والقادرية من حيث انها صحة واما ثالثا فنحن لا نعقل بين كون الله
حيا وبين كوننا احيا فرقا الا فى القدم والحدوث فان اقتضى هذا القدر
اختلاف الحقيقة فى الموضعين فوجود البارى تعالى ايضا مخالف لوجود
الممكنات فى القدم والحدوث فلا يلزم من كون وجودنا علة لصحة
الرؤية كون وجوده كذلك وح يسقط دليلكم السادس وهو ان الاعراض
على اختلافها يشملها حكم واحد وهو حاجتها الى المحل وامتناع بقائها
وامتناع اجتماع المثلين منها فى محل واحد عندكم وكونها بحيث قد
يوجد فيها ما يتماثل او يتخالف او يتضاد فهنا كل واحد معلل بخصوصيات
هذه الماهيات السابع ان علم الله تعالى عندكم منافٍ للعلم الحادث فى تعلقه
بالمعلوم الواحد على الوجه الواحد على الطريقة الواحدة ثم لم يلزم من
استوائهما فى هذا الحكم الذى هو معلول حقيقتهما تماثلهما فثبت انه
لا يلزم من الاستوا فى الحكم الاستوا فى المؤثر الثامن وهو ان الظلم
انما قبح لكونه ظلما والجهل انما قبح لكونه جهلا والكذب لكونه كذبا
بدليل انا متى علمنا هذه الاعتبارات علمنا القبح وان لم نعلم شيئا آخر
ومتى لم نعلم هذه الاعتبارات لم نعلم القبح والشى الذى يلزم من العلم
به العلم بحكم من الاحكام سوا علم غيره اولم يعلم فانه لا بد وان يكون
علة فيه فثبت ان القبح فى هذه المواضع معلل بخصوصيات هذه الامور
وذلك يقتضى صحة تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة فاما
الذى تمسكم به اولاً من ان حاجة الحكم الى العلة المخصوصة اما لذاته

او للازمه او لما لا يكون لازما له فالجواب عنه ان الحكم اللازم لذلك الممكن
هو الاحتياج الى المرجح فاما خصوصية ذلك المرجح فليست لاجل ان ذلك
الحكم يقتضى لذاته ذلك المرجح بعينه بل لاجل ان ذلك المرجح بخصوصيته
يقتضى ذلك الحكم فالحاصل ان المعلول لا يقتضى الاستناد الى العلة
المخصوصة بل يقتضى الاستناد الى المرجح المطلق فاما تخصيص المرجح
فيكون ذلك من جانب العلة لا من جانب المعلول واما الذى تمسكتم
به ثانيا من انه يلزم عليه تجويز تعليل صحة العالمية تارة بعلة صحة
القادرية وتارة بغيرها فالجواب ان هذا التجويز قايم ويحتاج فى
دفعه الى دليل وان سلمنا انه لا بد من تعليل صحة كون السواد
مرئيا والجوهر مرئيا بامرٍ مشترك بينهما فلم قلتم بان الوجود مشترك
بين الموجودات حتى تقولوا بانه هو العلة لهذه الصحة بيانه وهو ان
وجود كل شى نفس حقيقته المخصوصة على ما دللنا عليه فى باب
اثبات الصانع فى تقرير اسئلة نفاة الامكان وكما ان حقيقة الشى
غير مشتركة بينها وبين ما يخالفها كذلك وجود كل شى غير مشترك
بينه وبين ما يخالفه وعلى هذا يسقط دليلكم بالكلية ولئن سلمنا
ان الوجود مشترك فلم قلتم انه لا مشترك بين الجواهر والاعراض
الا الحدوث والوجود غاية ما فى الباب انا لا نعرف وصفا آخر مشتركا
بينهما الا هذين الوصفين لكن عدم العلم بالشى لا يقتضى عدم ذلك
الشى وتحقيق هذا ما مر ان التقسيم انما يفيد العلم اذا كان منحصرا
فاما اذا كان منتشرا فلا ومما يبين ان تقسيمكم غير منحصر ان الامكان
وصف مشترك بين الجواهر والاعراض وهو مغاير للحدوث والوجود
اما مغايرته للوجود فظاهر والا لكان كل موجود ممكنا واما مغايرته
للحدوث فظاهر ايضا لان الامكان حاصل قبل الحدوث والشى لا
يحصل قبل نفسه لا يقال الامكان لا يصلح ان يكون علة لهذه الصحة
اما اولا فلانه امر عدمى فلا يصلح للعلية واما ثانيا فلانه حاصل
للمعدوم مع انه لا يصح رؤيته لانا نقول اما اولا فنحن لا نذكر الامكان
لاجل ان نجعله علة لصحة الرؤية بل لبيان ان الذى ادعيتموه من انه
لا مشترك الا الحدوث والوجود باطل ولما بطل هذا الحصر احتمل ان
يكون هناك وصف آخر ثبوتى مشترك بين الجواهر والاعراض ولما

ثانيا فلا نسلم ان الامكان غير صالح للعلية قوله الامكان عدمي قلنا
اذا جعلتم الامكان عدميا فصحة كون الشي مرئيا عبارة عن امكان كونه
مرئيا فهذه الصحة ايضا تكون امرا عدميا ولا استحالة في تعليل الاوصاف
العدمية بالامور العدمية قوله الامكان حاصل للمعدوم مع انه لا
يصح رؤيته قلنا انه لا يلزم من حصول المصحح حصول الصحة مطلقا لان
من الجايز ان يتوقف ذلك على حصول شرط او انتفاء مانع الا ترى ان كون
الذات حية يصحح كونها جاهلة مشتهية نافرة مع انه لا يلزم من كونه
تعالى حيا حصول هذه الصحات فكذا ههنا الامكان وان كان علة لصحة
الرؤية لكنه يتوقف اقتضاؤه لذلك على حصول الوجود للذات ولئن
سلمنا انه لا مشترك الا الوجود والحدوث فلم لا يجوز ان يكون المصحح
هو الحدوث قوله الحدوث عبارة عن مجموع وجود حاصل وعدم
سابق والعدم السابق ساقط عن درجة الاعتبار فلم يبق الا الوجود
قلنا لا نم ان الحدوث عبارة عن مجموع الوجود والعدم الا ترى انا
لو قدرنا عدم القديم فان هناك الوجود والعدم حاصل مع ان الحدوث
غير حاصل بل الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشي بالعدم وهذه
المسبوقية كيفية في وجود الشي مغايرة للوجود الحاصل والعدم
السابق فلم لا يجوز ان تكون علة صحة لرؤية هذه الكيفية ولئن سلمنا
ان الحدوث عبارة عن مجموع هذا الوجود والعدم لكن لم لا يجوز ان
يكون العدم السابق علة لهذه الصحة الا ترى ان عدم الضد عن المحل
علة لصحة حصول الضد الاخر فيه فاذا عقل في عدم كونه علة لصحة
فليعقل هنا ايضا كذلك ولئن سلمنا ان هذا العدم لا يصلح للعلية لكن
لم لا يجوز ان يكون علة هذه الصحة الوجود بشرط تقدم العدم عليه
الا ترى ان وجود الفعل يحتاج الى الفاعل بشرط كونه مسبوقا بالعدم
فاذا جاز ان يكون الوجود بشرط كونه مسبوقا بالعدم علة لهذه الحاجة
فلم لا يجوز ان يكون علة لهذه الصحة ولئن سلمنا ان حدوث الجواهر
والالوان لا يصلح ان يكون علة لصحة رؤيتها فلم قلتم انه يجب استناد
هذه الصحة الى الوجود بيانه وهو انه انما يلزم من قيام الدليل على امتناع
استناد هذه الصحة الى غير الوجود استنادها الى الوجود لو لم يقم الدليل
على امتناع استنادها الى الوجود فاما اذا قامت الدلالة على فساد هذا

القسم ايضا لم يكن الجزم بابطال ساير الاقسام وتصحيح هذا القسم اولى
من العكس بل حينئذ يجب التوقف في صحة كل واحد من الاقسام وفسادها
وانما قلنا ان الدليل قام على فساد استناد هذه الصحة الى الوجود
لان الوجود اما ان يكون علة لصحة رؤية نفسه فقط او علة لصحة
رؤية الحقايق التي هي صفة لها او علة لصحة رؤية الامرين فان كان
علة لصحة رؤية نفسه فقط لزم ان لا نرى من السواد الا وجوده ومن
البياض الا وجوده ومن الجوهر الا وجوده فيكون متعلق رؤيتنا
من جميع المرئيات امرا واحدا مشتركا بينها وهو الوجود وذلك يقتضي
ان لا نميز من حيث الابصار بين السواد والبياض والجوهر والعرض
وهذه مكابرة وان كان علة لصحة رؤية الحقايق التي هي صفة لها
مثلا يكون علة لصحة كون السواد من حيث انه سواد مرئيا ولصحة
كون الجوهر من حيث انه جوهر مرئيا فذلك ايضا محال اما اولا فلان
السواد انما صحت رؤيته لانه سواد لا لاجل شي اخر منفصل عن كونه
سوادا كما ان السواد انما يعلم كونه سوادا لكونه سوادا لا لامر منفصل
عنه فكما ان القول بان السواد يعلم سوادا لا لانه سواد قول يعلم
فساده بالبديهة فكذا القول بان السواد انما يصح رؤيته سوادا
لا لانه سواد بل لشي اخر وجب ان يكون فاسدا واما ثانيا فهب ان
صحة رؤية السواد يعتبر في ثبوتها وجود السواد فهل يعتبر في ثبوتها
تحقق السوادية او لا يعتبر فان اعتبر ذلك كانت صحة رؤية السواد
موقوفة على مجموع وجود السواد وسواديته وصحة رؤية البياض
موقوفة على مجموع وجود البياض وبياضيته واحد المجموعين مخالف
للمجموع الاخر فتكون علة الصحة مختلفة وذلك يبطل اصل دليلكم
وان لم يعتبر في ثبوت صحة كون السواد مرئيا تحقق السوادية لزم
ان يثبت صحة رؤية السواد سواء تحققت السوادية او لم تتحقق وذلك
معلوم الفساد بالضرورة لانه اذا لم تتحقق السوادية فكيف يحصل صحة
رؤية السواد واما القسم الثالث وهو ان يكون الوجود علة لصحة رؤية
نفسه ولصحة رؤية كونه سوادا فهو يبطل بما ابطلنا به القسم الثاني
ويخصه وجه اخر وهو انا اذا راينا من السواد وجوده وسواديته
ووجوده مخالف لسواديته وجب ان نكون رائين لامرين مختلفين ونحن

متى رأينا امرين مختلفين فانا نميز من حيث البصر بينهما فكما نميز بين
السواد والحركة القائمين بمحل واحد فيلزم ان ندرك بالبصر امتياز
وجود السواد عن سواديته وان يكون تميزنا بين هذين الامرين
كتميزنا بالبصر بين السواد والحركة القائمين بالمحل الواحد ولما كان
ذلك باطلا بطل هذا القسم ولئن سلمنا ان علة صحة رؤية الجواهر
والالوان وجودها وان وجودها مساو لوجود الله تعالى فلم قلتم
ان وجود الله تعالى يجب ان يكون علة لصحة الرؤية قوله من حكم المثلين
الاستوا في جملة الاحكام قلنا هذا منقوض بالجوهر حال حدوثه
فانه مثل للجوهر حال بقايه مع ان الجوهر حال حدوثه يجب ان يكون
متعلق القادر وحال بقايه يستحيل ان يكون متعلق القادر وكذا
في الاعراض فان في الزمان الثاني يصح حصول مثل هذا العرض ويستحيل
وجوده بعينه لاستحالة البقا عليه بل العرض يصح حصوله في الزمان
الاول ويستحيل حصوله في الزمان الثاني والجوهر يجب ان يكون
مقدورا في الحالة الاولى ويستحيل كونه كذلك في الحالة الثانية و
كونه حادثا في الزمان الاول وكونه باقيا في الزمان الثاني مع
عكسها والعالم كان ممتنع الحدوث في الازل وهو بعينه صحيح الحدوث
فيما لا يزال ومعلوم ان التفاوت بين المثلين اكثر من التفاوت بين
الشي الواحد في الزمانين فاذا جاز تبدل احكام الشي بحسب الازمنة
وجوبا وامتناعا فلان يجوز ذلك بين المثلين اولى ولئن سلمنا ان
وجود الباري تعالى علة لصحة رؤيته لكن لم قلتم انه يلزم حصول
الصحة على الاطلاق بيانه وهو ان المصحح للشي قد يكون حاصلا مع
ان الصحة غير حاصلة كما ذكرنا من ان الحيية مصححة لكون الذات
مشتهية نافرة جاهلة صحيحة ومريضة ثم ان الحيية حاصلة في حق الله
تعالى مع استحالة هذه الامور لاجل ان ذاته المخصوصة غير قابلة
لهذه الاحكام فلم لا يجوز ان يكون هاهنا كذلك لا يقال علة الصحة
اذا حصلت وجب حصول الصحة اذ لو توقف صدور الصحة عنها
على قابل مخصوص لتوقف صدور المعلول عن العلة على امر اخر وانه
محال لانا نقول ما الدليل على ان العلة في ايجابها معلولها لا يتوقف
على شرط اليس ان اقتضاء الحركة لكون هذه الذات متحركة يتوقف

على حلولها في هذه الذات وذلك يبطل دليلكم ولئن سلمنا ان وجود
الله تعالى مقتض لهذه الصحة وان ذاته قابلة لهذه الصحة لكن لم لا يجوز
ان تكون ذاته موصوفة ببعض الصفات المانعة من حصول هذه
الصحة بيانه وهو ان الحكم كما ينتفي لانتفا الموثر ينتفي ايضا لوجود
المانع لا يقال الصفة المانعة لا بد وان تكون موجودة فوجودها
يصحح كونها مرئية ومع ذلك كيف يكون مانعة من الروية لانا
نقول ان دليلكم لا يتمشى الا مع القول بالاحوال واذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان تكون ذات الله تعالى موصوفة بحالة تلك الحالة لنفسها
مانعة من حصول هذه الصحة ولئن سلمنا انه تعالى يصح ان يكون مرئيا
لكن لم قلتم انه يصح ان يكون مرئيا لنا بيانه ان من مذهبكم ان كل
يصح رؤيته منا فاما ان يقوم بنا ادراك متعلق به او ضد لذلك
الادراك بنا على مذهبكم ان القابل للضدين يستحيل خلوه عنهما ثم
ان ادراكنا للاشيا لكونه موجودا يصح ادراكه فلا بد وان يقوم
بنا ادراك متعلق به او يقوم بنا ضد لذلك الادراك ثم الكلام في
ذلك الادراك او في ضده كالكلام في الاول فيلزم التسلسل ثم ان
اصحابكم ذكروا اجوبة ثلاثة عن هذا الاشكال احدها ان هذا الادراك
يستحيل ان يكون مرئيا لنا فلا يلزم اتصافنا بادراك يتعلق به او بضد
ذلك الادراك بل الباري تعالى يرى ذلك الادراك وثانيها ان ذلك
الادراك يصح كونه مدركا لنا وانما لا ندرك لقيام ما يضاد ادراك
الادراك وذلك الضد كما منع من ادراك الادراك منع من ادراك
نفسه بل الله تعالى يرى ذلك الضد وثالثها ان الله تعالى خلق فينا
كل واحد منهما يمنع من ادراك الاخر واذا عرفت ذلك فنقول اما
على جوابكم الاول فاذا جوزتم كون الوجود مصححا للادراك مع انه
يستحيل كونه مدركا لنا فلم لا يجوز ان يكون الوجود يصحح كون الباري
مرئيا وان استحال كونه مرئيا لنا وهكذا نقول على جوابكم الثاني فانكم
جعلتم ضد الادراك مانعا من روية نفسه ومن روية الادراك
فاذا جاز ان يكون الشي مانعا من روية نفسه مع ان المصحح فيه قايم
فلم لا يجوز في حق الباري ايضا كذلك واما جوابكم الثالث فنقول
اذا جاز ان يقوم بنا ما لاجله يستحيل منا ادراك بعض الاشيا فلم

يجوز ان يكون ذواتنا موصوفة بصفة لازمة يمتنع انفكاكها
عنها وتكون تلك الصفة مانعة عن صحة رؤيتنا البارى ولئن
سلمنا ان وجود الاشيا يقتضى صحة كونها مرئية لنا لكن ههنا
ما يمنع منها اما اولا فهو انه يلزم منه صحة كون الروايح والطعوم
والعلوم والقدر مرئية لنا وكذا الارادات والعلم باستحالة ذلك
ضرورى واما ثانيا فهو ان حاستنا سليمة وشرايط الرؤية حاصلة
فلو كانت العلوم والقدر مرئية لوجب ان نراها نحن اذ لو جاز عند
حصول المراى واستجماع الشرايط وسلامة الحواس ان لا نرى المرئى
لزمت المحالات التى الزمناها على القايلين بالادراك واما ثالثا فهو
ان الالوان لما صح ان يكون مرئية فان الاعمى يجد من نفسه بالضرورة
نقصا فى امتناع رؤيتها عليه فلو كانت الطعوم والروايح يصح ان
يكون مرئية وجب ان يكون حالنا معها كحال الاعمى مع الالوان فكان
يجب ان نجد من نفسنا ذلك النقص بالضرورة ولما لم يكن كذلك بطل
كونها مرئية ومما يوكد ذلك وهو ان اصحابكم لما استدلوا على استحالة
اقتدارنا على الاجسام والالوان قالوا لو صح منا ان نقتدر عليها مع
انا غير قادرين عليها فى الحال لوجب ان نجد من انفسنا بالضرورة
هذا النقص وايضا فاذا لم نقتدر عليها مع صحة اقتدارنا عليها وجب
اتصافنا بالعجز عنها ولو كنا عاجزين عنها لوجدنا من نفسنا ثبوت
ذلك العجز بالضرورة لان العجز صفة مشروطة بالحيوة فيجب ان يجد
الحى من نفسه بالضرورة ذلك فنقول لو لزم من عدم اقتدارنا على
الاجسام مع صحة اقتدارنا عليها العلم الضرورى بحصول هذا النقص
وبحصول المضاد للقدرة لزم ايضا من عدم رؤيتنا للطعوم والروايح
مع صحة رؤيتنا لها العلم الضرورى بحصول هذا النقص وبحصول
ما يضاد ادراكها ولما لم نجد من انفسنا ذلك علمنا استحالة رؤيتنا
لهذه الامور ولئن سلمنا صحة ما ذكرتموه من الحجة لكنها تقتضى كون
البارى تعالى مدركا بادراك اللمس وذلك لانا من حيث اللمس نميز بين
الطويل والاطول كما نميز من حيث البصر بين الطويل والاطول فلو اقتضى
ذلك كون الاجسام مرئية اقتضى ان تكون ملموسة ولا شك انا ندرك
من حيث اللمس فرقا بين الحرارة والبرودة فاذن ادراك اللمس يتعلق

بالاجسام والاعراض فيعود ما ذكرتموه فى الرؤية بتمامه فى اللمس
فيلزمكم تعلق اللمس بالبارى تعالى وانه باطل بضرورة العقل ولئن
سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضى كون البارى مرئيا الا ان ههنا ما يوهم
نقيض ذلك وسنذكرها ان شا الله تعالى الجواب قد دللنا على ان الجوهر
مرئى قوله دليلكم مبنى على اثبات الجزء الذى لا يتجزى قلنا نعم وسنستدل
عليه فى اخر الكتاب على ذلك قوله المرئى هو التاليفات القايمة بالاجزا
قلنا العظم والمقدار محسوس والعظم هو تلك الاجزا عند تالفها
لا نفس التاليف فلا بد وان تكون الاجزا مرئية قوله الصحة امر عدمى
فلا يستدعى علة قلنا لا ننازع فى كون الصحة امرا عدميا لكن لم قلتم
ان الامور العدمية لا تستدعى علة وذلك لان هذه الصحة وان
كانت وصفا عدميا الا انه اختص به بعض الاشيا دون البعض فجاز
ان يطلب له علة لكن لقايل ان يقول ان الاوصاف العدمية يجوز
استنادها الى امور عدمية واذا كان كذلك بطل حصركم للامور التى
يمكن جعلها علة لهذه الصحة قوله لم قلتم انها من الاحكام المعللة قلنا
لوجهين الاول انه لما اختص بها بعض المعلومات دون البعض فلولا
امر لاجله اختص ذلك البعض بها والا لم يكن ثبوتها له اولى من ثبوتها
لغيره قوله كما اختص ذلك البعض بذلك الحكم فهو مختص لعلة ذلك
الحكم فوجب ان يكون اختصاصه بعلة لاجل علة اخرى ولزم التسلسل
قلنا لكنه ينتهى بالاخرة الى ما ثبت له لذاته وعند ذلك ينقطع التسلسل
وهذا هو الجواب عن قوله علية العلة حكم اختص به تلك العلة دون
ساير الاشيا لان علية العلة حكم يثبت لتلك العلة لذاتها فلا جرم ينقطع
التسلسل قوله صحة المعلومية والمذكورية غير معللة قلنا هذا غير
لازم لانا انما حكمنا باحتياج الحكم الى العلة فى هذه الطريقة اذا
اختص بذلك بعض المعلومات دون البعض وصحة الرؤية كذلك
فانها ثابتة للموجودات وغير ثابتة للمعدومات واما صحة المعلومية
والمذكورية فهى حاصلة لجميع الامور معدوما كان او موجودا فلا
يكون لازما على ما ذكرناه الثانى وهو ان الصحة امر نسبى اضافى
والامور النسبية الاضافية لا يعقل استقلالها بانفسها بل لا بد لها
من امور تؤثر فيها وعلى هذا الوجه يكون صحة المعلومية والمذكورية به

لازمة نخ يلزم كونها معللة لكا متى لزمنا ذلك لا يمكننا تعليل هذه
الصحة بامر مشترك بين الموجودات والمعدومات نخ يجب تعليلها
فى كل موضع بحقيقته المخصوصة وذلك يبطل اصل الدليل واما صحة
كون الشى مقدورًا للعبد فليس بين الالوان والانظار والعلوم
مشترك الا العرضية فان عللنا هذه الصحة بها لزم صحة اقتدارنا على
كل الاعراض وذلك مما لم يقل به احد من اصحابنا وان كانوا لم يقيموا
على بطلانه حجة جيدة وان لم نعللها بالعرضية لزمنا اما المنع من
تعليلها واما تعليلها فى كل موضع بحقيقته المخصوصة وعلى التقديرين
يبطل اصل الدليل قوله صحة كون السواد مرئيًا يخالف صحة كون البياض
مرئيًا قلنا هذا باطل لان الصحة من حيث انها صحة لا اختلاف فيها
وانما الاختلاف فى اضافة الصحة تارة الى كون السواد مرئيًا و
تارة الى كون البياض مرئيًا وهذه امور خارجة عن ذات الصحة و
حقيقتها والشى لا يختلف باختلاف الامور الخارجة عنه فثبت ان
الصحة واحدة فى الموضعين ولقايل ان يقول صحة كون الشى مرئيًا
هل تماثل صحة كون الشى مقدورًا ام لا فان كان تماثلها لزمكم من تعليل
صحة كون الشى مرئيًا بالوجود صحة كون الشى مقدورًا ايضا بالوجود
والا لزم تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وذلك يبطل دليلكم
وان عللنا صحة المقدورية بالوجود لزمنا كونه تعالى مقدورًا وانه
باطل وان كان صحة كون الشى مرئيًا مخالفة لصحة كون الشى مقدورًا
مع اشتراكهما فى اصل الصحة فلم لا يجوز ان يكون صحة كون السواد مرئيًا
مخالفة لصحة كون البياض مرئيًا مع اشتراكهما فى اصل الصحة وايضا
صحة كون الشى مرئيًا يخالف صحة كون الشى معلومًا ولذلك كان المعدوم
غير موصوف بالصحة الاولى وموصوفا بالصحة الثانية مع اشتراك
الصحتين فى اصل الصحة وكذلك صحة كون الشى مرئيًا مخالف لصحة
العدم على الشى ولذلك فان البارى تعالى موصوف بالصحة الاولى
عندكم وبالاتفاق غير موصوف بالثانية مع اشتراك الصحتين فى اصل
الصحة فاذا كان الامر كذلك فى هذه الصورة فكذا فى مسئلتنا واما
قوله لم لا يجوز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة قلنا الوجه
فيه ما قدمناه واما الاشكالات التى اوردناها وان كان اكثرها من استخراجنا

فهى مشكلة لم يتضح لنا عنها اجوبة شافية قوله لم قلتم ان الوجود مشترك
قلنا ان هذا السؤال وان كان ابو الحسين البصرى قدمه على سائر الاسئلة
التى وجهناها على هذه الطريقة الا ان عندنا انه لا يمكن توجيهه
على هذه الطريقة الا على سبيل المعارضة بيانه انا لما دللنا على ان صحة
رؤية الجواهر والالوان لا بد من تعليلها بعلة ثم قلنا وتلك العلة
اما جوهرية الجوهر ولونية اللون واما حدوثهما واما وجودهما
وابطلنا القسم الاول بانه يلزم منه تعليل الاحكام المتساوية بالعلل
المختلفة وابطلنا الحدوث بوجه اخر نخ يلزم من مجموع هذه المقدمات
امران احدهما كون الوجود علة لهذه الصحة والثانى كون الوجود
مشتركا بين الجواهر والالوان لانه متى سلم وجوب تعليل هذه الصحة
وسلم امتناع تعليلها بما عدا الوجود لزم لا محالة كون الوجود مشتركا
وانه لا يمكن الامتناع منه الا بان يمنع احد هذه المقدمات الثلث
فثبت ان الدليل الذى ذكرناه لو صح لافاد كون الوجود مشتركا بين الجواهر
والالوان كما افاد كون الوجود علة لصحة الرؤية واذا كان هذا
الدليل بتقدير الصحة يفيد كون الوجود مشتركا بين هذه الاشياء لم
يكن ان يجعل المنع من كون الوجود مشتركا اعتراضا على هذا الدليل
لان الامتناع من نتيجة الدليل لا يكون اعتراضا على الدليل اللهم الا اذا
ذكروا ما يدل على استحالة كون الوجود مشتركا على سبيل المعارضة
ولكن المعارضة لا يقدح فى مقدمات الدليل فثبت ان هذا السؤال
غير متوجه على مقدمات دليلنا وانه لا يمكن القدح فى دليلنا الا بالاسئلة
الاسيلة التى اوردناها فاما بتقدير المساعدة على ساير المقدمات
فانه لا يمكن توجيه هذا السؤال لما بينا ان هذا الدليل كما يدل على كون
الوجود علة لهذه الصحة فانه يدل على كونه مشتركا بلى ههنا دقيقة
وهى ان ما ذكرناه من الدليل بتقدير تسليم مقدماته ينتج كون الوجود
مشتركا بين الجواهر والالوان لكنه لا ينتج كونه مشتركا بين البارى
تعالى وبين الممكنات فانه من الجايز ان يكون الممكنات باسرها متشاركة فى
الوجود ومع ذلك فيكون وجودها مخالفا لوجود الله تعالى واذا كان
كذلك فنحتاج بعد هذا الدليل الى اقامة الدليل على ان وجود الله تعالى
مساو لوجود الممكنات حتى يمكننا بنا الغرض عليه فهذا ما يقوله

فى هذا المقام قوله سلمنا ان الوجود مشترك بين الجواهر والاعراض
ولكن لم قلتم انه لا مشترك الا الوجود والحدوث قلنا الانصاف انه لا
يمكن اقامة دلالة قاطعة على ذلك وان ذلك من المقدمات المشكلة
فى هذا الدليل قوله الحدوث عبارة عن مسبوقية الشى بالعدم وهى
كيفية زايدة على وجود الشى وعدمه قلنا لو كانت هذه المسبوقية
كيفية ثابتة فهى ان كانت مسبوقة بالعدم كانت مسبوقيتها بالعدم
زايدة على ذاتها فيلزم التسلسل وان لم تكن مسبوقة بالعدم كان وصف
الحادث قديماً وذلك محال ولقايل ان يقول انا قد دللنا على ان الحدوث
ليس عبارة عن مجموع الوجود والعدم كيف كان لان الشى اذا عدم بعد
وجوده فهو من هذا الاعتبار غير حادث مع ان الوجود والعدم حاصلان
فى هذا الاعتبار بل الحدوث عبارة عن بعدية الوجود للعدم وهذه
البعدية وان لم يكن صفة ثبوتية فى الخارج فلا اقل من ان تكون
صفة اعتبارية وقد ثبت فيما مضى ان الصحة صفة لا ثبوت لها فى
الخارج لكنها امر فرضى اعتبارى واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون
الامر الفرضى الاعتبارى علة لامر اخر فرضى اعتبارى وهذا ايضا مشكل
وبهذا الجواب يشكل الجواب عن ساير الاسئلة التى اوردناها على دليلنا
على ان الحدوث لا يصلح ان يكون علة قوله كما ان تعليل الصحة بجامع الحدوث
قد فسد فالتعليل ايضا بالوجود فاسد قلنا لا نسلم قوله الوجود اما
ان يكون علة لصحة روية نفسه او لصحة روية الماهية المخصوصة
او لصحة رويتهما قلنا من اصحابنا من التزم بان المرئى هو الوجود فقط
والتزم انا لا نبصر اختلاف المختلفات لكنا نعلم ذلك بالضرورة وهذه
مكابرة لا نرتضيها لكن الاولى ان يقال ان الوجود علة لصحة كون
الحقيقة المخصوصة مرئية قوله الحقيقة المخصوصة انما يصح ان تكون
مرئية لنفسها كما انها انما يصح ان تكون معلومة لنفسها قلنا ان صحة
كون الحقيقة مرئية حكم من احكامها ولا استحالة فى ان يكون للحقيقة
صفة وتلك الصفة تكون علة لثبوت حكم اخر لها الا ترى ان صحة كون
الحقيقة مقدورة معللة بامكانها وكذا صحة كون الذات عالمة قادرة
معللة بالحيوة القايمة بها فكذا هاهنا لا يقال سوادية السواد نعت
لذات السواد والمرئى لنا من السواد سواديته فلو كان المقتضى لصحة

روية السواد هو الوجود لكان حكم الشى معللاً لا بالشى ولا بما يقوم به
وانه غير معقول لانا نقول لا نسلم ان سوادية السواد مغايرة لذاته
بل سوادية السواد نفس ذاته المخصوصة فاندفع ما ذكرتموه وايضا
فلو ساعدنا على ما قلتموه فاى استحالة فى ان يثبت للذات الواحدة
صفتان ثم ان احدى الصفتين تقتضى للصفة الاخرى حكما وقوله صحة
روية السواد هل يتوقف على السواد ام لا قلنا اصل الصحة لا يتوقف
لكن انتساب هذه الصحة الى السواد يتوقف وليس الكلام فى هذا الانتساب
بل فى اصل الصحة وليتامل ايضا فى هذا المقام فانه مشكل قوله سلمنا
ان علة صحة الروية فى الجواهر والالوان وجودها وان وجودها
مساو لوجود الله تعالى فلم قلتم ان وجوده تعالى يجب ان يكون علة لهذه
الصحة قلنا المانع غيره من وجوب تساوى المتماثلات فى جملة الاحكام
واما النقوض الواردة فقد سبق عنها الجواب فى مواضع كثيرة فيما
مضى قوله سلمنا ان وجود الله تعالى علة لهذه الصحة لكن لم قلتم ان ذاته
قابلة لهذه الصحة فان الحكم قد يستحيل مع قيام المصحح كما فى الشهوة والنفرة
فى حقه تعالى قلنا المصحح اذا وجد تارة مع الصحة واخرى منفكا عنها
لم تكن ذات ذلك المصحح كافية فى اقتضا تلك الصحة والا لترتب الصحة
عليه مطلقا واذا لم تكن ذاته كافية فى اقتضا تلك الصحة استحال ان
يصير مقتضيه لها الا لامر منفصل وذلك الامر هو خصوصية القوابل
فح يصير علية تلك الصحة معلولة للقوابل المختلفة فى ماهياتها فيعود
تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وهذا هو الجواب عن قولهم
لا يجوز ان لا تحصل الصحة لحصول المانع قوله هب ان الوجود علة لصحة
كون الله تعالى مرئياً اما لم قلتم انه علة لصحة كونه مرئيا لنا قلنا لان الوجود
فى الجواهر والالوان علة لصحة كونها مرئية لنا فكذا فى حقه تعالى واما
ما ذكروه من اختلاف اصحابنا فى ان الادراك او ضده هل يصح ان يكون
مرئياً لنا ام لا فكل ذلك بنا على مذهبهم فى ان الذات القابلة للضدين
يستحيل خلوها عنهما وذلك مما لا نقول به فلا يلزمنا تلك الاشكالات
قوله لو كان الوجود علة لصحة روية الحقايق لصح منا روية الطعوم
والعلوم وذلك معلوم الفساد بالضرورة قلنا دعوى الضرورة فى
محل الخلاف غير مقبولة قوله انها لو كانت مرئية لوجب ان نراها ابدا

قلنا قد بينا فيما مضى بالادلة القاطعة ان عند استجماع الشرايط المذكورة لا يجب حصول الروية واجبنا عن ادلتكم بما فيه مقنع قوله لو كانت الطعوم والروايح مرئية لنا لكنا نجد النقص من انفسنا بعدم رويتنا لها قلنا انما يلزم وجدان النقص من انفسنا ان لو رايناها مرة ثم تعذر رويتنا لها بعد ذلك اما اذا لم نرها قط ولم نسمع بان احدا راها لا جرم لم نجد ذلك النقص الا ترى ان الاكمه لا يجد في نفسه من النقص ما يجده الاعمى ولو لم يسمع الناس يخبرونه بابصارهم الالوان لما كان يخطر بباله ذلك النقص قوله يجب ان نعلم بالضرورة ما في عيوننا من ضد الادراك قلنا انما يلزمنا اثبات ضد الادراك بنا على استحالة خلو القابل للضدين عنهما فاما اذا لم نقل بذلك لم يكن منا اثبات ضد الادراك فاندفع عنا هذا الاشكال قوله ان اصحابكم تمسكوا بهذه الحجة في استحالة كوننا قادرين على الاجسام قلنا تلك الحجة غير قوية عندنا قوله هذا الدليل يقتضي صحة تعلق ادراك اللمس بالله تعالى قلنا ان اصحابنا التزموا ذلك ولا طريق الى ذلك فهذا ما عندنا في هذه الطريقة من الاشكالات والتفصي عنها المسلك الثاني وهو ان نحرر هذا الدليل على وجه يسقط عنه كثير من الاسئلة التي ذكرناها فنقول بداية العقول شاهدة بان المقابل للعدم امر واحد وهو الوجود فلو لم يكن الوجود امرا واحدا في الموجودات كلها ولا لم يكن المقابل للعدم امرا واحدا بل امورا كثيرة وذلك باطل واذا ثبت ان الوجود امر واحد في الموجودات لزم ان يكون وجود الموجودات زايدا على حقايقها واذا ثبت ذلك فنقول الممكن هو الذي يجوز عليه الوجود والعدم فالماهيات الممكنة وجب ان يصح خلوها عن الوجود اذ لو لم يصح خلوها عن الوجود لاستحال عدمها فيكون الممكن واجبا وهو محال واذا صح خلوها عن الوجود ونحن نعلم بالضرورة استحالة رويتها عند خلوها عن الوجود فاذا لا بد من الوجود في هذه الصحة فلا يخلو اما ان يكون الوجود كافيا في هذه الصحة او لا بد مع الوجود من امر اخر والقسم الثاني باطل لان الامرين اذا اجتمعا على الاثر الواحد فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا باقتضايه فيستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وذلك محال واما ان يكون احدهما مستقلا

باقتضايه دون الثاني فيكون ذلك الثاني حشوا ولا يمكن ان يكون الحشو هو الوجود لما بينا انا نعلم ضرورة انه لا بد في ثبوت هذه الصحة من الوجود فاذا الحشو هو ما عدا الوجود وهو المقصود واما ان لا يكون كل واحد منهما مستقلا بالاقتضا عند الانفراد فعند الاجتماع لا يخلو اما ان يبقى حال كل واحد منهما على ما كان عليه عند الانفراد او لا يبقى كذلك فان كان الاول وجب ان لا يكونا موثرين في تلك الصحة حالة الاجتماع كما لم يوثرا فيه حالة الانفراد وان كان الثاني فهناك قد زاد شي وانتقص شي فالمقتضي لتلك الزيادة والنقصان اما ان يكون كل واحد منهما او احدهما او مجموعهما ويعود التقسيم المذكور فان كان ذلك لزيادة امر اخر وانتقاصه لزم ان يكون حدوث تلك الزيادة والنقصان لزيادة او نقصان اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان صحة روية ما رايناه لا يمكن ان يكون الموثر فيها الا الوجود وحده فالوجود وحده علة لصحة الروية وثبت ان الوجود مشترك بين الباري وبين الممكنات فيلزم صحة رويته واعلم انه قد يظن المبتدي ان هذه الطريقة لا تمشي الا مع القول بان المعدوم شي وليس الامر كذلك الا ان عليها اسئلة لا يمكن التفصي عنها وان كان كثير مما توجه على الطريقة الاولى ساقطا عنها المسلك الثالث لو كانت روية الله تعالى مستحيلة لكانت تلك الاستحالة اما ان تكون معلومة او لا تكون والقسمان باطلان فبطل القول باستحالتها وانما ابطلنا القول بان تلك الاستحالة معلومة لانها لو كانت معلومة لكانت اما ان تكون معلومة بالاضطرار او بالاستدلال وباطل ان تكون معلومة بالاضطرار والا لاشترك العقلا في معرفتها وباطل ان تكون معلومة بالاستدلال لما سنبين ان شا الله تعالى ان الوجوه التي تمسك بها الخصوم في اثبات استحالة الروية لا يفيد الجزم باستحالتها واذا لم نجد دلالة تدل على استحالتها لم يمكن دعوى حصول العلم الاستدلال الى تلك الاستحالة فثبت بما ذكرنا ان تلك الاستحالة غير معلومة وانما قلنا انه يستحيل ان يكون مشكوكا فيها لان الامة على قسمين منهم من قطع بثبوت الصحة ومنهم من قطع بثبوت الاستحالة وليس فيهم من توقف في ذلك وذلك يفيد انعقاد الاجماع منهم

بأسرهم على نفي التوقف واذا كان التوقف على خلاف الاجماع كان
باطلا فثبت ان القول باستحالة الرؤية يفضي الى اقسام فاسدة
فيكون القول به فاسداً واذا بطلت الاستحالة ثبتت الصحة لا يقال
ما ذكرتموه يمكن قلبه عليكم لان رؤية الله تعالى لو كانت صحيحة لكانت
تلك الصحة اما ان تكون معلومة بالبديهة وهو باطل لما ذكرتموه
او بالاستدلال وهو ايضا باطل والا لتوقف صحة هذه الدلالة
على ثبوت دلالة اخرى وح تكون هذه الدلالة ضايعة او لا تكون
معلومة اصلا وذلك باطل بالاجماع كما ذكرتموه ولما بطلت هذه
الاقسام بطل اصل الصحة وح ثبتت الاستحالة لانا نقول ان احدا
من الامة لم يثبت الاستحالة بنفي ما يدل على الصحة فان احدا من المعتزلة
لم يتمسك بهذه الطريقة واذا كان كذلك كان هذا الاستدلال مردودا
بالاجماع واما اثبات الصحة بنفي ما يدل على الاستحالة فهي طريقة
تدل لاصحابنا فلم يكن ذلك على خلاف الاجماع فظهر الفرق بين البابين
واعلم ان اصحابنا يذكرون هذه الطريقة على وجوه كلها اضعف من
الوجه الذي قررناه فظهر لك من مجموع ما ذكرنا ان الادلة العقلية
ليست قوية في هذه المسئلة واعلم ايضا ان التحقيق في هذه المسئلة
ان الخلاف فيها يقرب من ان يكون لفظيا وسنبينه ان شا الله تعالى
المسلك الرابع التمسك بسؤال موسى عليه السلام الرؤية في قوله
تعالى حكاية عنه رب ارني انظر اليك ولو كانت ممتنعة لما سالها عليه
السلام عن الله تعالى فان قيل لا نسلم ان موسى عليه السلام سال رؤية
الله تعالى ولم لا يجوز ان يكون المراد من قوله رب ارني انظر اليك اي
ارني اية اعلمك بها علما ضروريا وهذا تاويل البلخي ولئن سلمنا انه
سال الله تعالى رؤيته ولكن لنفسه او لغيره ع م فلم يدل ذلك على ان
الرؤية ممكنة بيانه ان قوم موسى عليه السلام كانوا يطلبون منه
ان يريهم ربه على ما حكى الله تعالى عنهم ذلك في قوله لن نؤمن لك حتى
نرى الله جهرة فطلب من الله تعالى الرؤية ليبين الله تعالى انه ليس بمرئي
واضاف السؤال الى نفسه ليكون بيانه انه ليس بمرئي اشد تمكينا
في القلوب لانه اذا امتنع ذلك في حقه مع جلالة موسى وقدره فهذه
به اولى وهذا تاويل ابي علي وابي هاشم ولئن سلمنا انه سال الرؤية

لنفسه ولكن لم قلتم ان ذلك ينافي العلم باستحالة الرؤية على الله تعالى
فانه سالها من الله لتنضم الدلالة السمعية الى العقلية لثلاثة اوجه
اما اولا فلان في تعاضد الادلة وان كانت من جنس واحد زيادة
فايدة ولهذا اكثر الله تعالى الادلة على وجوده فكيف اذا كان كل
من جنسين سمعي وعقلي واما ثانيا فلان الجمهور من اهل النظر قد
يوردون على المطلوب الواحد ادلة كثيرة سمعية وعقلية واما ثالثا
فلان مثل ذلك قد وقع من ابراهيم عليه السلام كما حكى الله تعالى عنه
في قوله ولكن ليطمئن قلبي وكما حكى عن الملايكة في قوله اتجعل فيها
من يفسد فيها مع انهم علموا بدليل العقل ان ذلك جايز من الله تعالى
اما على مذهبكم فلانه لا يقبح من الله تعالى شي واما على مذهبنا
فلانهم لما علموا ان الله حكيم وانه لا يفعل القبيح ومع ذلك فقد سالوا
وبالجملة فاما ان يقال انهم ما علموا ذلك او يقال كانوا عالمين بذلك
وسالوه على سبيل التعنت او سالوه طلبا لمزيد اليقين وكيف ما كان
فليجوز مثله في مسئلتنا ولئن سلمنا ان سؤاله الرؤية ينافي علمه
باستحالتها فلم قلتم انه لا يجوز ان يكون موسى عليه السلام غير عالم
باستحالتها بيانه وهو ان معرفة ذات الله تعالى وصفاته انما وجبت
عندنا ليتوصل بذلك الى معرفة الله وحكمته وانه لا يفعل القبيح فذلك
مما لا يتوقف على العلم باستحالة كونه مرئيا واذا كان كذلك لم يكن في
العقل ما يقتضي وجوب معرفة ذلك هذا على مذهبنا واما على مذهبكم
فانما يجب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته بالسمع فلعل في شريعة
موسى عليه السلام لم تكن معرفة انه يستحيل ان يرى واجبة فثبت
انه لا طريق على مذهبنا ومذهبكم الى الجزم بانه لا يجوز ان يكون
موسى عليه السلام غير عالم بذلك ولئن سلمنا ان معرفة ذلك كانت
واجبة على موسى عليه السلام ولكن لم قلتم ان تلك المعرفة لما وجبت
على موسى عليه السلام كانت حاصلة عنده بيانه وهو انكم تجوزون
المعصية على الانبيا فلعله عليه السلام لم يحصل تلك المعرفة مع انها
كانت واجبة عليه ويؤيد ذلك امور ثلاثة الاول ان موسى عليه السلام
تاب عن ذلك ولولا انه معصية والا لما تاب الثاني وهو انه ليس لاحد
ان يرى الله تعالى في الدنيا بالاتفاق مع ان موسى عليه السلام سال

ذلك فيكون معصية الثالث وهو ان عندكم ما اراد الله تعالى ان لا يوجد استحال وجوده والله تعالى اراد ان لا يراه موسى فى ذلك الوقت فكانت رؤيته له فى ذلك الوقت مستحيلة فيكون سواله الرؤية اما لانه ما علم ذلك او لانه اقدم عليه على سبيل المعصية وكيف ما كان فليجز مثله فى مسئلتنا الجواب قوله لا نسلم انه سال رؤية الله تعالى ولكنه سال رؤية اية عظيمة من اياته لتحصيل العلم الضرورى قلنا هذا باطل من وجوه خمسة الاول لو كان قوله انظر اليك معناه انظر الى ايتك لكان قوله لن ترانى معناه لن ترى ايتى ثم يلزم وقوع الخلف فى كلام الله لانه اراه اعظم الايات حيث جعل الجبل دكا الثانى ان موسى عليه السلام كان قد وقف على ايات الله تعالى من قلب العصا حية وتفجير الما من الحجر وفلق البحر واليد البيضا بحيث استغنى بذلك اجهل خلق الله تعالى لكثرتها وترادفها فطلب الاية بعد ظهور هذه الايات تعنت وذلك لا يليق الا بالكفرة الثالث انه قال فان استقر مكانه فسوف ترانى فيصير على هذا التقدير فان استقر مكانه فسوف ترى ايتى وذلك باطل لان الاية انما ترى عند تدكدك الجبل لا عند استقراره بل تنعدم رؤية الاية عند استقرار الجبل الرابع وهو ان موسى عليه السلام كان قد عرف الله وجعل يناجيه ولا يليق بالعاقل ان يقول لمن يناجيه عرفنى نفسك الخامس وهو انه اضاف النظر الى نفسه لا الى الاية فصرف النظر الى الاية عدول عن الظاهر من غير دليل وانه غير جايز قوله انه سال الرؤية لغيره وهو قومه قلنا هذا ايضا باطل لوجوه ثلاثة الاول هو ان ذلك عدول عن الظاهر من غير دليل الثانى وهو ان الرؤية لو كانت مستحيلة على الله تعالى لمنعهم موسى عن ذلك السؤال ولرد عليهم اذ لا يجوز على الانبيا تقرير الجاهلين على جهلهم واعتقادهم الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة ما سال عن ذلك بل رد عليهم فى الحال فقال انكم قوم تجهلون الثالث وهو ان الذين سالوا موسى عليه السلام ذلك اما ان يقال انهم كانوا من المومنين او من الكافرين فان كانوا من المؤمنين فقد بينا انه يجب ان يمنعهم موسى من السوال الباطل والمومن اذا منعه الرسول عليه السلام عن شى فانه يمتنع عنه واذا كان كذلك فما كان به حاجة الى سوال الله تعالى

ذلك وان كان السايلون هم الكفرة فهم ما كانوا حاضرين وقت السوال بل الحاضرون فى ذلك الموضع هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام من امته على ما قال تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا واذا لم يكن احد من الكفرة حاضرا فى ذلك الموضع استحال ان ينتفعوا بمنع الله تعالى موسى من الرؤية الا ان يقال كان الغرض منه ان السبعين الحاضرين متى شاهدوا منع الله تعالى موسى عليه السلام عن الرؤية فانهم يخبرون الكفرة الغايبين ثم يمتنعون عن ذلك السؤال لكن ذلك ايضا باطل لان الكفرة لما لم يقبلوا قول موسى مع ما ظهر من صدقه بالمعجزات الباهرة فبان لا يقبلوا قول امته مع انه ما ثبت صدقهم بشى من الدلايل كان اولى قوله ان موسى عليه السلام مع علمه باستحالة الرؤية على الله تعالى سال الرؤية ليتقوى علمه بالدليل السمعى قلنا هذا ايضا باطل من وجهين الاول وهو ان اختلاف العلوم فى القوة والضعف محال وذلك لان العلم هو الاعتقاد المطابق للمعتقد مطابقة يستحيل ان يتغير اذا كان صادرا عن ضرورة او نظر ومطابقة الاعتقاد للمعتقد مما لا يقبل تطرق التفاوت اليه فاستحالة التغير ايضا يستحيل تطرق التفاوت اليها وكون الشى معلوما بالضرورة يستحيل تطرق التفاوت اليه فاذا كانت القيود التى لاجلها يصير العلم علما يمتنع تطرق التفاوت اليها لزم استحالة تطرق التفاوت الى العلوم فى القوة والضعف واذا ثبت ذلك استحال ان يقال مطلوب موسى من هذا السؤال مزيد قوة فى العلم فاما قوله تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى فذلك لا بد فيه من التاويل لان الطمانينة يجب ان لا تكون الطمانينة حاصلة له ومن لم تكن الطمانينة حاصلة له لم يكن العلم حاصلا له لان العلم بدون الطمانينة والجزم محال بالاتفاق واذا وجب تاويله سقط الاستدلال واما سؤال الملايكة فلعل غرضهم منه ذكر المصالح التى تقابل المفاسد التى ذكرها ونحن وان لم نوجب رعاية المصالح على الله تعالى لكنا علمنا باستقرا سنته انه لا يسوغ الا المصالح ولئن سلمنا امكان التفاوت فى العلوم ولكن لو كان المطلوب ذلك لما كان السؤال واقعا على هذا الوجه لان الجواب لا بد وان يكون مطابقا للسؤال ومن سال غير شيا كان جوابه اما

باعطا المسئول وبمنعه عنه وعلى التقديرين فانه لا يمكن ان يستفاد
منه استحالة وقوع ذلك الشي فعلمنا انه يستحيل ان يكون الغرض لما
ذكرتموه قوله لا يجوز ان يقال ان موسى عليه السلام كان جاهلا
باستحالة الرؤية عليه قلنا لوجوه الاول اجماع الامة على ان علم الانبيا
بالله تعالى وصفاته اتم من علم غيرهم بذلك ولا يشك احد فان دعوى
الاجماع فى ذلك اظهر من دعوى اجماع الصحابة على العمل بالقياس
واخبار الاحاد فاذا صححنا هذه الاصول بالاجماع فلان نتمسك بالاجماع
هاهنا اولى الثانى وهو ان قبل ظهور ابى الحسين لم ينسب احد من الامة
موسى عليه السلام الى الجهل بل الناس كانوا بين معترف بصحة الرؤية
وبين منكرها ولين هذه الاية اما على سوال الاية او على انه عليه السلام
سال الرؤية لقومه واذا كان كذلك كان ابو الحسين مسبوقا بهذا
الاجماع فيكون سؤاله مردودا الثالث وهو ان ابا الحسين يدعى العلم
الضرورى بان المرئى يجب ان يكون مقابلا للرائى ولا لة الرؤية والعلم
الضرورى حاصل بان كل ما كان مقابلا للجسم فهو مختص بالجهة ومتحيز
فهذان العلمان الضروريان ان كانا حاصلين لموسى عليه السلام لزم
من اعتقاد صحة رؤية الله تعالى اعتقاده لكونه جسما متحيزا وذلك مما
لا يجوز بالاتفاق فى حق الانبيا لان تجويزه يمنع من العلم بحكمته عند ابى
الحسين وان لم يحصل عنده هذان العلمان الضروريان كان ذلك قدحا
فى كونه عليه السلام عاقلا وذلك لا يقوله عاقل فضلا عن المسلم قوله
لعله عليه السلام وان علم استحالة ذلك لكنه عصى الله تعالى بهذا السوال
قلنا هذا باطل من وجهين اما اولا فعندنا انه لا تجوز المعصية على الانبيا
واما ثانيا فلانه وان جاز ذلك فهو غير محتمل هاهنا لانه لا لذة لموسى
فى هذا السوال بتقدير كون الرؤية ممتنعة واضعف الناس لا يرضى
من دينه ان يقدم على معصية لا يلتذ بها اصلا فكيف يظن بالانبيا
وخاصة بموسى عليه السلام قوله توبته تدل على انه معصية قلنا
يحتمل ان تكون توبته لاجل انه سالها من غير اذن وهذا هو الجواب عن
قوله ان الله تعالى لا يرى فى الدنيا قوله رؤية الله فى ذلك الوقت كانت
مستحيلة فى حق موسى نظرا الى ارادة الله تعالى قلنا كونه تعالى فى ذاته
بحيث يصح ان يكون مرئيا حكم ثابت له لذاته وذلك مما لا يمكن ان يزول

عنه ابدا فاما استحالة كونه مرئيا فى ذلك الوقت فتلك الاستحالة
غير عايدة الى ذاته بل الى تلك الرؤية وايضا فتلك الرؤية غير مستحيلة
لذاتها بل هى مستحيلة نظرا الى الارادة القديمة واذا عرفت ذلك فنقول
ان دليلنا على وجوب معرفة الانبيا لصفات الله واحكامه مستند
الى الاجماع والاجماع انما انعقد فى الصفات والاحكام الثابتة له لذاته
فاما فى غير ذلك فلا اجماع فظهر الفرق المسلك الخامس قوله تعالى
فان استقر مكانه فسوف ترانى علق رؤيته باستقرار الجبل وذلك
ممكن والمعلق على الممكن ممكن فرؤية الله تعالى لا بد وان تكون ممكنة
فان قيل لا نسلم انه علق الرؤية بامر ممكن قوله استقرار الجبل ممكن قلنا
انه وان كان ممكنا لذاته الا انه مح لوجوه الاول ان عندكم ارادة الله
تعالى فى ذلك الوقت ان لا يستقر الجبل وما اراد الله تعالى ان لا يكون كان
حصوله محالا فاذن حصول الاستقرار فى ذلك الوقت كان محالا الثانى
وهو انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل حال تدكدكه وحصول الاستقرار
عند حصول الحركة مح الثالث ان قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف ترانى
معناه ان استقر فى حال التجلى والدليل عليه ان الانسان اذا قال للحاجب
الخليفة ارنى الخليفة فقال الحاجب لن تراه ولكن انظر الى زيد فان
استقر قدماه فسوف تراه فلما تجلى الخليفة لم يستقر قدما زيد علمنا
انه اراد فان استقر قدماه فى حال التجلى فاذا ثبت ذلك فنقول ليس
يخلو التجلى اما ان يكون المراد منه تجلى الله تعالى بذاته للجبل ولاهله او
تجلى الله تعالى باياته للجبل او لاهله فان كان الاول لم يامن القايل بصحته
ان يكون استقرار الجبل مع التجلى مستحيلا على الاطلاق فتكون الرؤية
معلقة بامر مستحيل وان كان الثانى فلا شك ان تجلى الله تعالى باياته
هو ظهور اياته والاية الظاهرة التى كان الله بها فى حكم المتجلى هو تقطيعه
اياه فيصير معنى الاية فان استقر الجبل فى حال تقطيعه وذلك محال
فثبت ان الرؤية معلقة بامر مستحيل ولئن سلمنا انها معلقة على امر
ممكن فلم قلتم انه لا بد وان تكون ممكنة بيانه ان التعليق على ما لم يوجد
ويصح وجوده يفيد امرين احدهما نفى حصول المعلق عند عدم الشرط والثانى
صحة حصوله عند الشرط والمطلوب المعلق بالشرط ليس الا وقوع الرؤية
فلا جرم تعليقه على ما لم يوجد لبيان نفى وجوده يكون جوابا مطابقا

فاما ان هذه الروية صحيحة او ليست صحيحة فهو امر غير مطلوب فلا يجوز
ان يكون الغرض من التعليق بيان صحة الروية والا لم يكن الجواب مطابقا
للسوال والجواب قوله الاستقرار مستحيل في ذلك الوقت لان الله تعالى
ما اراد وجوده قلنا هذه الاستحالة ليست لذات الاستقرار ولا لشي
من لوازمها بل هي من العوارض المفارقة اعني انا لو قدرنا ان الله تعالى
اراد حصوله كان حاصلا واذا كان كذلك كانت الروية معلقة بما لا
يمتنع حصوله لذاته وذلك هو الذي اردنا بقولنا الروية معلقة بشرط
ممكن الوجود قوله الشرط هو الاستقرار حالة التدكدك وذلك محال
قلنا الشرط المذكور في الاية هو الاستقرار وعلى ما تقولونه لا يكون
الشرط هو الاستقرار بل يكون الاستقرار جزا للشرط فبطل ما قالوه بل
الشرط هو الاستقرار بدلا عن الحركة كما انا اذا قلنا الجوهر الذي يتحرك
يصح منه ان يكون ساكنا فانا لا نعني به انه يصح ان يكون ساكنا عند كونه
متحركا بل انه صح ان يكون ساكنا بدلا عن كونه متحركا قوله الشرط هو حصول
الاستقرار حال التجلي قلنا هب انه كذلك ولكن التجلي لا يمكن حمله على
تقطيع الجبل لانه تعالى رتب تدكدك الجبل على حصول التجلي ترتيب الجزا
على الشرط فيستحيل ان يكون التجلي هو التدكدك واذا كان كذلك لم يلزم
من كون الشرط هو الاستقرار حال حصول التجلي ان يكون الشرط هو الاستقرار
حال حصول التدكدك فبقي ان يقال فلم قلتم ان استقرار الجبل حال التجلي
كان ممكنا فنقول لانه تعالى قال فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ولو كان
التدكدك واجب الحصول عند التجلي لما احتاج بعد حصول التجلي الى جعل
جاعل لاستغنا الواجب عن الموثر فلما احتاج التدكدك بعد التجلي الى
الجعل علمنا ان التدكدك بعد التجلي ليس بواجب الحصول عقلا واذا كان
كذلك كان الاستقرار عند وجود التجلي ممكنا عقلا فثبت ان الروية
معلقة بامر ممكن قوله لم قلتم بان المعلق بالممكن ممكن قلنا لان الشرط
اذا وجد فاما ان يوجد الجزا او لا يوجد فان وجد كان ممكن الوجود
لا محالة وان لم يوجد لزم بطلان التعليق قوله المقصود من السوال ليس
هو الصحة او الاستحالة قلنا الواجب في الجواب ان يفيد المقصود
من السوال فاما ان لا يفيد فايدة زايدة فذلك غير واجب بالاتفاق واما
شبههم فمنها عقلية ومنها سمعية اما العقلية فستة الاولى شبهة

الموانع قالوا لو صح منا روية الله تعالى في حالة من الحالات لصح ان نراه
الان ولو صح ان نراه الان لوجب ان نراه الان واذ ليس يجب ان نراه الان
فليس يصح ان نراه الان فلما لم يصح ان نراه الان لم يصح ان نراه في حالة
من الحالات وانما قلنا انه لو صح ان نراه في حالة من الحالات لصح ان نراه
الان لان كونه تعالى بحيث يصح ان يرى حكم ما ثبت له اما لذاته او لبعض ما يلزم
ذاته وعلى التقديرين فانه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصحة
وانما قلنا انه لو صح ان نراه الان لوجب ان نراه الان لان الحاسة اذا
كانت صحيحة والمرئي يكون حاضرا في الضوء ولا يكون في غاية الصغر واللطافة
ويكون مقابلا للرائي او لالة الروية ولا يكون الحجب حايلة فانه يجب
حصول الروية اذ لو لم يجب حصولها عند حصول هذه الامور لجاز ان
يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا ندركها وذلك محال على ما سبق
بيانه في مسئلة الادراك واذا ثبت ذلك فهذه الشرايط لا يمكن اعتبارها
في حق الله تعالى لانها لا تعقل الا في الاجسام او ما يقوم بها واذا لم يكن
اعتبار هذه الشرايط في حق روية الله تعالى وجب ان يكون مجرد سلامة
الحس وكونه تعالى بحيث تصح رويته كافيا في حصول رويته فيلزم ان
تدوم روية اصحاب الحواس لله تعالى وذلك باطل بالضرورة فثبت ان القول
بان الله تعالى يصح رويته يفضي الى الباطل فيكون باطلا الثانية شبهة
المقابلة وهو ان الواحد منا لا يرى الا ما يكون مقابلا للرائي او لالة الرائي
والله تعالى يستحيل ان يكون كذلك فيستحيل ان يكون مرئيا لنا واحترزنا
بقولنا او لالة الرائي عن روية الانسان وجهه في المراة اما المقدمة
الاولى فهي من العلوم الضرورية الحاصلة بالتجربة واما المقدمة الثانية
فمتفق عليها وهاتان الطريقتان عليهما تعول المعتزلة من العقليات الثالثة
شبهة الاخص قالوا لو راينا الله تعالى لراينا منه كونه قديما حيا عالما
قادرا وذلك محال فما ادى اليه مثله وانما قلنا انا لو رايناه لرايناه
قديما حيا عالما قادرا وذلك لان للمعتزلة مذهبين في هذه الصفات تارة
يقولون انها من الصفات الذاتية للباري تعالى وتارة يقولون
الصفة الذاتية للباري تعالى صفة توجب هذه
الصفات فاما على القول الاول فبتقدير ان
المقدمة ان الروية انما تتعلق بالصفات الذاتية فاذا كانت هذه الصفات

ذاتيه للبارى تعالى وجب تعلق الرويه بها وانما قلنا ان الرويه انما
تتعلق بالصفات الذاتية لان الصفة الذاتية هى التى بها يخالف
الشى ما يخالفه ويماثل ما يماثله والمرجع فى معرفة الصفات التى يقع
بها الاختلاف والتماثل فى المرئيات شاهداً الى الرويه فثبت انه انما
تتعلق الرويه بالصفات الذاتية وهذه الصفات ذاتية للبارى تعالى
فوجب تعلق الرويه بها واما على القول الثانى فبتقدير تلك المقدمة
ان الرويه لا تتعلق بالصفات الذاتية لانها حاصلة للذوات حالة العدم
ولا تتعلق بها الرويه بل الرويه انما تتعلق بالصفات الحاصلة من صفه
الذات بشرط الوجود فاذا كان كون البارى تعالى قديما عالما قادراً
حياً صفات مقتضاة عن صفة الذاتيه وجب تعلق الرويه بها وانما
قلنا انه يستحيل تعلق الرويه بهذه الامور اما فى القديم فظاهر لان كونه
قديما هو كونه موجودا لم يزل والشى انما يرى فى الحال على صفة هو عليها
فى الحال وذلك يمنع من ان يرى لان موجودا فيما لا يزال واما فى
القادريه والعالميه والحييه فلان هذه الامور لو صحت رويتها فى الله
تعالى لصحت رويتها فينا ولو صحت رويتها فينا لوجبت رويتها فينا
وتقريره بدليل الموانع **الرابعة** شبهة الاجناس وهى ان المرئيات فى
الشاهد اجناس مخصوصة وهى الجواهر والالوان والحركات والسكنات
والافتراق والاجتماع ولا يخرج من هذه الاجناس ما هو منها ولا يدخل
فيها ما ليس منها فلم يصح ان يرى الا ما كان من جنسها كما ان المسموعات
فى الشاهد لما كان جنسا مخصوصاً وهو الصوت فكما لا يجوز ان يسمع
ما ليس بصوت فكذلك لا يجوز ان يرى ما ليس من هذه الاجناس
وربما قالوا ابدا لو جاز تعلق الرويه بالبارى فلم لا يجوز ان يتعلق
به ساير الادراكات حتى يكون البارى تعالى مسموعاً مشموماً مذوقا
ملموساً ولما بطل ذلك بضرورة العقل فكذلك هاهنا **الخامسة** شبهة
التماثل والاختلاف قالوا كل ما كان ادراكه مقصوراً على حاسة واحدة
فانه لا يكون الا متماثلا او متضادا فلو كان الله تعالى مرئيا لكان اما مثلا
لبعض الالوان او مضادا لها وذلك انا وجدنا السوادين لما كانا مثلين
كانا مدركين ادراكا بحاسة واحدة وما ادركا ولا احدهما بغيره وكذلك
السواد والبياض لما كانا ضدين واما ما عداهما فليس كذلك فعلمنا ان

العلة ما ذكرناه **السادسة** شبهة الانطباع وهى ان روية الشى هى
حصول صورته فى الحاسه وذلك على الله محال **واما** الشبهة السمعية
فاعلم ان منها ما يدل على ان الله تعالى يستحيل ان نراه ومنها ما يفيد
ان الله تعالى لا يرى لا فى الدنيا ولا فى الاخرة وما افاد ذلك امكن
ايضا ان نتمسك به فى استحالة كونه مرئيا بواسطة الاجماع فانه ليس
فى الامة احد قال انه يصح ان يرى مع انه لا يراه احد ولذلك جمعنا
بين النوعين فى هذا الموضع وهذه الشبه اربع الاولى وهى الاقوى
التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار واعلم ان هذه الاية تارة يستدلون
بها على انه تعالى لا يرى بالابصار لا فى الدنيا ولا فى الاخرة وتارة على
استحالة كونه مرئيا بيانه اما الوجه الاول فانما يتم باثبات امور اربعة
احدها ان ادراك البصر هو الرويه وثانيها ان المراد بالابصار المبصرون
وثالثها ان الاية تقتضى عموم النفى فى حق كل الاشخاص ورابعها انها
تقتضى عموم النفى فى حق كل الازمنة وبعد تصحيح هذه المقدمات يكون
معنى الاية انه لا يراه احد من المبصرين فى شى من الاوقات وهو المطلوب
اما بيان الاول وهو ان ادراك البصر هو الرويه فيدل عليه امران
احدهما انه لا فرق فى اللغة بين ان يقال رايت فلانا ببصرى وبين ان
يقال ادركته ببصرى كما لا فرق بين ان يقال ادركته باذنى وبين ان
يقال سمعته باذنى وثانيهما ان اهل اللغة فهموا من هذه الاية نفى الرويه
وذلك يدل على ان العرب يستعملون ادراك البصر بمعنى الرويه وروى
انه لما بلغ عايشة رضى الله عنها ان كعبا قال ان محمدا راى ربه انكرت
وقالت قف شعرى مما قلت من حدثك ان محمدا راى ربه فقد اعظم
الفريه على الله تعالى قال الله تعالى لا تدركه الابصار وروى عن ابن عباس
رضى الله عنه مثل ذلك ايضا **واما** بيان الثانى وهو ان المراد من
الابصار هاهنا هم المبصرون فهو ان الابصار وان كانت تستعمل فى
العقول كما فى قوله اولى الايدى والابصار ولكنه مجاز وبتقدير
ان تكون حقيقه فيها فانه لا يمكن حمل الابصار فى هذه الاية عليها
وانما قلنا ان الابصار ليست حقيقة فى العقول لامرين احدهما قوله
تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور نفى العمى
عن الابصار واثبته فى القلوب والمراد من القلوب العقول فلو كان

البصر حقيقة في العقل لما جاز نفي الحكم عن الابصار مطلقا مع ثبوته
في العقل وثانيهما انه اذا قيل اشتكى بصر زيد لم يسبق الى الافهام
انه قد جن وفسد عقله فاذا قيل لا بصر لفلان او انه قد ذهب بصره
لم يفهم انه قد جن وذهب عقله وهذا علامة كونه مجازا فيه وانما
قلنا ان البصر لو كان حقيقة في العقل فلا يمكن حمله في هذه الاية
عليه لانه لا معنى لادراك العقل الا العلم فلو حملناه على العقل لكان
معنى الاية ان العقول لا تدركه وذلك غير جايز فثبت ان المراد ههنا
بالابصار هم المبصرون واما بيان الثالث وهو عموم النفي في حق كل
الاشخاص فلوجهين الاول وهو ان قولنا فلان لا تدركه الابصار
مناف لقولنا فلان تدركه الابصار وهذه الموجبة غير عامة فوجب
ان تكون السالبة عامة وانما قلنا ان قولنا فلان لا تدركه الابصار
مناف لقولنا تدركه الابصار لان كل من حاول تكذيب قول من قال
فلان تدركه الابصار فانه يقول بل لا تدركه الابصار واستعمالهم هذه
اللفظة عند محاولتهم تكذيب تلك الموجبة دليل ظاهر على ان هذه
الصيغة موضوعة لما ينافي تلك الموجبة وانما قلنا ان تلك الموجبة
لا تقتضي العموم لان لام الجنس لا تقتضي العموم فان من قال اكلت الخبز
وشربت الماء لم يجب ان يكون اكلا لكل الاخباز وشاربا لكل المياه
بل يكون صادقا وان لم ياكل الا خبزا واحدا ولم يشرب الا ماء واحدا
وانما قلنا ان الموجبة اذا لم تكن عامة كانت السالبة المنافية لها عامة
لان السالبة الخاصة لا تنافي الموجبة الخاصة فلما كانت هذه السالبة
منافية للموجبة الخاصة وجب ان تكون هذه السالبة المنافية لها
عامة لتحقق المنافاة لا يقال لفظ الابصار لفظ جمع وهي تفيد الثلاثة
فاذا كان قوله فلان تدركه الابصار نصا في ان ثلاثة من المبصرين
ادركوه وجب ان يفيد قولنا لا تدركه الابصار ان الثلاثة لا يدركونه
وذلك لا ينافي ان يدركه اثنان او واحد لانا نقول لما ثبت بالاية
ان الثلاثة لا يدركونه وجب ان لا يدركه الاثنان او الواحد لان
احدا من الامة لم يقل بهذا التفصيل الثاني وهو ان نبين ان قوله
لا تدركه الابصار يفيد عموم النفي في كل الاشخاص من غير حاجة
الى الاجماع فنقول اذا قيل فلان لا يقرب النسا فاما ان يفيد انه

لا يقرب بعض النسا او لا يقرب احدا من النسا والاول باطل والا
لصدق ذلك على كل الناس لانه لا رجل الا ويقرب بعض النسا فان
الرجل يمتنع ان يكون مقاربا لكل النسا فلو كان عدم مقاربة البعض كافيا
في صدق قولنا فلان لا يقرب النسا لوجب ان يصدق ذلك على كل احد
ولما لم يكن كذلك علمنا ان المفهوم منه انه لا يقرب احدا من النسا
فثبت ان هذه الصيغة تفيد عموم النفي في كل الاشخاص واما بيان الرابع
وهو عموم النفي في كل الازمنة فلوجهين الاول انه لو قيل فلان تدركه
الابصار فانه لا يقتضي العموم في كل الازمنة وقولنا لا تدركه الابصار
مناف لتلك الموجبة فوجب ان يفيد عموم النفي في كل الازمنة وتقريره
ما مر والثاني ان نقيس النفي على النهي فكما ان قول القايل لا تدخل هذه
الدار يفيد انه نهاه عن دخولها ابدا فكذلك الخبر بالنفي اذا كان مطلقا
وجب ان يفيد عموم النفي في كل الازمنة فهذا تمام الكلام في تقرير
المقدمات الاربع وبها يتم وجه الاستدلال اما الوجه الثاني في
الاستدلال بالاية ان قالوا رويتنا الله تعالى نقص والنقص على الله محال
فرويتنا له محال وانما قلنا ان رويتنا له نقص لانه تعالى تمدح بنفي ادراك
الابصار عن ذاته وليس ذلك بتفضل وما كان كذلك فاثباته نقص
فاذا رويتنا الله تعالى نقص واحترزنا بقولنا وليس ذلك بتفضل من
المدح بكونه حليما عفورا عفوا فان العفو هو الذي يترك حق نفسه
من الاضرار بالغير فهذا النفي مما يتمدح به وثبوته ليس بنقص فان
استيفا الحق جايز غير ممنوع عنه وانما قلنا انه تمدح بنفي ادراك الابصار
لوجوه ثلاثه الاول انه تعالى ذكر قوله تعالى لا تدركه الابصار في اثنا
المدايح لان ما قبله وهو قوله بديع السموات والارض الى قوله وهو على
كل شيء وكيل مدح وما بعده وهو قوله وهو اللطيف الخبير مدح ايضا وكل
ما ذكر في اثنا المدايح فهو مدح بدليل انه لو قال قايل زيد فاضل عالم
ياكل الخبز تقي لم يحسن الكلام فعلمنا ان المذكور في اثنا المدايح يجب
ان يكون مدحا الثاني ان الامة قد تاولت الاية على وجوه كلها ترجع
الى المدح لان المعتزلة يا ولوها على نفي الروية في الدنيا والاخرة واهل
اهل السنة فمنهم من حملها على نفي الاحاطة ومنهم من حملها على نفي الروية
من جميع الجهات ومنهم من حملها على اقتداره تعالى على منعنا من رويته

في الدنيا والاخرة وكل هذه الوجوه مدح فيحصل منه اجماع الامة
على كون هذه الاية مدحاً الثالث ان المسلمين يقولون يا من يرى
ولا يرى يريدون به الثنا على الله تعالى وانما اخذوا ذلك من هذه
الاية وانما قلنا ان ذلك ليس تمدحاً بتفضل لوجوه الاول ان رؤيته
الله تعالى لو صحت لكان حصولها بان يكون تفضلا اولى لانها اكرام
للرائي لاسيما وعندهم ان رؤية الله تعالى من اعظم اللذات الثاني
ان التفضل اما ان يكون بايجاد شي او باعدام شي فلو تفضل بان منعنا
من رؤيته لكان ذلك اما لانه لم يفعل الادراك او لانه فعل ضد
الادراك او بعض الموانع كالحجاب والبعد اما القول بالادراك
او بضده فقد بطل واما الحجاب والبعد وامثالهما فذلك على الله
تعالى محال وهذا الكلام وان كان لا يتمشى الا بدليل الموانع لكنه مغاير له
فانه ليس كل دليل احتاج في بعض مقدماته الى دليل اخر كان هو بعينه
فثبت بما ذكرنا انه تعالى تمدح بنفي رؤيتنا له وان ذلك ليس بتفضل
وانما قلنا ان ما كان كذلك فاثباته نقص لوجهين الاول ان ما يكون
نفيه مدحاً فاما ان يكون ثبوته نقصاً او مدحا او لا نقصا ولا مدحاً
والاول هو المطلوب والثاني باطل لان نفي المدح لا يكون مدحاً
والثالث باطل والا لكان نفي كون الانسان جالساً في الدار مدحاً
والثاني ان نقيس ذلك على قوله لا تاخذه سنة ولا نوم فانه لما
كان نفي النوم مدحاً كان ثبوته نقصاً فكذلك هاهنا لا يقال ليس
ان النفي الذي هو تفضل مدح مع ان ثبوته لا مدح ولا نقص لانا
نقول المدح بالنفي الذي هو تفضل ليس لانه نفي والا لحصل المدح بكل
نفي بل لان ذلك النفي اختص بكونه نفعا ودفعا للضرر عن الغير فيجري
مجرى اثبات فعل هو تفضل وانما قلنا ان النقص غير جائز على الله
تعالى لوجهين الاول اجماع الامة الثاني ان النقص اما ان يكون
عدما لشي من صفاته الذاتية او ثبوتا لما يضادها او صدور فعل
لا يجوز صدوره عنه كالقبيح او عدم صدور ما يجب صدوره عنه
كتركه لشي يجب عليه ولما علمنا ان كونه مرئيا لا يفضي الى القسمين
الاخيرين علمنا انه انما لزم النقص لاقتضائه احد القسمين الاولين
وهو خروجه عن شي من صفاته الذاتية او حصول ما ينافيها مثل

كونه مقابلا او كونه من جنس المرئيات ولما كان ذلك محالا كان القول
بالرؤية محالا فهذا تمام الاستدلال بهذه الاية من هذين الوجهين
الشبهة الثانية تمسكهم بقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني وكلمة
لن للنفي على سبيل الابد وظاهر ان اسم الرؤية تفيد رؤية العين
فوجب بحكم هذه الاية ان لا يراه موسى ابدا وكل من قال انه لا يراه
موسى ابداً قال انه لا يراه احد من المؤمنين **الشبهة الثالثة** تمسكوا بقوله
تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل
رسولا فيوحي باذنه ما يشا يعني بقوله وحيا كلامه للرسل وبقوله
من وراء حجاب انه يكلمهم بلا واسطة وهم لا يرونه تمثيلا عن تكلم
غيره من وراء حجاب ويعني بقوله او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشا
كما كلم الامم على السنة الرسل فاذا نفى ان يكلم بشر الا على هذه الوجوه
ثبت انه لا يراه من يكلمه واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يراه وان لم يكلمه
لان احدا لم يفرق بينهما **الشبهة الرابعة** ان الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية
الا واستعظمه وذلك في ثلاث ايات احدها قوله تعالى وقال الذين لا
يرجون لقانا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيراً فالله تعالى وصف من سال رؤيته بكونه عاتيا مستكبرا
ولو كانت الرؤية صحيحة لما اتصف طالبها بكونه عاتيا مستكبراً بل
يكون طلبها نازلا منزلة طلب ساير المعجزات ولما وصفهم بالعتو علمنا
ان ذلك لاجل استحالتها على الله تعالى ولاجل انها تقتضي كون الله تعالى
ذا جهة وصورة وشكل وثانيها قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن
نومن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
وثالثها قوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعاقبهم في الحال ولو كانت رؤيته ممكنة
لجرى سؤالهم مجرى سؤال معجزة فهذا جملة ما يتمسكون بها من الوجوه
العقلية والنقلية **والجواب** عما تمسكوا به اولا ان نقول ان مدار هذه
الشبهة على ان الحاسة متى كانت سليمة والمرئي حاضرا والشرايط
تكون حاصلة فانه يجب حصول الرؤية ونحن قد بينا في الاصل الحادي
عشر ان ذلك غير واجب بادلة قطعية لا يرتاب العاقل فيها واجبنا

عن شكوكهم باجوبة يقينية لاحاجة الى عادتها واذا كان كذلك
سقطت هذه الشبهة ولين سلمنا ان الاشيا التى نراها يجب حصول
رويتها عند سلامة الحاسة واجتماع الشرايط فلم قلتم انه يجب
حصول روية الله تعالى عند سلامة الحاسة وصحة كونه مرئيا بل نه
وهو ان روية الله تعالى بتقدير حصولها تكون مخالفة لروية الاشيا
التى نراها شاهداً ولا يلزم من اشتراكهما فى عموم كونهما روية تماثلهما
من كل الوجوه كما انه لا يلزم من اشتراك القدر فى عموم كونها قدرا
تماثلها من كل الوجوه ثم انه لا يلزم من وجوب حصول امر عند اجتماع
عدة من الامور وجوب حصول ما يخالف ذلك الامر عند اجتماع
تلك الامور واذا كان كذلك فلا يلزم من وجوب حصول روية الاجسام
والالوان عند حضورها وسلامة الحاسة واجتماع الشرايط وجوب
حصول روية الله تعالى عند سلامة الحاسة وصحة كونه مرئيا لا يقال
انا لو جوزنا فى روية بعض الاشيا ان لا يجب عند وجود هذه
الامور لنا امكننا ان نقطع بوجوبها فى الاجسام والالوان واذا لم
نقطع بوجوب ذلك عادت الالزامات المذكورة من التشكك فى حصول
الجبال الشاهقة والاصوات الهايلة وان كنا لا نراها ولا نسمعها لانا
نقول العلم بعدم هذه الاشيا بحضرتنا اما ان نتوقف على العلم بوجوب
اشتراك جميع انواع الروية فى وجوب الحصول عند اجتماع هذه الامور
او لا نتوقف فان توقف وجب ان لا يكون العلم بعدم هذه الاشيا
بحضرتنا حاصلا لنا لان حصوله لما كان موقوفا على العلم بوجوب اشتراك
جميع انواع الروية فى هذا الحكم والعلم بذلك مما لا سبيل اليه لانه
لا دليل البتة يدل على وجوب استوا المختلفات الحقيقية فى كل الاحكام
وجب ان لا يكون العلم بعدم حضور هذه الاشيا حاصلا عندنا لكن
يقدح فى قولهم العلم الضرورى حاصل بعدم حضور هذه الاشيا وان
ان كان العلم بعدم حضور هذه الاشيا عندنا لا يتوقف على العلم بوجوب
اشتراك جميع انواع الروية فى هذا الحكم لم يلزم من فقدان هذا
العلم فقدان العلم الاول ثم يبطل قولهم انه يلزم من تجويز عدم
وجوب بعض انواع الروية عند اجتماع هذه الامور تجويز ذلك فى
ساير المرئيات والعجب ان المعتزلة لا يوجبون تساوى المتماثلات فى

الاحكام الواجبة لانهم يقولون ان مثل مقدور الله تعالى لا يصح ان
يكون مقدوراً له فان الذوات مع تساويها فى الذاتية يختص كل منها
بصفة يستحيل ثبوتها للذات الاخرى وان الاعراض التى لا تبقى يختص
كل واحد منها بوقت معين مع ان مثله يستحيل حصوله فى ذلك الوقت
وكذلك العرض القايم بمحل يستحيل قيامه بمحل اخر وان صح فى مثل ذلك
العرض قيامه بغير ذلك المحل فاذا لم يوجبوا تساوى المتماثلات فى كل
الاحكام فكيف اوجبوا ههنا تساوى المختلفات فى كل الاحكام ولين
سلمنا انه يلزم من وجوب رويتنا الاجسام والالوان عند اجتماع
الشرايط وجوب رويتنا لله تعالى لو صح ان يكون مرئيا لنا ولكن هذا
يدل على انه لا يصح ان يكون مرئياً لنا فاما انه ليس بمرئى فى ذاته
فذلك غير لازم اذ من الجايز ان يكون رويتنا لله تعالى تتوقف على شرط
يستحيل ثبوته مثل انه يجب فى كون الواحد منا رايا لغيره ان يكون
مقابلا له او لا له الروية فلاجل فوات ذلك الشرط يستحيل منا رويته
تعالى فاما روية الله تعالى لذاته فلا تكون موقوفة على ذلك الشرط فلا جرم
انه يصح منه رويه ذاته لا يقال ان تلك الشرايط لما استحال ثبوتها
فى رويتنا لله تعالى استحال ان تكون شرايط فى رويتنا له لان ما يستحيل
ثبوته فى نفسه استحال ان يكون ثبوته شرطا لثبوت غيره فاذا استحال
ان يكون الشروط المستحيلة شرايط لرويتنا لله تعالى ثبت ان عدم رويتنا
لله تعالى ليس لعدم الشرايط فهو اذن غير مرئى لان ذاته لا يصح ان
تكون مرئية هذا ما اعتمد عليه صاحب المعتمد الخوارزمى لانا نقول
ان هذا العذر ركيك جدا فانه لو لزم من استحالة الشى فى نفسه
ان لا يكون شرطاً لغيره لبطل الاستدلال بامتناع اللوازم على امتناع
الملزومات حتى انا اذا قلنا لو كان البارى فى جهة لكان جسما فح
يقال لما استحال كونه جسماً استحال ان يكون ذلك شرطا لحصوله فى
الجهة فح يتحقق الحصول فى الجهة وان لم يكن جسماً واذا قيل البارى
تعالى لو كان محدثا لاحتاج الى محدث اخر فيقال انه لما استحال كونه
محتاجاً الى المحدث استحال ان يكون شرطا لكونه محدثاً فح يكون البارى
محدثا وان لم يكن به حاجة الى المحدث وبالجملة فهذا الكلام ارك من
ان يحتاج فيه الى الاطناب فى الابطال لانه عكس المعقول ونقيض

الجواب والجواب عما تمسكوا به ثانيا من وجوه ثلاثة ايضا الاول
ما بينا في الاصل الذى مضى ان المقابلة ليست شرطاً لرويتنا لهذه
الاشيا وابطلنا ما ذكروه من دعوى الضرورة والاستدلال في هذا
المقام الثاني سلمنا ان المقابلة شرط في صحة روية هذه الاشيا
فلم قلتم انها تكون شرطا في صحة روية الله تعالى فان روية الله تعالى
بتقدير ثبوتها مخالفة لروية هذه الاشيا فلا يلزم من اشتراط نوع
من جنس بشرط اشتراط نوع اخر من ذلك الجنس بذلك الشرط الثالث
سلمنا انه يستحيل كوننا رائين لله تعالى ولكنه لا يدل على انه ليس بمرئي
في نفسه وانه في ذاته ليس بمرئي لا يقال انه ليس في الامة احد قال
بانه يصح ان يكون مرئياً مع انه يستحيل منا رويته فيكون مردوداً
بالاجماع لانا نقول لا نسلم ان احدا من الامة لم يقل بذلك فان اصحاب
المقالات قد حكوا ذلك عن جماعة والجواب عما تمسكوا به ثالثا
ان نقول ان مذهبنا ان الله تعالى يخالف خلقه لذاته المخصوصة
لا لصفة زايدة على ذاته فلا يلزم من تعلق رويتنا بخصوصية ذاته
تعلقها بكونه قديماً قادراً عالماً حياً ولئن سلمنا انه مخالف خلقه
لامرٍ زايد على ذاته ولكنهم اضطربوا في ان صفته الزائدة هي هذه
الصفات او صفة توجب هذه الصفات واضطربوا ايضا في ان متعلق
الروية صفة الذات او الصفة الموجبة عن صفة الذات فتعارض
كل واحد من القولين في هذين المقامين بالاخر وذلك يوجب سقوط
الكل ولئن سلمنا انه يلزم تعلق رويتنا بكونه قديما حيا قادراً عالما
فلم لا يجوز ذلك قوله لان كونه قديما عبارة عن حصول فيما لم يزل
والمرئي لا بد وان يكون حاضرا في الحال قلنا كما ان المرئي يجب ان
يكون حاضرا في الحال فالصفة الذاتية او المقتضاه عن الصفة
الذاتية لا بد وان تكون حاضرة في الحال فان جاز لكم ان تجعلوا الوجود
فيما لم يزل صفة ذاتية او صفة مقتضاة عن الصفة الذاتية مع انهما
لا بد وان يكونا حاضرين في الحال فلم لا يجوز ان يجعل الوجود فيما لم يزل
مرئياً وان وجب في المرئي ان يكون حاضرا في الحال قوله لو كانت العالمية
والقادرية في حق الله تعالى يصح ان تكون مرئية لوجب في عالميتنا
وقادريتنا ان تكون مرئية ولو كان كذلك لوجب ان نراها ابدا قلنا

ان عالميتنا وقادريتنا لا تماثل قادريته وعالميته من كل الوجوه فلا
يجب تساويهما في هذا الحكم ولئن سلمنا التماثل لكن لا يجب من التماثل
التساوي في كل الاحكام لما بينا ان ذلك لا يتفرد على اصولهم ولئن
سلمنا صحة كون عالميتنا مرئية لنا ولكن لم قلتم ان ما يصح ان يكون
مرئياً لنا وجب ان يكون مرئيا لنا وبيانه ما مضى من الكلام على شبهة
الموانع والجواب عما تمسكوا به رابعاً ان نقول لم قلتم انا لم نر في الشاهد
الا اجناساً مخصوصة وجب ان نستحيل منا روية ما عداها وهل هذا
الا مجرد دعوى من غير حجة ثم انا ننقض هذه الدعوى بامورٍ اولها
وهو ان الباري تعالى يعلم ويرى وليس من جنس الرائين والعالمين
فلم لا يجوز ان يكون مرئياً وان لم يكن من جنس هذه المرئيات وثانيها
ان ما يستحيل ان يرى اجناس مخصوصة في الشاهد فان لزم من صحة
كونه مرئيا ان يكون من جنس ما يصح ان يرى في الشاهد لزم من استحالة
كونه مرئيا ان يكون من جنس ما لا يرى في الشاهد وثالثها انا نرى
الجسم والسواد والبياض ولا يلزم من رويتنا لها ان يكون كل واحد
منها مثلا للاخر فلم لا يجوز ان يلزم من كون الله تعالى مرئياً ان يكون
مثلا لهذه المرئيات ورابعها وهو ان صحة كون الشي معلوماً حاصلة
في الشاهد لاجناسٍ مخصوصة ومع ذلك فانه يصح ان يعلم ما يخالفها
فكذلك هاهنا وبالجملة فما ذكروه مجرد دعوى فمجرد المطالبة بالتصحيح كافي
في سقوطه ولكن لقايل ان يقول لابي الحسين انك صححت دليل
المقابلة وزيفت هذه الدلالة مع انه لا فرق بينهما وبيانه انك ما
اقمت دلالة على ان المرئي يجب ان يكون مقابلا للرائي بل زعمت انا
بعد الاختبار والتجربة نعلم بالضرورة ان المرئي لا بد وان يكون
مقابلاً للرائي او مقابلا لالة الروية فهلا صحح هذه الحجة بمثل هذا
الكلام وهو ان يقال انا بعد الاختبار والتجربة علمنا بالضرورة
ان المرئي لا بد وان يكون من هذه الاجناس فانه ليس الاستبعاد من
مرئي غير مقابل باكثر من الاستبعاد من مرئي غير متحيز ولا ملون ولا
متشكل فان كفى هذا القدر في دعوى الضرورة هناك فليكن ايضا
كافياً في هذه الحجة وان لم يكف هنا لم يكف ايضا هناك واما الزام
اللمس والشم والذوق والسمع فقد التزمه اصحابنا وذلك بالحقيقة

لازم على من اعتمد فى هذه المسئله على الوجوه العقلية فاما من
اعتمد على الوجوه السمعية فله ان يقول لما دلت الدلالة السمعية
على كونه مشموما مذوقا ملموسا قلت به ولما لم تقم دلالة سمعية
على كونه مسموعا مذوقا ملموسا فلا يلزمنى ان اقول به والجواب عما
تمسكوا به خامسا مثل الجواب عما تمسكوا به رابعا والجواب عما تمسكوا
به سادسا ما مضى من ابطال القول بالانطباع واما شبههم السمعية
فالجواب عما تمسكوا به اولا ان نقول لا نسلم ان ادراك البصر عبارة
عن الروية بيانه وهو ان الادراك غير موضوع بالحقيقة للروية
اصلا ولكنه مستعمل فى روية الشى المحدود بطريق المجاز ومتى كان
كذلك لم يلزم من الاية نفى الروية وانما قلنا ان الادراك غير موضوع
للروية حقيقة لان لفظ الادراك حقيقة فى غير الروية فوجب ان
لا يكون حقيقة فى الروية وانما قلنا لفظ الادراك حقيقة فى غير
الروية لانه حقيقة فى اللحوق والبلوغ سوا كان فى المكان كما قال
اصحاب موسى انا لمدركون او فى الزمان كما يقال ادركت قتادة
الحسن او فى صفته وحاله كما يقال ادرك الغلام وادركت الثمرة اذا
نضجت وايضا فانه يقال ادركت ببصرى حرارة الميل مع ان الحرارة
لا ترى فعلمنا ان الادراك حقيقة فى غير الروية فلا يكون حقيقة فى
الروية ليلا يودى الى الاشتراك الذى هو خلاف الاصل وانما قلنا
ان الادراك لا يستعمل مجازا الا فى روية الشى المتناهى لوجهين الاول
وهو انا لما ابصرنا الشى المتناهى فكان البصر على بعد من ذلك المرى
يتناوله ولا يتناول غيره تجرى ذلك مجرى قطع مسافة الى شى حتى
بلغه ووصل اليه فلما توهم فى هذا النوع من الابصار معنى اللحوق
سمى ادراكا فاما ابصار الشى الذى لا يكون فى جهة اصلا فانه لا يتحقق
فيه معنى البلوغ فلا جرم لا يسمى ادراكا الثانى وهو ان الاسم انما
يوضع ليكون معلوما للواضع والعرب ما كانوا يتصورون الا روية
الشى المحدود اما عند الخصم فلان الروية لا على هذا الوجه مستحيلة
واما عندنا فلانه وان امكن ان لا يكون كذلك لكنه ما كان ذلك معلوما
للعرب ولا متصورا لهم واذا كان كذلك ثبت انهم لم يستعملوا لفظ الادراك
الا لروية الشى الذى له جهة فثبت بما ذكرنا انه لو افاد الروية لافاد

روية الشى المتناهى وهذا هو المراد به من قول قدما الاصحاب ان
الادراك هو الاحاطة بالمرى واذا ثبت ان الادراك لا يفيد الا روية
مخصوصة لم يلزم من نفى الادراك نفى مطلق الروية لانه لا يلزم
من نفى الخاص نفى العام واما قوله العرب لا يفرقون بين الروية
وبين الادراك قلنا ان ادعيتم ذلك فى مطلق الروية فهو ممنوع
ودليله ما مضى وان ادعيتم ذلك فى روية مخصوصة فهو مسلم
وهو لا يضرنا قوله اهل اللسان فهموا من هذه الاية نفى الروية فدل
على ان ادراك البصر هو الروية قلنا وقد نقل ايضا ان كثيرا من
السلف فهموا من قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
الروية مع ان النظر عندكم ليس هو الروية فكذلك ههنا ولين سلمنا
ان الادراك يفيد الروية حقيقة ولكن لم لا يجوز حمل الابصار على
العقول والادراك المضاف الى العقول هو المعرفة فيصير معنى الاية
والله اعلم لا تعرفه العقول وهذا وان كان على خلاف الظاهر ولكنه
يجب المصير اليه لان ادلة السمع والعقل متطابقة على انه تعالى يراه
المومنون وايضا فالادلة السمعية والعقلية متطابقة على ان حقيقته
تعالى غير معلومة كما قال ولا يحيطون به علما واذا كان كذلك وجب
حمل الاية على ذلك وهذا السوال انما يمشى على قول من يقول ان حقيقته
غير معلومة للبشر ولين سلمنا انه ليس المراد من الابصار العقول
ولكن لم قلتم ان قوله لا تدركه الابصار يفيد عموم النفى فى كل المبصرين
والدليل على انه لا يفيد ذلك انا اذا قلنا فى زيد انه لا يدركه بصر
عمرو فلا شك فى ان هذا الكلام لا يقتضى عموم النفى فى كل المبصرين
واذا كان كذلك وجب ان يكون قولنا فلان لا يدركه البصر لا يقتضى
عموم النفى فى كل المبصرين لان قولنا لا يدركه البصر جزء من مفهوم
قولنا لا يدركه بصر عمرو لان الالف واللام فى البصر لا يفيد الا ماهية
البصر وحقيقته وتلك الماهية حاصلة فى بصر عمرو لان بصر عمرو
بصر مخصوص والبصر المخصوص عبارة عن ماهية البصر مع قيد مخصوص
فثبت ان قولنا لا يدركه البصر جزء من مفهوم قولنا لا يدركه بصر عمرو
فلو كان قولنا لا يدركه البصر يقتضى عموم النفى وهو بعينه داخل فى
قولنا لا يدركه بصر عمرو لوجب ان يكون قولنا فلان لا يدركه بصر

عمم ويفيد عموم النفي في كل المبصرين فلما لم يكن كذلك علمنا ان قولنا
فلان لا يدركه البصر لا يفيد عموم النفي فهذه دلالة قاطعة على ان
هذه الصيغة لا تفيد عموم النفي اما قوله بان الصيغة تستعمل في
تصديق الموجبة قلنا لا نسلم وكيف نقول ذلك وهم بالضرورة يدركون
الفرق بين قولهم فلان يدركه كل الابصار ولو كان قولهم فلان
لا يدركه البصر مناقضا لقولهم فلان يدركه البصر لكان ذلك مفيدا
لعموم السلب ولما كان بينه وبين قولهم لا يدركه شيء من الابصار
فرق بل ربما يشتبه ذلك على بعض البله المغفلين فاما ان يدعي على
اهل اللغة انهم وضعوا قولهم فلان لا تدركه الابصار لعموم النفي
فذلك باطل ثم لئن سلمنا ان هذه الصيغة تستعمل في تكذيب الموجبة
فلم قلتم ان قولهم فلان تدركه الابصار لا يفيد ايجابا عاما بيانه
وهو ان كثيرا من الاصوليين ذهبوا الى ان لام الجنس اذا دخل على الجمع
فانه يفيد العموم واستدلوا عليه بانه يصح استثنا كل واحد من افراد
ذلك الجنس منه مع ان من حكم الاستثنا ان يخرج من اللفظ ما لولاه
لوجب دخوله فيه وبانه يصح تاكيده بالفاظ العموم كما يقال فلان
راته الابصار كلها وباجمعها واذا ثبت ان لام الجنس تفيد العموم
فرفعه يكون رفعا للعموم ولا يلزم من نفي العموم عموم النفي الا ترى
انه اذا قيل ليست الاشيا محدثة فانه لا يلزم منه نفي الحدوث عن كل
الاشيا فكذلك ههنا قوله ان قولنا فلان لا يلقى النسا يفيد عموم النفي
قلنا انما افاد ذلك لقرينة بدليل انه اذا قيل فلان لا يلقى النسا الا بعضهم
منه عموم النفي وبالجملة فما ذكروه تعويل على اطلاقات عرفية مضطربة
وما ذكرناه تعويل على حجة برهانية وبهذه الوجوه تقدح في قولهم
ان هذه الصيغة تفيد عموم النفي في الازمنة فاما قياسهم النفي على النهي
فعندنا ان النهي ايضا لا يفيد العموم في كل الازمنة على ما بيناه في
اصول الفقه ولئن سلمنا ان الاية تقتضي نفي الروية عن كل الابصار
في كل الازمنة ولكنا نقول بموجبه فان عندنا الابصار لا تدركه وانما
المبصرون هم الذين يدركونه ثم لئن سلمنا ان المراد من الابصار المبصرون
ولكنا نقول ان ايتكم عامة وقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
تدل على ان المومنين يرونه في الاخرة وهو خاص والخاص مقدم على العام

فكان العمل باتينا اولى فهذا هو الكلام على الوجه الاول واما الاعتراض
على الوجه الثاني من استدلالهم بهذه الاية ان نقول لا نسلم ان دونا
لله تعالى نقص قوله انه تمدح بنفي الروية وليس ذلك بتفضل وكلما كان
كذلك كان ثبوته نقصا قلنا لا نسلم انه تعالى تمدح بنفي الروية قوله
لانه تمدح بنفي ادراك الابصار له وادراك البصر هو الروية قلنا لا
نسلم انه تمدح بنفي ادراك الابصار له بيانه وهو ان كون الشيء صفة
مدح او صفة ذم امر حقيقي لا يمكن اختلافه باختلاف الاوضاع و
الاصطلاحات فكون العلم صفة مدح امر ثابت له لذاته وكذلك كون
الجهل صفة ذم واذا ثبت ذلك فنقول كون الشيء غير مرئي لا يمكن ان
يكون صفة مدح لان الطعوم والروايح بل المعدومات مشاركة للباري
تعالى في كونها غير مرئية مع ان المدح غير حاصل لها فعلمنا ان ذلك ليس
صفة مدح لا يقال ما ذكرتموه غير مستقيم لوجهين الاول ان على حكمكم
ان الله تعالى يمدح الانسان من غير ان يستحق المدح ويمدحه على فعل
وهو لا يستحق به المدح لانه شا ذلك ولم يمدح غيره لانه شا ان لا يمدحه
وحسن ذلك منه لانه ليس تحت رسم ولا حد واذا كان كذلك فلم لا
يجوز ان يقال انه شا ان يتمدح بنفي الروية ولم يشا ان يتمدح بنفي
الطعوم والعلوم بذلك الثاني انه لا خلاف بين الامة ان قوله تعالى
لا تاخذه سنة ولا نوم وقوله وهو يطعم ولا يطعم وقوله لم يتخذ
صاحبة ولا ولدا كل ذلك مدح مع ان الطعوم والعلوم والمعدومات
مشاركة للباري في هذه السلوب فكذلك ههنا لانا نقول اما الاول
فالجواب عنه انا وان جوزنا من الله تعالى ان يمدح العبد ابتدا ولكنا
لا نجوز منه ان يجعل ما ليس بصفة مدح مدحا لانا بينا ان كون الشيء
صفة مدح امر ثابت للشيء لذاته فلو اخبر عنه على خلاف ما هو عليه
كان كذبا وانه غير جايز على الله تعالى واما الثاني فالجواب عنه ما بينا
ايضا ان كون الشيء صفة مدح او صفة ذم امر ثابت للشيء لذاته وعينه
واذا كان كذلك فكل ما كان صفة مدح وجب ان يكون كذلك اينما
تحقق وثبت كالعلم فانه لما كان صفة مدح كان كذلك في جميع المواضع
ثم انا لما راينا هذه السلوب حاصلة في الاعراض والمعدومات مع انها
ليست صفة مدح فعند ذلك قطعنا ان شيا من هذه السلوب ليس صفة

مدح من حيث انها امور سلبية بل لما كان نفي النوم عن الله تعالى يلزم
حصول العلم بالمعلومات لا جرم وقع به التمدح لا بمجرد نفي النوم بل لما
يلزم نفي النوم في حق الله تعالى من العلم بالمعلومات والدليل عليه انا قبل
ان نعلم ان الباري تعالى عالم بالاشياء لا نعقل من نفي النوم عن ذاته
ثبوت مدح له فان الجمادات قد يتحقق فيها نفي النوم مع انه لا مدح لها
بذلك لما انها لم تكن عالمة وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم ونفي الصاحبة
والولد كل ذلك انما كان مدحا لانه نفي لصفات المحدثات ونفي صفات
المحدثات انما كان مدحا لانه يفيد في حق الله تعالى كونه مستحقا لوجود
وصفاته الذاتية والمعنوية من نفس ذاته ولو لم يفهم من نفي صفات
الحدوث هذا المعنى لم يكن شي من ذلك مدحا الا ترى انا نصف المحال
بنفي صفات الحدوث عنها مع انها لا نعقل مدحا بسبب ذلك لاجل انه
لم يتحقق فيها ما ذكرناه من المعنى الثبوتي واذا ثبت ذلك فنقول لا يجوز
ان يكون المدح واقعا بنفي الروية من حيث انه هذا النفي بل لابد وان يكون
واقعا لمعنى ثبوتي يلزم هذا النفي في حق الله تعالى وذلك الامر الثبوتي
غير مذكور فلابد من اضماره فنحن نجعل ذلك المضمر اقتداره على منعنا
من ادراكه وح تصير الاية حجة لنا عليهم وعلى هذا الوجه الذي لخصنا
سقطت التطويلات التي ذكروها لا يقال منعنا من روية الله تعالى محال
لان الحاسة سليمة فلو كان الله تعالى مرئيا لكنا نراه ولوجب ان نراه ابدا
لانا نقول الاعتراض على هذه الشبهة قد مر غير مرة فلا نعيده وايضا
فاذا كان التمسك بالاية لا يتم الا عند الاستعانة بهذه الحجة التي لو صحت
كانت كافية في المقصود وكان التطويل الذي ذكروه في التمسك بالاية
حشوا واذا تلخص ذلك فلنرجع الى الاعتراض على الوجوه التي ذكروها
قوله انه ذكر ذلك في اثناء المدايح وما كان كذلك فهو مدح قلنا كل
ما كان مذكورا في اثناء المدايح يجب ان يكون مدحا بالمطابقة او الالتزام
ع م بيانه ما قدمناه ان الوصف وان لم يكن لذاته صفة مدح لكنه
متى كان دليلا على صفة مدح حسن ذكره في اثنا المدايح وعليه تخرج
المثال الذي ذكروه من قولهم فلان شجاع يجلس في الدار وذلك لان
الجلوس في الدار لا يدل على صفة مدح لا بالمطابقة ولا بالالتزام فلا
جرم لم يحسن واما قوله لا تدركه الابصار لما كان دليلا من بعض الوجوه

على ما ذكرنا حسن ذلك قوله الامة كلها تاولت الاية على وجوه المدح
قلنا هذا ممنوع فان منهم من زعم انه ما قصد بها الا الاخبار عن انه
لا يراه احد قبل الاخرة ومنهم من يقول المراد بالاية ان الابصار لا يدركه
الا المبصرون فسقط دعوى الاجماع ولين سلمنا ذلك لكنا نحمله على التمدح
بالالتزام على ما مر قوله المسلمون يقولون في معرض المدح لله تعالى يا من
يرى ولا يرى وقد اخذوا ذلك من هذه الاية قلنا لا نسلم حصول
الاجماع على ان المدح بذلك انما اخذ من هذه الاية فان من المسلمين
من قال ليس الادراك هو الروية ومنهم من حمل ذلك على ان المبصرين
لا يحيطون بالله تعالى من جهة الروية ومنهم من حمل ذلك على ان العقول
لا تدرك كنهه فبطل هذا الاجماع ولين سلمنا انه تمدح له تعالى بنفي ادراك
البصر له ولكن لا نسلم ان ادراك البصر هو الروية على ما مضى والجواب
عما تمسكوا به ثانيا من ان قوله لن تراني يفيد النفي على التابيد فهو ممنوع
والدليل عليه قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه في الاخرة وايضا
فلان الرجل قد يقول لغيره ان فلانا لن يزول عنه غضبه وسوء خلقه
ويريد به التابيد حال حياته ونحن نقول بالتابيد على هذا الوجه والجواب
عما تمسكوا به ثالثا من قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
ان نقول ان كلامه للرسل وحيا ما لا يلزم ان يكون كل وحي كلاما
للرسل فلعله يكلم اهل الجنة حال ما يرونه ويكون ذلك وحيا فثبت
ان كلامه معهم حال ما يرونه غير خارج عن هذه الاقسام والجواب
عما تمسكوا به رابعا ان نقول ان سؤال الشي المحال لا يسمى عتوا واستكبارا
فان من سال عن غيره الجمع بين الضدين لا يقال انه عتا واستكبر بل العتو
والاستكبار هو ان يضع الانسان لنفسه منزلة عظيمة وروية الله
تعالى في الدنيا منزلة عظيمة هي اعظم المنازل فلما وضعوا انفسهم محل من
يستحق ذلك لا جرم وصفهم الله تعالى بالعتو والاستكبار فهذا الذي
قلنا محتمل والخصم هو المطالب باقامة الدلالة القاطعة على انه لا يمكن
وصفهم بالعتو والاستكبار الا اذا كانت الروية ممتنعة فهذا ما عندي
من الكلام الملخص في هذه المسألة وبالله التوفيق الثانية في ان المؤمنين
يرون الله تعالى يوم القيامة والمعتمد فيه مسلكان الاول ان الامة في هذه
المسئلة على قولين منهم من زعم انه يصح ان يرى والمومنون يرونه يوم

القيامة ومنهم من زعم انهم لا يرونه مع انه لا يصح ان يرى وقد ثبت
بالدليل انه يصح رويته فلو قلنا مع ذلك ان المؤمنين لا يرونه لكان
ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع وانه باطل **المسلك الثاني** التمسك بقوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه الاستدلال ان النظر
في اللغة وان جاء لمعان عدة الا ان الامة مجمعة على ان المراد في هذه
الاية احد امور ثلاثة اما الروية او الانتظار او تقليب الحدقة الصحيحة
نحو المرئي التماسا للروية فانا ابطلنا القسمين الاخرين ثبت ان المراد
به الروية وانما قلنا ان الامة مجمعة على ان المراد بالنظر ههنا احد
الامور الثلاثة لان كل من اثبت الروية حمل النظر ههنا عليها ومن نفاها
فتارة يحمل النظر على تقليب الحدقة نحو المرئي ويقول لما استحال ذلك
في حق الله تعالى وجب اضمار ما يصح ذلك فيه فيكون المراد الى ثواب
ربها ناظرة وتارة يحمل النظر على الانتظار وليس احد في الامة قال
في الاية قولا وراء هذه الثلاثة وانما قلنا انه لا يمكن حمله على الانتظار
لوجوه ثلاثة اما اولا فلان النظر المقرون بحرف الى المقرون بالوجه ما جاء في
اللغة بمعنى الانتظار واما ثانيا فهو ان الانتظار انما يكون للشيء
المتجدد وذلك في حق الله تعالى محال واما ثالثا فلان الاية خرجت
مخرج الترغيب والانتظار يتضمن الغم وذلك لا يصلح ان يرغب فيه
وانما قلنا انه لا يمكن حمله على تقليب الحدقة لان ذلك يتضمن كون
المنظور اليه في الجهة والمنظور اليه هو الله تعالى ههنا مع انه ليس
في الجهة فثبت بطلان هذين القسمين فيلزم ان يكون المراد بالنظر
في هذه الاية هو الروية وهو المطلوب **فان قيل** لا نسلم ان المراد
من النظر ليس هو الانتظار **قوله** النظر المقرون بحرف الى لا يكون للانتظار
قلنا لا نسلم ان الى ههنا حرف بل هو اسم لاحد امرين الاول انه يجيء
الى واحد الآلاء اسما للنعم ذكره الازهري في تهذيبه عن ابن العباس
عن ابن الاعرابي ان الآلاء واحدها الى والى والى وذكره ابن دريد في
الجمهرة وابن السكيت في المقصور والممدود وقال الاعشى ابيض لا يرهب
الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى واذا كان كذلك كان معنى
الاية والله اعلم وجوه يومئذ ناضرة نعم ربها منتظرة الثاني وهو ان
الى يجيء بمعنى عند ذكره الازهري في تهذيبه عن ابن السكيت ان الى بمعنى

عند وانشد قول اوس فهل لكم فيما الي فانني طبيب بما اعيا
النطاسي حذيما وقال الراعي مناع فقد سادت الي الغوانيا
فعلى هذا يكون معنى الاية والله اعلم وجوه يومئذ ناضرة عند ربها
وقوله ناظرة اي منتظرة لا يقال هذان الاحتمالان باطلان لوجهين
اما اولا فلان ذلك لو صح لفهم من قول القايل نظرت الى زيد بمعنى
انتظرت نعمته او انتظرت عند زيد حتى لو ان الله تعالى لو امرنا ان
ننظر الى زيد لكنا نتردد في ان المراد هو النظر اليه او انتظار نعمته
او الانتظار عنده ولما لم يكن كذلك علمنا ان صيغة الى ليست محتملة
لهذين الامرين والحكيم اذا خاطب قوما بلغة وجب ان يريد بها ما
يسبق الى فهمهم والا كان ملغزا واما ثانيا فلان الى لو كان واحد
الآلاء لكان ذلك بشارة بنعمة واحدة وهنا بان يذكر للتنفير اولى
من ان يذكر للترغيب لانا نقول اما الاول فجوابه انه لا يلزم من عدم
سبق المعنى من اللفظ الى الفهم ان لا يكون حقيقة فيه الا ترى انه
يفهم من قول القايل ظن ان لن نقدر عليه الا التمكن ومع ذلك فانه
عبارة عن التضييق في قوله تعالى فظن ان لن نقدر عليه واما الثاني
فجوابه ان النعمة الواحدة وان كانت لا تصلح لان يرغب فيها لكن المراد
بالى ههنا جنس النعمة وذلك مما يصح البشارة به وهو مثل قولهم فلان
نعمة الله عليه عظيمة وعلمه كثير يريدون بذلك ان نعم الله عليه كثيرة
وعلومهم كثيرة فكذلك ههنا ولئن سلمنا ان النظر في هذه الاية معدى
بحرف الى ولكن لا نسلم ان ذلك لا يجيء بمعنى الانتظار يحكى عن الخليل
انه قال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته وروى عن ابن عباس رضي الله
عنه انه قال ان العرب يقولون انما انظر الى الله تعالى ثم الى فلان وقال
الكميت وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومعلوم
ان الظماء ينتظرون حيا الغمام فعلمنا ان نظر الشعث الى بلال هو بمعنى
الانتظار لانه شبه نظرهم الى بلال بنظرهم الى حيا الغمام وقال الاخر
واذا نظرت اليك من ملك والبحر دونك جدتني نعما وانما يوصف
الانسان بانه يجود بالنعم اذا توقع ذلك منه لا اذا راى وقال جميل
اني اليك لما وعدت لناظر نظر الفقير الى الغني الموسر والفقير انما
ينتظر نايل الموسر وقال الاخر كل الخلايق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال

ومعلوم ان الحجيج ينتظرون طلوع الهلال والسجال لابد وان ينظر
ايضا لا يقال لا نزاع بان النظر المقرون بالى قد يجي بمعنى الانتظار ولكنا
نقول النظر المقرون بالى المقرون بالوجه لا يكون بمعنى الانتظار لانا
نقول هذا ايضا ممنوع لقول حسان ، وجوه ناظرات يوم بدر ،
الى الرحمن ينتظر الخلاصا ، وقال الاخر ، ويوم بذي قار رايت
وجوههم ، الى الموت من وقع السيوف نواظر ، والمراد به الانتظار
لان الموت لا خلاف في انه لا يرى في العادة وقال البعيث ، وجوه بها
ليل الحجاز على الهوى الى ملك ذات المغارب ناظرة ، فثبت بهذه الاشعار
ان النظر المقرون بالى وبالوجه قد يجي بمعنى الانتظار قوله ثانيا ان
النظر مستند الى الله تعالى والانتظار لا يمكن استناده اليه تعالى قلنا لا نسلم
ان النظر معدى الى شي وانما صيغة الى فهي واحد الالاء وبمعنى عند
على ما مر بيانه ولئن سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز ان نضمر فيه الثواب
حتى يكون النظر معدى اليه وهذا وان كان على خلاف الاصل لكنه
يجب المصير اليه لوجهين الاول ان الله تعالى قابل بين اول الاية وبين اخرها
فجعل كل واحد منهما مقابلا للاخر فلو كان المراد في اول الاية الرؤية
لنفاها في اخرها ولقال وجوه يومئذ باسرة غير ناظرة الى ربها ليتشاكل
القسمان فلما لم يقل ذلك بل قال تظن ان يفعل بها فاقرة فاوجب للكفار
خوف العقاب دون المنع من الرؤية وجب ان يكون الذي اوجبه
للمؤمنين هو انتظار الثواب ليتشاكل القسمان لا يقال حمله على الرؤية
يفيد التقابل ايضا لان الرائي لربه مسرور والعالم بنزول الفاقرة حزين
مغموم فهذا تقابل لانا نقول انكم على هذا التاويل تحتاجون الى اضمار
الخبر في كل واحد من القسمين اما في الجملة الاولى فهو ان الناظر الى
ربه مسرور وفي الثانية ان الظان لنزول الفاقرة مغموم ونحن اذا
حملناه على الانتظار لم نحتج الى الاضمار الا في الجملة الاولى هكذا وجوه
يومئذ ناضرة منتظرة ثواب ربها ووجوه يومئذ باسرة اي كالحة وهي
في مقابلة الناضرة تظن ان يفعل بها فاقرة اي خايفة منتظرة لنزول
العقاب وهي في مقابلة قوله الى ربها ناظرة ولا شك ان حمل الكلام
على ما يقل فيه الاضمار اولى والثاني ان كثيرا من الصحابة والتابعين
رضي الله عنهم فسر والاية بذلك روي عن علي رضي الله عنه ينظرون

اليه في الاخرة كما ينظرون اليه في الدنيا اي ينتظرون ما ياتيهم من
نعم واحسان وعن سعيد بن جبير ان نافعا الازرق سال ابن عباس
رضي الله عنهما فقال اهل الجنة ينتظرون رحمته وكرامته
لا تدركه الابصار وعنه ايضا وعن مجاهد وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة حسنة مستبشرة تنتظر الثواب من ربها وعن جرير
ابن منصور قال قلت لمجاهد ارايت الى قول الله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة فان ناسا يزعمون انها تنظر الى ربها قال
انه لا يراه احد ولكن ناضرة من الفرح والسرور ناظرة تنتظر
ثواب ربها وعن ابن المسيب تنتظر الثواب من ربها ولا يرى الله
احد وعن ابي صالح الى ربها ناظرة قال تنتظر الثواب من
ربها فثبت ان المفسرين فسروا الاية بذلك ولم ينكر عليهم غيرهم
فجرى ذلك مجرى الاجماع قوله ثالثا ان الانتظار يكون مع الغم قلنا
انتظار الثواب المقطوع بوصوله عن قريب لا يقتضي الغم لان المنتظر
انما يكون في الغم اذا اشتدت حاجته الى ذلك المنتظر ولا يكون واثقا
بوصوله اليه فاما من لم يكن كذلك فانه لا يكون مغموما فان من بات
ليلته على ثقة من وصول الخلع اليه عند الملك غدا فانه لا يكون في
الغم بل في السرور وقد قيل ان بعض الاسخياء كان يعد ثم ينجز بعده
ويقول انما افعل ذلك حتى اجمع بين لذة التوقع وبين لذة العطا
ولئن سلمنا انه يلزم الغم ولكن مطلقا ام في الدنيا م وبيانه ان
حصول الغم عند الانتظار من فعل الله تعالى فيجوز ان لا يفعله في الاخرة
لانها دار خوارق العادات ولئن سلمنا انه يلزم الغم مطلقا ولكن
لم لا يجوز ذلك بيانه من وجهين الاول ان رؤية الله تعالى غير دائمة
والا لتبغض الاكل والشرب والوقاع على الناس لان رؤية العظماء
يشوش من هذه الامور واذا كانت الرؤية غير دايمة وهي عندكم
من اعظم اللذات فعند فواتها لابد وان يكون الانسان مشتاقا
اليها منتظرا لحصولها واذا جاز ذلك جاز انتظار الثواب ايضا الثاني
ان للمؤمنين احوالا مختلفة في الموقف فتارة يكونون خايفين لمشاهدتهم
الاهوال وخوفهم المناقشة واذا جاز ذلك جاز ان يكون في غمهم انتظار
لا يقال الاية خرجت مخرج البشارة للمؤمنين ولا يجوز ان يبشر الانسان

بما فيه نعم لانا نقول اما اولا فلا يمكنكم ان تستقبحوا من الله تعالى
شيئا لان عندكم انه لا يقبح منه تعالى شي واما ثانيا فكيف لا يكون
البشارة للمومنين بنضارة وجوههم وانتظارهم لثواب يتيقنون
بهجومه عليهم عن قرب في حال يكون وجوه اعدائهم كالحة ونفوسهم
متيقنة لقرب العقاب امرا مرغوبا فيه ومثاله ان الانسان اذا
قيل له انك تجمع على باب الخليفة مع عدوك فيسمع عدوك من وعيد
الخليفة ما ينتظر عقابه ساعة بعد ساعة وانت تسمع ما تتيقن بحسن
نية الخليفة وتتوقع وصول انعامه اليك فهذا المعنى لا شك في انه
صالح لان يبشر الانسان به فكذلك هاهنا ولئن سلمنا ان النظر
في هذه الاية ليس بمعنى الانتظار فلم لا يجوز ان يكون بمعنى تقليب
الحدقة قوله هذا انما يعقل اذا كان المنظور اليه في الجهة والمنظور
اليه هاهنا هو الله تعالى وهو ليس في الجهة قلنا لم لا يجوز ان يكون
المعنى الى ثواب ربها ناظرة لان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم
فسروا الاية بذلك روي عن علي رضي الله عنه انه قال الى ثواب
ربها ناظرة وعن النخعي انه قال حدثنا من سمع عليا رضي الله عنه
انه قال الى ربها ناظرة اذا جاز المومنون الصراط فتحت لهم ابواب
الجنة فينظرون الى ما اعد لهم الله من الثواب والكرامة وما يعطون
من النعم وعن حفص بن زيد الثقفي قال سمعت مجاهدا وقتادة
يحدثان عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى الى ربها ناظرة
الى ثواب ربها ناظرة وهو قول مجاهد وقتادة وعن سعيد بن
مسلم قال سالت سعيد بن جبير عن قوله تعالى الى ربها ناظرة
قال ما يقول اهل العراق قلت يزعمون انهم يرون الله قال كذبوا
اليس الله تعالى يقول لا تدركه الابصار قلت فما قوله الى ربها
ناظرة قال الى ثواب ربها ناظرة وهذه الروايات حكاها ابو الحسين
في التصفح ثم الذين يحملون الاية على هذا التاويل تارة يقولون حذف
المضاف واقام المضاف اليه مقامه كقوله تعالى واسئل القرية
وهو وان كان على خلاف الاصل لكن يجب المصير اليه لقيام الدلالة
عليه وتارة يقولون ان الى واحد الالاء فلا يحتاج فيه الى الاضمار
ثم لئن سلمنا ان الاية تقتضي كون المنظور اليه هو الله تعالى ولكن

لم قلتم انه تعالى ليس في الجهة ولا شك ان هذا هو الحق ولكن من
قال بالروية لا يمكنه نفي الجهة عن الله تعالى لان الدلالة على نفي
الجهة ليست الا على انه ليس شاغلا لشي من الجهات فكما ان المعقول
من الاختصاص بالجهة شغلها فكذلك المعقول من الروية الامر
الذي لا يحصل الا مع المقابلة فان جاز لكم اثبات روية منزهة
عنها بل ما يلزمونه من تجويز لمس العلوم والقدر وذوقها وشم
الاصوات وسمع الحرارة والبرودة بل ذات الله بهذه الادراكات
وان كان ذلك خارجا عن العقل جاز ايضا ان يكون اثبات الحصول
في الجهة لا على معنى الشغل بل على وجه يكون منزها عن الشغل وح
لا تكون الحجة الدالة على نفي حصول الله تعالى في الجهة بمعنى كونه
شاغلا له دلالة على نفي اختصاصه بالجهة من كل الوجوه وعلى
هذا التقدير لا يمكنكم القطع بانه ليس المراد من النظر في هذه الاية
تقليب الحدقة ثم لئن سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كون النظر هاهنا
للروية ولكن هاهنا ما يمنع من ذلك وهو اربعة عشر وجها الاول
قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون اثبت النظر حال
عدم الابصار والمنفي غير المثبت فالنظر غير الابصار الثاني لو كان
النظر هو الروية لوجب ان يقال رايت اليه كما يقال نظرت اليه
ولما لم يصح ذلك ثبت التباين الثالث يقال نظرت الى الهلال فلم
اره اثبت النظر مع عدم الروية الرابع انا نرى كون الجماعة ناظرة
الى الهلال ولا نرى رويتهم له والمرئي ليس ما ليس بمرئي الخامس
يقولون ما زلت انظر الى زيد حتى رايته وغاية الشي غيره السادس
يقولون نظرت الى زيد فلم ار وجهه ويقول الرجل لغيره انظر اليه
حتى ترى وجهه ولو كان النظر عبارة عن الروية لنزل هذا الكلام
منزلة ما يقال رايت زيدا فلم ار وجهه او ابصر زيدا حتى تبصر وجهه
السابع ان قولنا ما زلت انظر الى فلان حتى رايت وجهه لا يخلو اما
ان يكون المراد من النظر فيه الروية او غيرها والاول باطل لان
الذي جعله وسيلة الى روية وجهه اما ان يكون هو رويته مع
روية وجهه او لا مع روية وجهه والاول باطل لانه يلزم ان
يكون روية الشي وسيلة الى نفسه والثاني باطل والا لزم ان يكون

الشى وسيلة الى روية شى اخر فثبت ان المراد من النظر غير الروية
الثامن ان قولهم نظرت الى زيد يفيد ان نظره انتهى اليه لان حرف
الى لانتها الغاية تجرى مجرى قولهم اشرت اليه واومات اليه و
ذلك يفيد الحركة الى الشى على وجه ينتهى اليه دون غيره فكان
النظر عبارة عن تحريك العين الى مقابلة المرئى التاسع ان الله تعالى
يوصف بانه راء او يرى ولا يقال انه ناظرا وينظر العاشر انهم
يقسمون النظر الى اقسام كثيرة فيقولون نظر فلان الى نظر راض او
نظر غضبان او نظر متحيرة قال الشاعر وهو النابغة الذبيانى
نظرت اليك لحاجة لم تقضها • نظر المريض الى وجوه العود وقال
نظر التيوس الى شفار الجازر • ومعلوم ان روية هولا واحدة لانهم
يرون الشى على ما هو عليه ويستحيل وقوع التفاوت فى نفس الروية
بل المراد من قولهم نظر الى نظر غضبان وصف عينيه بما يكون عليه
عين الغضبان من الانحراف والازورار ولا يعارض ذلك بقولهم
فلان يرانى بعين الرضا وبعين الغضب وبعين الذل لانهم ما قسموها
وانما اضافوها تارة الى عين الراضى وتارة الى عين الغضبان الحادى
عشر انهم يصفون النظر بما لا يمكن ان توصف به الروية فلا بد من
التباين فمنها انه يوصف بكونه شزرا قال الشاعر • ولاحظ بالبغضا
والنظر الشزر • ومعلوم ان الشزر كيفية فى وضع العين ونصبها
وتحريكها ومنها انهم يصفونه بالشدة والصلابة انشد ابن قتيبة
• يتعارضون اذا التقوا فى موطن • نظرا يزيل مواقع الاقدام • وقال ابن
قتيبة يكاد يزيلها من شدته وصلابته لانه لا يقال يكاد هذا النظر
يزيل مواقع الاقدام الا لشدة ذلك والمعنى تلك الشدة الاعتماد على
الحدقة فى تحريكها او تقليبها فعلمنا ان النظر هو التقليب لا الروية
الثانى عشر ما انشد بعضهم • وقفت كانى من وراء زجاجة • الى الدار
من فرط الصبابة انظر • فعيناى طورا تغرقان من البكا • فاعشى
وطورا تحسران فابصر • جعل نفسه ناظرا فى حالتى كونه مبصرا و
غير مبصر الثالث عشر ما انشده ابو على الفارسى • فيامى هل يجزى بكاى
بمثله • مرارا وانفاسى عليك الزوافر • وانى متى اشرف من الجانب
الذى • به انت من بين الجوانب ناظر • فطلب منها الجزا على كونه

ناظرا اليها ولو كان النظر هو رويته لها لكان قد طلب الجزا على
منفعته ولذته وحصول غرضه الرابع عشر انشد بعضهم
اذا نظروا الواشون صدت واعرضت • وان غفلوا قالت الست
على العهد • جعل قوله غفلوا على مقابلة قوله نظروا وانما يغفل
الانسان من امر يلتذ به وبفعله فعلمنا انه اراد انهم اعرضوا عن
اعمال حواسهم فثبت بهذه الوجوه ان النظر ليس اسما للروية بل
اما لتقليب الحدقة الصحيحة الى سمت المرئى التماسا لرويته او لمقابلة
الحدقة الصحيحة للمرئى فان النظر قد يفيد التقابل يقال تناظر الجبلان
اذا تقابلا ويقال دور بنى فلان متناظرة اى متقابلة وعلى التقديرين
فان النظر لا يكون نفس الروية بل مقدمة للروية كالاصغا الذى
هو مقدمة السمع لا يقال لم لا يجوز ان يكون اسم النظر مشتركا بين
الروية وبين تقليب الحدقة او مقابلة الحدقة لانا نقول هذا
غير جايز لوجوه اربعة الاول انه لم يقل احد من الامة بكون هذه
اللفظة مشتركة بين هذين المعنيين لان المثبتين للروية حملوها
على الروية والمنكرين للروية حملوها على التقليب فالقول بكونها
موضوعة للروية والتقليب معا خرق للاجماع الثانى ان الاشتراك
خلاف الاصل فيكون تقليله على وفق الاصل الثالث انهم قالوا
نظر فلان الى نظر غضبان ونظر راض ونظر شزرا ونظر ازورار
واطلقوا هذا التقسيم فلم يفرقوا بين نظر الراضى ونظر الغضبان
وبين البعض الاخر ولو كان اسم النظر واقعا على الروية حقيقة
تارة وعلى التقليب اخرى لكان المنقسم الى هذه الاقسام بعض
ما سمى بالنظر لا كل ما سمى به فلما لم يفصلوا بل اطلقوا علمنا ان لفظة
النظر لا تفيد الروية الرابع لو كان اسم النظر مشتركا بين الروية
وتقليب الحدقة لما صح ان تجعل الروية غاية لمطلق النظر ولما
صح ان تنفى الروية عند اثبات النظر لانه يوهم كون الشى غاية
الى نفسه وعدما لنفسه وكل ذلك محال فثبت بمجموع ما ذكرنا
ان لفظ النظر غير محتملة للروية وانه لا يمكن اجرا لفظة النظر
هاهنا على ظاهرها فيجب تاويلها وذلك اما ان تحمله على الانتظار
او نضمر فيه الثواب وذلك وان كان على خلاف الاصل الا انه

يجب المصير اليه لتعذر اجرا اللفظ على ظاهره ويعين ما ذكرناه
من التاويل لذهاب كثير من الصحابه والتابعين رضى الله عنهم
اليه ثم ولئن سلمنا ان النظر حقيقة فى الرؤية ولكن الرؤية
منزهة او مكيفة ع م وبيانه وهو ان الله تعالى انزل القران على
لسان العرب والعرب لا يضعون الاسم الا على ما يتصورونه
ومن المعلوم ان العرب ما كانوا يتصورون رؤيه منزهة فيستحيل
ان يضعوا لها اسمًا فضلا عن ان يقال انهم وضعوا لفظة النظر
لها ثم ان الرؤيه المكيفة لا يمكن اثباتها فى حق الله تعالى فما امكن
اثباته فى حقه تعالى وهو الرؤيه المنزهة لم يشعر به ظاهر الايه
واذا كان كذلك وجب تاويل هذه الايه ثم ولئن سلمنا ان النظر
موضوع للروية على الاطلاق ولكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو
روية ثواب الله تعالى وهذا الاضمار وان كان على خلاف الاصل
لكنه يجب المصير اليه لان الصحابه والتابعين رضى الله عنهم فسروا
الايه به والجواب قوله لم لا يجوز ان يكون المراد من النظر الانتظار
قلنا للاوجه الثلاثة التى ذكرناها الاول ان النظر ههنا معدى
بحرف الى وذلك لا يكون للانتظار قوله صيغة الى ههنا اسم بمعنى
واحد الالا او بمعنى عند قلنا هذا باطل من وجهين احدهما انه
لا نزاع فى ان هذه الصيغة حقيقة فى التعديه فلو كانت فى احد
المعنيين الذين ذكرتموهما لزم الاشتراك وانه خلاف الاصل
وثانيهما وهو ان الجمهور من ايمة النحو يذكرون فى باب الحروف الجارة
ان منها ما يجى اسمًا ومنها ما لا يجى اسما واوردوا صيغة الى فيما
لا يجى اسمًا وهكذا عمله الزمخشري فى المفصل مع علو شانه فى اللغة
وعلوه فى الاعتزال وذلك يبطل ما ذكرتموه واما الازهري فالذى
جعله واحد الالا هو الى مع التنوين وهو لا ينفعكم بل الذى ينفعكم
ان يجى الى بغير التنوين واحد الالا وذلك مما لم يذكره الازهري
واما البيت الذى تنسبونه الى الاعشى فهو مطعون فيه لان فيه
خطا فى اللغة لانه لا يقال خان النعمة بل يقال كفر النعمة وذلك
غير لايق بالاعشى ثم ان سلمنا ان صيغة الى جات بمعنى واحد الالا
او بمعنى عند ولكن مجيئا مستعملا او غير مستعمل ع م بيانه وهو ان
من قال نظرت الى زيد فان المتبادر منه الى الافهام من صيغة الى
التعديه ولا يتردد الذهن بين هذا المعنى وبين واحد الالا وكلام
الله تعالى يجب حمله على المفهوم الظاهر والا لا نفتحت ابواب تاويلات
الباطنية خذلهم الله فاما قوله تعالى فظن ان لن نقدر عليه فلو ثبت
ان حمله على التضييق ليس مشهورا مستعملا فانما يجب المصير اليه
عند تعذر حمله على ظاهره وكان من حقكم ان تبينوا ذلك ههنا
ثم لئن سلمنا ان صيغة الى تفيد ما ذكرتموه افادة مستعملة ولكن نعتذر
حملها على ذلك فى هذه الايه لان الرؤيه خرجت مخرج البشارة ولا
يجوز البشارة بالنعمة الواحدة قوله المقصود ذكر النعم كما يقال فلان
علمه كثير قلنا استعمال لفظ الواحد لافادة العموم على خلاف الاصل
وفيما ذكرتموه من الصور خالفنا الاصل لقرينة حال القايل ولئن سلمنا
انه لا امتناع فى حمل صيغة الى فى هذه الايه على ما ذكرتموه الا انا نقول
لا شك ان هذا التاويل محدث وانه لم يذكره احد من الصحابه والتابعين
واتباع التابعين رضى الله عنهم بل كلهم كانوا متطابقين على ان الى فى
هذه الايه من حروف التعديه وانما اختلفوا فى المعدى اليه فمثبتوا
الروية زعموا انها تفيد تعديه النظر الى الله تعالى ونفاتها زعموا انها
تفيد تعديه الانتظار او النظر الى ثواب الله تعالى وعلى التقديرين
فالاتفاق منهم حاصل على انها للتعديه واذا ثبت انعقاد اجماع الصحابة
والتابعين رضى الله عنهم على ان هذه الصيغة من حروف التعديه
وجب ان لا يجوز الامتناع من ذلك لان ما اجمعت الامه على صحته
كان صحيحًا واذا ثبت ذلك فنقول حمل صيغة الى على ما ذكرتموه
من المعنيين ان كان ينافى حملها على معنى التعديه كان حملها على
ما ذكرتموه باطلا لان ما يلزم من جهته القدح فى الامر المجمع عليه
بين الامه كان باطلا لا محالة وان كان لا ينافى ذلك لم يكن حملكم
هذه الصيغة على ما ذكرتموه قادحًا فى مقصودنا بعد ان صح كونها
مفيدة للتعديه قوله لم قلتم ان النظر المقرون بحرف الى ليس للانتظار
قلنا لوجوه خمسة الاول انه لا شك فى ان النظر المقرون بحرف الى
حقيقة فى نظر العين فوجب ان لا يكون حقيقة فى الانتظار دفعا
للاشتراك الثانى وهو ان كل لفظتين تفيدان فايدة واحدة فان

كل حرف يصح ان يقترن باحدهما وجب صحة اقترانه بالاخر على
ما سنباتى تقريره فى باب الامامة عند بيان ان الولى ما جاء بمعنى
الاولى لكنه يصح ان يقال نظرت اليه ولا يصح ان يقال انتظرت
اليه ويصح ايضا ان يقال انتظرته ولا يقال نظرته بمعنى الرؤية
فوجب التباين الثالث وهو ان من قال نظرت الى زيد ولم يوجد
شى من القراين الدالة على ان المراد نظر العين او الانتظار فانه
يتبادر الفهم الى نظر العين ولا يبقى مترددا فى ان المراد هو نظر
العين او الانتظار ولو كان النظر حقيقة فى الانتظار لحصل
هذا التردد الرابع وهو ان ابا الحسين لما احتج بصحة تقسيم النظر
الى نظر الرضا ونظر الغضب على ان مسمى النظر تقليب الحدقة
زعم ان ذلك يدل على ان النظر ليس اسما للرؤية والا لكان المنقسم
الى نظر الرضا ونظر الغضب بعض ما يسمى بالنظر لا كل ما يسمى به
واذا ثبت ذلك فنقول هذا الكلام يوجب عليه القطع بان
النظر لا يفيد الانتظار لانهم يقولون ما زلت انظر الى فلان حتى
رايته او حتى رايت وجهه فجعلوا الرؤية غاية لمطلق النظر مع
ان الرؤية ليست غاية للانتظار فلو كان النظر اسما للانتظار لكانت
الرؤية غاية لبعض ما يسمى نظرا لا لكل ما يسمى بذلك ولو كان
كذلك لما اطلقوا القول فى جعل الرؤية غاية للنظر المطلق الخامس
وهو ان ابا الحسين انما حمل النظر فى هذه الاية على الانتظار بعد
ان بين انه لا يمكن اجراؤه على ظاهره وجعل حمله على الانتظار
من باب التاويل ولو كان النظر المعدى بالى حقيقة فى الانتظار
لما احتاج فى صحة حمله عليه الى القدح فى صحة حمله على معناه الاول
ولما سماه تاويلا لان حمل اللفظ المشترك على احد معنييه لا يسمى
تاويلا قوله حكى عن الخليل انه قال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته
وعن ابن عباس رضى الله عنه مثله قلنا هذا النقل معارض
بنقل جملة ايمة التفسير من اهل السنة عن اهل اللغة ان النظر
المقرون بالى ليس الا نظر العين فاما الاشعار فليس فيها ما يدل
على قولكم اما قوله وشعث ينظرون الى بلال فالجواب ان الظما
ينظرون الى الحيا نظرا يقارنه الطمع وكذلك الشعث ينظرون

الى بلال نظرا يقارنه الطمع فالتشبيه وقع فى النظرين من حيث هما
مقارنان للطمع وقوله واذا نظرت اليك من ملك فالجواب ان
الانسان انما يوصف بانه يجود بالنعم اذا نظر اليه نظرا دالا على
كونه طالبا لذلك الجود لا اذا انتظر ذلك منه فان مجرد الانتظار
لا يكون سببا للجود واما قوله انى اليك لما وعدت لناظر فالجواب
ان الفقير وان كان ينتظر نايل الموسر فقد ينظر اليه نظرا دالا على
كونه متوقعا لذلك النايل فليس حمله على الاول اولى من حمله على الثانى
وقوله كل الخلايق ينظرون سجاله فالجواب انه شبه رؤيتهم
سجاله برؤية الحجيج الهلال من حيث ان كل واحد منهما مما يلتذ الانسان
به وقوله وجوه ناظرات يوم بدر فالجواب ان بعض الرواة روى
البيت وجوه ناظرات يوم بكر وزعم ان مراد الشاعر منه يوم اليمامة
سمى يوم بكر لان القتال كان فيه مع بنى حنيفة رهط مسيلمة الكذاب
وبنو حنيفة بطن من بكر ابن وايل فسمى ذلك اليوم بيوم بكر لهذا
وعنى بالرحمن مسيلمة الكذاب فانهم كانوا يسمونه رحمان اليمامة
لا يقال انا نجمع بين الروايتين لانا نقول هذا الشعر روى على انه
شعر واحد من قايل واحد واذا تعارضت الروايتان تساقطتا
قوله ويوم بذى قار رايت وجوههم فالجواب ان المراد من الموت
الشجعان لانهم يسمونهم موتا كما قال الشاعر وهو رشيد بن كثير الطائى
وقل لهم بادروا بالعذر والتمسوا   عذرا يبريكم انى انا الموت
اى انا سبب الموت فان جعلوا ذلك مجازا جعلنا ابياتهم ايضا مجازا
اما قوله وجوه بها ليل الحجاز على النوى فالجواب انه يمكن ان يقال
انها تراه على بعد من الملك لان الناس فى العادة يبعدون عن الملك
وانما سمى ذلك القدر من البعد نوى لاحتمال انه كان خايفا مطرودا
من الدنو اليه ومثل ذلك يصح تسميته بالنوى الثانى ان النظر فى
الاية معدى الى الله والانتظار لا يمكن تعديته قوله لا نسلم ان النظر
الى الله تعالى معدى فان صيغة الى ليست للتعدية فقد سبق الجواب
عنه قوله يضمر فيه الثواب قلنا الاضمار خلاف الاصل قوله انه
تعالى قابل بين اول الاية وبين اخرها فلو كان المراد باول الاية الرؤية
لنفاها فى اخرها ولقال وجوه يومئذ باسرة غير ناظرة قلنا لا نسلم

ان رعاية التقابل واجبة فما الدليل على ذلك ولئن سلمنا ذلك
ولكنه جعل احد قسمي الوجوه ناضرة والقسم الثاني منها باسرة
وهذا القدر كاف في التقابل ولئن ادعيتم انه لا بد في هذا
التقابل من بيان ان كون الوجوه ناضرة لما كانت لاجل الرؤية
وجب ان يكون كون الوجوه باسرة لاجل عدم الرؤية فهذا حكم
لا يشهد له شبهة فضلا عن حجة وكيف يمكن ايجاب ذلك وليس
كل ما اقتضى حصوله كون الوجه ناظرا اقتضى عدمه كون الوجه
باسرا لاحتمال ان يكون الذي اقتضى حصوله مقتضيا كون الوجه
ناضرا من باب التفضل فلا يكون عدم حصوله مقتضيا كون الوجه
باسرا قوله ان المفسرين فسروا هذه الاية بالانتظار قلنا الروايات
التي ذكرتموها معارضة بالروايات التي يشتمل عليها كتب التفسير
والاحاديث مثل تفسير الثعلبي والواحدي ومثل كتاب الرؤية للبيهقي
فلا نطول الكتاب بذكرها الثالث ان الانتظار يكون مع الغم قوله
انتظار الثواب المقطوع بوصوله لا يتضمن الغم قلنا سبب الغم فوات
المطلوب فاذا كان المطلوب فايتا كان الغم حاصلا وما حكوه من
ان بعض الاسخيا بعد ويوجب الانجاز فهو معارض بالمثل السائر الانتظار
الموت الاحمر قوله حصول الغم عند الانتظار من فعل الله تعالى فيجوز
ان لا يفعل قلنا ولكنه انما ذكر هذه الاية للترغيب وذلك يستدعي
كون المذكور من جنس ما يرغب فيه في العادة لتشتد الرغبة عنده
الا ترى انه تعالى لم يرغب عباده الا بالاشيا التي اعتقدوا كونها لذيذة
ولم يرغبهم بالدخول في النيران ومشاهدة الاهوال وان كان يجوز
عقلا ان يلذهم عند دخول النار ومشاهدة الاهوال قوله رؤيته
الله تعالى غير دايمة فيكون الشوق حاصلا اليها عند زوالها فيكون
الغم حاصلا قلنا الذي ندعيه ان المذكور في معرض الترغيب لا بد
وان يكون من جنس ما لا يقارنه الغم في العادة حتى تشتد الرغبة
عنده فاما ما لا يكون مذكورا في معرض الترغيب فانه يجوز ان يخليه
الله تعالى عن الغم وان كان في العادة مما يقارنه الغم قوله المؤمنون
لهم احوال مختلفة في الموقف بعضها هايلة مخوفة قلنا هب ان ذلك
جايز ولكنها لا يصلح ان نذكره في معرض الترغيب قوله لم لا يجوز ان يكون

المراد من النظر تقليب الحدقة قلنا لانه يقتضي كون المنظور اليه
في الجهة والمنظور اليه المذكور في الاية هو الله سبحانه وتعالى
ويستحيل ان يكون في الجهة قوله صيغة الى ههنا الواحد الالاء قلنا
قدم ابطال ذلك والذي يبطله في هذا المقام خاصة ان نظر العين
لا شك فانه لا يتعدى الا بالى فلو كان المراد بالى ههنا واحد الالاء
لقال وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فلما لم يكن كذلك بطل
ما قالوه قوله يضمر فيه الثواب قلنا الاضمار خلاف الاصل وما ذكروه
من الروايات فهي معارضة بما في كتب اصحابنا من الروايات الدالة
على ان المنظور اليه هو الله تعالى قوله اذا جوزتم الرؤية من غير كيفية
فجوزوا حصوله في الجهة من غير كيفية قلنا الفرق ظاهر لانا اذا
راينا في الشاهد شيئا فانا نعقل الفرق بالبديهة بين رؤيتنا لذلك
الشي وبين كوننا مقابلين له ولذلك فان المعتزلة لم يقولوا بان
الرؤية نفس المقابلة بل زعموا انها مشروطة بالمقابلة واذا عقلنا
بالضرورة الفرق بين الرؤية وبين المقابلة لم يكن قولنا بثبوت رؤية
منفكة عن المقابلة قولا متناقضا فاما اذا قلنا للشي انه حاصل
في الجهة فلا يعقل من الحصول في الجهة الا شغل تلك الجهة اما بالذات
كما في الجوهر او بالعرض كما في الاعراض فلو اثبتنا الحصول في الجهة
مع نفي الشغل بالمعنيين لكنا قد نفينا عين ما اثبتناه وذلك متناقض
فظهر الفرق قوله ان دل ما ذكرتموه على ان النظر يفيد الرؤية فههنا
ما يدل على انه لا يفيد الرؤية قلنا لا نسلم اما تمسكهم اولا بقوله تعالى
وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون قلنا لا يمكن اجرا هذه الاية
على ظاهرها لان النظر المقرون بالى عندنا للرؤية وعندكم لتقليب الحدقة
او مقابلتها للمرئي اما الرؤية والتقليب فلا يمكن حمل النظر ههنا على
واحد منهما لان الاية نزلت في الاصنام ومعلوم ان الرؤية والتقليب
غير حاصلين لها واما المقابلة فمن المعلوم بالضرورة ان مطلق المقابلة
لا يسمى بالنظر ولا يصح ان يقال فيمن ادبر عن الشي انه ناظر اليه لكون
ظهره مقابلا له بل المقابلة المسماة بالنظر هي مقابلة الحدقة الصحيحة
وهذا المعنى ايضا غير حاصل للاصنام فثبت ان مسمى النظر على جميع
المذاهب غير حاصل للاصنام واذا كان كذلك وجب تاويل الاية

فيكون المعنى والله اعلم وتراهم كانهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال واما تمسكهم ثانيا بان النظر
لو كان هو الروية لصح ان يقال رايت اليه كما يقال نظرت اليه قلنا
هنا جاير كما في قوله تعالى الم تر الى ربك واما تمسكهم ثالثا
بقولهم نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لا نسلم ان ذلك
مسموع من اهل اللغة بلى قد يقولون نظرت الى جهة الهلال
فلم اره واما تمسكهم رابعا بانا نرى كون الجماعة ناظرة الى الهلال
ولا نرى رويتهم قلنا انا نرى حركات احداقهم الى جانب الهلال
ولا نرى رويتهم ولا نزاع في تغاير هذين الامرين وانما النزاع في
ان المسمى بالنظر ماذا وذلك لا يعرف بما قلتموه واما ساير الوجوه التي
تمسكوا بها بعد فاعلم انه وان امكن ان يتكلم على كل واحد منها
بوجوه منفصلة ولكن الاولى في جوابها ان نقول انا لما بينا ان
الامة لم يحملوا النظر في هذه الاية الا على التقليب او على الانتظار
او على الروية وقد ابطلنا القسمين الاولين وجب ان يكون المراد
من النظر ههنا الروية والاصل في الاطلاق الحقيقة فوجب ان يكون
لفظة النظر حقيقة في الروية واذا كان كذلك كان الذي عولنا
عليه في ان النظر حقيقة في الروية هذا الدليل والوجوه التي عولتم
عليها في ان النظر ليس للروية لا يصلح ان يذكر في معارضة الدليل الذي
ذكرناه لان التعويل فيها على الاطلاقات والاشعار وتلك الاطلاقات
والاشعار غير منقوله الينا بطريق التواتر بل بالاحاد وما كان كذلك
فانه لا يحصل العلم بكونه من اللغة كما ان الاخبار المرويه بالاحاد لا
يحصل العلم بكونها من الشريعه وبالجملة فمعارضة المتواتر بالاحاد
غير جايز ولين سلمنا صلاحيتها لذلك لكنا نعارض وجوههم بوجوه
اخر منها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر
اليك قال لن تراني طلب النظر اليه وليس المطلوب هو النظر الى جهته
من اياته لما مر من ابطال ذلك فثبت ان المطلوب هو النظر اليه تعالى
وظاهر انه ما كان تقليب الحدقة الى سمت مطلوبه والا لكان موسى
عليه السلام مجوزا كونه تعالى في الجهة وانه غير جايز على ما مر ولا
الانتظار فوجب ان يكون النظر الذي طلبه موسى عليه السلام

هو الرويه والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فوجب ان يكون النظر
حقيقة في الروية ومنها قول النابغة الذبياني ۞ وديع امامه
والتوديع تعذير ۞ وما وداعك من خفت به العير ۞ وما رايتك
الا نظرة عرضت ۞ يوم النمارة والمامور مامور ۞ استثنى النظر
من الروية فوجب ان يكون من جنسها لا يقال ان ذلك يجري مجرى
قولهم ما رايتك الا ساعة اي ما رايتك الا مقدار ساعة لانا نقول
الاصل في المستثنى ان يكون من جنس المستثنى منه فمن ادعى انه ليس
كذلك فعليه الدليل واذا ثبت ذلك فنقول انا متى عارضنا الوجوه
التي عولوا عليها بهذه الوجوه بقي لنا ما تمسكنا به اولا سليما من المعارض
ثم لئن سلمنا صحة الوجوه التي عولوا عليها لكنها انما تدل على ان النظر
اسم لتقليب الحدقة وذلك لا ينفي كونه اسما للروية ايضا قوله لم
يقل احد من الامة بكون هذه اللفظة حقيقة في الامرين قلنا لا نسلم
فان القايلين بكون الله تعالى في الجهة يحكمون بدلالة هذه الاية على
الروية وعلى تقليب الحدقة الى جهة الله تعالى قوله الاشتراك على
خلاف الاصل قلنا نعم لكنه يجب المصير اليه عند قيام الدلالة
القاطعة عليه وقد ذكرنا دليلنا على ذلك قوله انهم قسموا النظر
الى نظر الغضبان ونظر الراضي ولو كان اسم النظر واقعا على الروية
حقيقة لكان المنقسم الى هذه الاقسام بعض ما يسمى بالنظر لا كل ما يسمى به فالاجماع
حاصل على ان المنقسم الى هذه الاقسام بعض ما يسمى بالنظر لان الانتظار يسمى بالنظر
حقيقة مع انه لا ينقسم الى هذه الاقسام وايضا فلان تقسيم النظر الى هذه الاقسام يصير قرينة
دالة على ان المراد منه بعض معانيه قوله لو كان النظر مشتركا بين الروية
وبين تقليب الحدقة لما صح ان يجعلوا الروية غاية له لانه يوهم كون
الشي غاية لنفسه قلنا جعل الروية غاية للنظر قرينة على انه ليس
المراد من النظر الروية وهذا كما ان نفي الامتناع يسمى بالصحة والجواز
ايضا يسمى بالصحة حتى كان اسم الصحة مشتركا بينهما وليس لاحد ان يمنع
منه لكونه موهما كون الشي شرطا لنفسه فكذلك ههنا ولئن
سلمنا ان النظر حقيقة في تقليب الحدقة وانه لا يمكن حمل النظر ههنا
على ذلك الا ان حمله على ذلك اولى من حمله على الانتظار والنظر
الى الثواب بيانه ان النظر لما كان حقيقة في تقليب الحدقة الصحيحة

نحو المرئي التماسا لرؤيته كان النظر جاريا مجرى السبب للرؤية و
التعبير بالسبب عن المسبب اقوى وجوه المجازات لان دلالة المجاز
الالتزامية وملازمة المسبب للسبب اقوى من ملازمة ساير الاشيا
بعضها لبعض والكلام اذا تعذر حمله على حقيقته وجب حمله على
اظهر مجازاته فاذن يجب حمل النظر على الرؤية الا ان يذكر الخصم
مجازا آخر يصلح ان يعارض ما ذكرناه والذي يذكره الخصم هو حمل النظر
على الانتظار وتقرير النظر على مسماه واضمار الثواب فيه اما الانتظار
فمعلوم انه لا تعلق بين التقليب وبينه لا بالسببية ولا بالمسببية
ولا بالملازمة واما اضمار الثواب فهو ايضا بعيد لان اسقاط المضاف
واقامة المضاف اليه انما يجوز عند تعيين المضاف في نفسه بدليل
من الدلايل ليحصل الافهام من الكلام مثل قوله واسئل القرية اي
اهلها لان السؤال للجواب ولا جواب ينتظر من الجمادات فعلم ان
المراد به الاهل فاما اذا لم يوجد دليل على تعيين المضاف المحذوف
فانه لا يجوز حذفه الا ترى ان قايلا لو قال رايت زيدا واراد به داره
او فرسه او بستانه كان مخطئا لاستوا هذه الاشيا وما سواها
ايضا في صحة الاضافة ثم ان الذي يصح اضافته الى الله تعالى كثير
مثل الجنة والعرش والملائكة والانبياء وعباده الصالحين والدور
والقصور وغيرها فتعيين البعض من غير دليل يوجب التعيين غير جاير
فثبت ان حمل النظر على الرؤية ههنا اولى من حمله على غيرها قوله النظر
بعيد رؤية منزهة او مكيفة قلنا بعيد اصل الرؤية مع قطع النظر
عن قيودها ولولا هذا الاعتبار لما صح اطلاق الموجود على المعاني التي
لا يتصورها اهل اللغة قوله سلمنا ان النظر يفيد اصل الرؤية فلم لا
يجوز ان يكون المراد ههنا رؤية الثواب فانه روي عن الصحابة رضي
الله عنهم قلنا الاضمار على خلاف الاصل ورواياتكم مع ان اهل الحديث
لا يقبلون شيئا منها معارضة بالروايات المذكورة في كتب اصحابنا
رحمهم الله تعالى على انا قد بينا ان مثل هذا الاضمار غير جايز الاصل الثاني
عشر فيما يستحيل على الله تعالى وفيها مسائل المسالة الاولى في انه تعالى
ليس بجسم وفيه مسالك المسلك الاول انا نقول قد دللنا فيما مضى على
حدوث الاجسام ودللنا على قدم الصانع وذلك كاف في العلم بانه

تعالى لا يمكن ان يكون جسما ولكنا استعملنا في تقرير المسلك الاول
من المسالك الدالة على حدوث الاجسام مقدمة تلك المقدمة
وحدها تكفينا في بيان انه تعالى ليس بجسم فاردنا ان نعيد تلك المقدمة
وان نبني عليها امتناع كون الباري جسما لتكون المؤنة اخف وتلك
المقدمة هي ان الاجسام باسرها يجب اشتراكها في كل ما يجب ويجوز
ويستحيل عليها من الصفات لانه لو اختص بعض الاجسام بامر واجب
كان اختصاصه بذلك الامر اما ان يكون لجسميته او لما يحل فيها او لما
يكون محلا لها او لامر غير حال فيها ولا محل لها وقد مر الاستقصا
في فساد هذه الاقسام استدلالا واعتراضا في مسئلة الحدوث
فلا نطول باعادتها واذا ثبتت هذه المقدمة بينا عليها وجوها
كثيرة في بيان انه تعالى ليس بجسم اولها انه لو كان جسما لاستحال ان
يكون عالما قادرا لان اتصافه بهذه الصفات اما ان يكون واجبا
او جايزا فان كان واجبا لزم ان يكون اتصاف جملة الاجسام بهذه
الصفات واجبا لكن التالي باطل فالمقدم مثله وان كان جايزا
افتقر في اتصافه بها الى مخصص مختار على ما مر وذلك المخصص اما
ان يكون هو او غيره والاول محال لان شرط كون الشي مخصصا كونه
عالما قادرا حيا فلو كان الفاعل لقادريته وعالميته وحييته هو لزم
اتصافه بهذه الصفات قبل اتصافه بها ثم الكلام فيها كالكلام في الاول
فيلزم التسلسل وان كان غيره فذلك الغير يمتنع ان يكون من افعاله والا
لزم الدور وان لم يكن من افعاله كان هو محتاجا في كونه عالما قادرا
حيا الى فاعل يجعله موصوفا بهذه الصفات فلا يكون هو الاله بل ذلك
الغير هو الاله ثم ذلك الغير ان كان جسما عادت المحالات وان لم يكن
جسما فالاله ليس بجسم وثانيها انه تعالى لو كان جسما لما كان قادرا
على خلق الجسم الا باقدار غيره له عليه لان ثبوت قدرته على خلق الاجسام
اما ان يكون واجبا او جايزا ويعود التقسيم المذكور وثالثها انه لو كان
جسما لكان مختصا بشكل معين وحيز معين وذلك الاختصاص يمتنع
ان يكون واجبا لما مر ويمتنع ان يكون جايزا لان ذاته لا تنفك عن
حيز معين وشكل معين وذلك الشكل والحيز اذا لم يكن من لوازم ذاته
كانت محتاجة الى حصولها والمتوقف على الغير ممكن لذاته فيكون الاله

ممكنا لذاته وهو محال لما بينا انه واجب الوجود لذاته ورابعها
ان كونه عالما قادرا اما ان يتوقف على اجتماع تلك الاجزا او لا
يتوقف فان توقف فذلك الاجتماع ان كان واجبا مع انه غير واجب
في ساير الاجسام فقد اختص بعض الاجسام بصفة واجبة هذا
خلف وان لم يكن واجبا كانت القادرية والعالمية المتوقفتان
على ذلك الاجتماع الممكن الزوال ممكنى الزوال فيلزم صحة خروج الله
تعالى عن كونه حيا عالما قادرا فح يحتاج في اتصافه بها الى موثر وان
لم يتوقف ثبوت هذه الصفات على اجتماع تلك الاجزا بقيت تلك
الصفات لتلك الاجزا عند تقدير افتراقها فيكون كل جزء منها موصوفا
بكل صفات الالهية فيكون هناك الهة كثيرة وهو محال وخامسها
انه تعالى لو كان جسما لكان يلزم اما امكانه او حدوثه او وجوب هذه
الاقسام وقدمها وذلك محال واعلم انا لا نحتاج في هذه الوجوه المذكورة
الى بيان حدوث الاجسام الا في الوجه الاخير فمن اكتفى بتلك
الوجوه الاربعة كفاه بيان وجوب تساوى الاجسام كلها في كل
الاحكام وهي مقدمة واحدة من مقدمات دليل حدوث الاجسام
ولا يحتاج بعد ذلك الى بيان حدوث الاجسام ومن اراد الوجه
الاخير فلا بد له من ذكر تمام الدلالة على حدوث الاجسام وبالله
التوفيق المسلك الثاني لو كان البارى تعالى متحيزا لكان منقسما ولو
كان منقسما لكان يتوقف وجوده على وجود ما يفرض جزءا له وجزوه
غيره فلو كان متحيزا لكان يتوقف في وجوده على وجود غيره وما
كان كذلك فهو ممكن لذاته لكنه تعالى يستحيل ان يكون ممكنا لذاته
على ما مر بيانه فيستحيل ان يكون متحيزا فان قيل لا نسلم ان الله تعالى
لو كان متحيزا لكان منقسما وان سلمنا ذلك فلم قلتم انه يتوقف وجوده
على وجود اجزايه وذلك لان ذلك المركب اما ان يكون هو نفس
تلك الاجزا او غيرها فان كان الاول استحال ان يقال ان المركب
محتاج الى تلك الاجزا لاستحالة حاجة الشي الى نفسه وان ادعيتم
ان ذلك المركب غير تلك الاجزا فنطالبكم اولا باقامة الدلالة على
ذلك وثانيا نقيم الدلالة على استحالة القول به وذلك انا لا نعقل
من الدار الا مجموع اجزايها ولو كانت الدار شيئا مغايرا لتلك الاجزا

لصح ان يوجد احدهما منفكا عن الاخر وان يعلم احدهما منفكا عن الاخر لاستحالة
احتياج كل واحد منهما الى الاخر ولما امتنع ذلك علمنا فساد ما قلتموه ولين سلمنا
ان المركب مغاير للاجزا فلم قلتم ان ذلك محال قوله لان المركب محتاج
لكل واحد من اجزايه والمحتاج الى الغير ممكن لذاته قلنا لم لا يجوز
ان يكون ذلك المركب محتاجا الى تلك الاجزا ويكون كل واحد من
تلك الاجزا واجبا ويكون وجود المركب عند وجود تلك الاجزا
واجبا ومتى كان ذلك لم يكن لذلك المركب حاجة الى الاستناد الى
سبب منفصل وح لا يلزم منه المحال الجواب قوله لا نسلم انه لو كان
متحيزا لكان منقسما قلنا للناس في قبول المتحيزات للانقسام قولان
فمنهم من زعم انها ابدا قابلة للانقسام ومنهم من زعم انها ينتهى
الانقسام الى جزء لا يتجزى ولا يكون قابلا للانقسام فعلى هذا المذهب
الاول لا شك في ان كل متحيز منقسم وعلى المذهب الثاني كل متحيز
ايضا منقسم الا الجزء الذى لا يتجزى فاذا ثبت ذلك فنقول اما على
القول الاول فلا شك ان البارى تعالى لو كان متحيزا لكان منقسما
واما على القول الثاني فانه يكون منقسما الا اذا كان مقداره مقدار
الجزء الذى لا يتجزى الذى موضع قدم البقة اعظم منه بالف الف
مرة وكل عاقل يعلم بالضرورة ان ذلك الشي ليس هو الموجد للسموات
والارضين ثم ان اصر على المطالبة مكابر فطريق دفعه ان نتمسك
بالوجوه التى يستدل بها على نفى الجزء الذى لا يتجزى حتى ينقطع المطالبة
ونتكلم بعد ذلك في هذه المسئلة قوله لم قلتم انه لو كان منقسما
لتوقف وجوده على وجود تلك الاجزا قلنا لان المركب مغاير لكل
واحد من اجزايه ثم انه لا يوجد الا عند وجود كل واحد من تلك
الاجزا فيكون وجود المركب موقوفا على وجود غيره قوله المركب
لا حقيقة له سوى الاجزا ويستحيل ان يقال المركب محتاج الى الاجزا
قلنا المركب نفس مجموع الاجزا الا انه ليس كل واحد منها اذ لو كانت
العشرة نفس كل واحد من اجزايها لكان كل واحد من احاد العشرة
عشرة فيكون كل واحد من تلك الاحاد عشرة فتكون العشرة مائة
وذلك باطل واذا ثبت التغاير بين المجموع وبين كل واحد من احاده
استمر الكلام وهذا الاشكال انما وقع بسبب الجهل بالفرق بين كل

الاحاد وبين كل واحد من تلك الاحاد قوله لم لا يجوز ان تكون
الجملة وان كانت ممكنة الا انها تكون واجبة لوجوب اجزايها
قلنا هذا انما يعقل اذا كان كل واحد من اجزا المركب واجب
الوجود لكنا بينا انه يستحيل وجود موجودين واجبي الوجود
لذاتيهما وايضا فاذا نفينا الجزء الذي لا يتجزى لا يبقى هنا الا احتمال
لانه لا يفرض في المتحيز جزء الا وهو قابل للقسمة وكل قابل للقسمة
فهو ممكن فاذا لا يفرض في المتحيز جزء الا وهو ممكن فيستحيل مع هذا التقدير
ان يكون الاجزا واجبة وان يكون الكل واجبا لوجوب تلك الاجزا
وبالله التوفيق المسلك الثالث لو كان الله تعالى متالفا من الاجزا
لكانت العالمية الثابتة لبعض الاجزا مغايرة للعالمية الثابتة
للجزء الاخر لاستحالة حصول الصفة الواحدة بالعدد لذاتين والعلم
بذلك ضروري ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الاجزا عالما
قادرا حيا فيكون كل واحد منها الها وذلك يوجب تعدد الالهة
وهذا المسلك لا يستمر الا على مذهبنا حيث نفينا اشتراط البنية
في هذه الصفات واما المجسمة فقد تمسكوا بامور اولها انه لا خلاف
بين المسلمين في انه تعالى عالم بالاشخاص الجسمانية قبل دخولها
في الوجود ومن علم شيئا فانه يميز ذلك المعلوم عن غيره وما يميز
عن غيره فهو ثابت لان الامتياز في العدم الصرف محال ثم ان تلك
الاشخاص الجسمانية غير موجودة في الخارج قبل ان صارت موجوده
في الخارج فان صورها لا بد وان تكون موجوده في علم العالم فالبارى
تعالى لو كان عالما بها قبل وجودها فلا بد وان تكون صورها
مرتسمة في ذات البارى تعالى وما يرتسم فيه الصورة الجسمانية
لا بد وان يكون جسما لان الصور الجسمانية لها امتداد في الجهات
وذهاب فيها فيكون محلا لهذه الصور فلا بد وان يكون ذاهبا
ايضا في الجهات فيكون جسما فثبت انه يلزم من كون البارى
تعالى عالما بالاشخاص الجسمانية كونه جسما وثانيها وهو انه تعالى
مساو للاجسام في الاستغنا عن المحل وهذا الاستغنا ان كان هو
نفس الجسمية فالبارى تعالى لما شاركها في ذلك فقد شاركها
في تمام الحقيقة والمشارك في الحقيقة للجسم جسم فالبارى تعالى
جسم وان لم يكن هو نفس الجسمية فاما ان يكون جزا من حقيقة
الجسم واما ان لا يكون فان كان الاول كان حقيقة الجسم
مركبة من قيدين فيكون بين ذينك القيدين ملازمة والا لم
يحصل من اجتماعهما حقيقة واحدة وكل امرين بينهما ملازمة
فلا بد وان يكون احدهما معلولا للاخر او لعلة الاخر والا لكان
كل واحد منهما غنيا عن الاخر فحينئذ لا يتوقف وجود واحد منهما
على الاخر واذا ثبت ذلك فنقول اذا كان الاستغنا عن المحل وهو احد
اجزاء ماهية الجسم فان كان هو علة لساير تلك الاجزا لزم من
الاشتراك فيه الاشتراك في ساير القيود لوجوب التساوي
في المعلول عند التساوي في العلة فالبارى تعالى لما شارك الجسم
فيه وجب ان يشاركه في ساير الامور التي بها يتحقق الجسمية فيلزم
حصول المشاركة في تمام الجسمية وان لم تكن علة بل معلولا فالاشتراك
في المعلول يقتضي الاشتراك في العلة لاستحالة تعليل الاحكام
المتساوية بالعلل المختلفة فح يلزم من الاشتراك في هذا الحكم
الاشتراك في تمام الجسمية واما اذا لم يكن جزا من حقيقة الجسم
بل امرا خارجا عنها لزم ايضا من الاشتراك فيه الاشتراك في حقيقة
الجسم لاستحالة تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة فثبت
انه يلزم من الاشتراك في الاستغنا عن المحل كيف كان الاشتراك
في الجسمية لا يقال هذا منقوض بالاعراض فانها مع اختلافها في
ماهياتها متشاركة في الحاجة الى المحل لانا نقول الحاجة الى المحل و
الاستغنا عنه امران متناقضان فيكون احدهما لا محالة امرا ثبوتيا
والاخر عدميا لاستحالة ان يكون كلا طرفي النقيض عدميين
او ثبوتيين وعند ذلك نقول لو كانت الحاجة الى المحل امرا ثبوتيا
لزم ان يكون ذلك الامر الثبوتي معلولا لتلك الحقايق فيلزم من
اشتراكها فيه اشتراكها في حقايقها وذلك محال فعلمنا ان الحاجة
الى المحل ليس وصفا ثبوتيا فلا جرم لم يلزم المحال ويلزم منه ان يكون
الاستغنا عن المحل وصفا ثبوتيا فيلزم من الاشتراك فيه الاشتراك
في الحقيقة فيلزم من مشاركة البارى تعالى للاجسام في هذا الحكم
مشاركته لها في الجسمية وثالثها ان جمهور العقلا اتفقوا على ان

ذات الله تعالى موصوفة بالصفات اما الاشعرية فامرهم فيه ظاهر
واما المعتزلة المشايخية فانهم يصفونه بالاحوال واما ابو الحسين
فانه يصفه بالاحكام وقول من فسر هنا الاتصاف بان ذاته
موثرة في تلك الاحكام باطل لانه تعالى اثر في العالم مع انه غير موصوف
واما الفلاسفة فانهم يصفونه بتعقله مع ان تلك التعقلات
صور مساوية لتلك الماهيات وهي موجودة في ذاته ويصفونه
ايضا بالصفات الاضافية مع ان الاضافات عندهم اعراض وجودية
فثبت ان جمهور العقلا يصفونه بالصفات ثم لا معنى للاتصاف
بالصفة الا حصول الصفة في الجهة تبعا لحصول موصوفها في
تلك الجهة فانا لو لم نعتبر ذلك لم يكن قيام الصفة بالذات اولى من العكس
فيلزم اتصاف كل واحد منهما بالاخر وهو محال واذا كان المعنى من الاتصاف
ذلك لزم ان يكون الله تعالى موجودا في الجهة بالاستقلال فكل
ما كان كذلك فهو جسم ورابعها ان الله تعالى فاعل وكل فاعل فهو
جسم لان كل فاعل فهو قادر وحقيقة القادرية في الشاهد اعتدال
مزاج البدن بدليل انا متى عقلنا كون البدن معتدل المزاج علمنا
كونه قادرا وان لم نعلم شيئا اخر ومتى لم نعقل كونه معتدل المزاج
لم نعلم كونه قادرا وان علمنا ساير الاشيا وذلك يدل على انه لا معنى
للقادرية في الشاهد الا هذا الاعتدال ثم ان الحقايق لا تختلف في الشاهد
والغايب فيجب ان يكون معنى كون الباري قادرا هو هذا الاعتدال
ومتى كان كذلك كان جسما وخامسها ان الفطرة الاولية تابى وجود
موجود غير مختص بالجهة لا بذاته كالمتحيز ولا بسبب ما هو فيه كالعرض
ومن لم يتقرر في طبعه قبح القول بكون الباري تعالى في الجهة بسبب
الالف والعادة والنشو على استقباحه فاذا عرض على عقله وجود
موجود لا يمكن ان يشار اليه لا بالاصالة ولا بالتبعية كان استبعاده
لذلك كقول من جوز وجود جسم في مكانين واذا كان كذلك فلو
جوزنا القدح في هذه القضية مع كونها فطرية جاز القدح ايضا
في ساير القضايا الضرورية ومتى جوزنا القدح فيها لزمت السفسطة
وسادسها التمسك بالايات التي يشعر ظواهرها باثبات الاعضا
والجوارح اما في الوجه فكقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذي الجلال

والاكرام واما في العين فكقوله تعالى تجري باعيننا واما في اليد
فكقوله تعالى عملت ايدينا انعاما واما في الجنب فكقوله تعالى في جنب
الله واما في الساق فكقوله تعالى يوم يكشف عن ساق لا يقال نأول
هذه الايات على غير ظواهرها بالدليل لانا نقول الظواهر اما ان تكون
دالة على ما علم بالعقل صحته او على ما لا يكون كذلك فان كان الاول
لم يحصل من تلك الظواهر فايدة مهمة وان كان الثاني فاذا جوزنا
ان يقوم دليل على وجوب صرفها من ظواهرها لم يمكننا القطع بحملها
على ظواهرها الا اذا قطعنا بانه لم يوجد دلالة مانعة عن حملها على
ظواهرها ولا طريق لنا الى العلم بعدم تلك الدلالة الا انا لم نجد ما
يصرفها عن ظواهرها وقد بينتم في اول الكتاب ان الاستدلال بعدم
وجدان الشي على عدمه طريقة باطلة واذا كان كذلك امتنع علينا
القطع في شي من كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام على حمله
على ظاهره وذلك يخرج الكتاب والسنة عن كونهما حجة في الدين
وذلك مما لم يقل به مسلم فثبت ان من جوز قيام الدلالة على صرف
الكتاب والسنة عن ظواهرها لا يمكنه التمسك بالكتاب والسنة
اصلا وعند هذا تبجحوا وقالوا القول بنفي الجهة والاعضا عن الله
تعالى مذهب اوله سفسطة على ما مضى تقريره في الوجه الخامس واخره
زندقة على ما مضى تقريره في هذا الوجه والجواب عن الشبهة الاولى
ما مضى ان العلم لا يمكن ان يكون عبارة عن انطباع صورة المعلوم
في العالم وعن الشبهة الثانية ما مضى في مسئلة الروية ان الاشتراك
في المعلول لا يدل على الاشتراك في العلة وعن الثالثة ما مر في
مسئلة الصفات من انه ليس اتصاف الشي بالشي عبارة عن حصول
الصفة في الجهة تبعا لحصول محلها فيها وعن الرابعة انا لا نسلم ان
القادرية عبارة عن اعتدال المزاج بل هي عبارة عن التمكن من الفعل
ثم ان ثبت ان ذلك التمكن معلل في الشاهد باعتدال المزاج لا يلزم
ان يكون في الغايب معللا بذلك لجواز تعليل الاحكام المتساوية
بالعلل المختلفة وعن الخامسة انا لا نسلم ان الفطرة يابى وجود موجود
غير حاصل في الحيز لا بالاصالة ولا بالتبعية وكيف لا نقول ذلك و
الفطرة تشهد بان الاشخاص الانسانية مشتركة في معنى الانسانية

والقدر المشترك فيه ان كان له شكل ومقدار وحيز لم يكن مشتركا
فيه بين الاشخاص ذوات الاشكال والاحياز والمقادير المختلفة
فاذن ذلك القدر المشترك فيه مجرد عن هذه الامور فاذا كانت
الفطرة لا غناء لها عن الاعتراف باثبات ما ليس بمحسوس في المحسوس
فكيف يقال انها تابى عن اثبات موجود هذا شانه وعن السادسة
ان ادلة العقل اما ان تكون محتملة للخطا او لا تكون فان كان الاول
لزم من تطرق احتمال الخطا اليها تطرق احتمال الخطا الى الكتاب والسنة
لانه لا يمكن القطع بكون الكتاب والسنة حجة الا بالعقل والقدح
في الاصل يتضمن القدح في الفرع وان كان الثاني فنقول حمل الكلام
على المجاز محتمل وحمل الادلة العقلية على غير مدلولها غير محتمل فاذا
تعارضا كان التصرف في المحتمل اولى من التصرف في غير المحتمل واما
تفصيل القول في تاويل كل واحدة من الايات فالعلما بالغوا فيه
فلا حاجة بنا اليه **المسالة الثانية** في انه تعالى ليس في الجهة وقبل الخوض
في الاستدلال لا بد من البحث عن ان ما لا يكون جسما هل يعقل حصوله
في الجهة ام لا فان لم يعقل ذلك كانت الدلالة على نفي الجسمية كافية
في الدلالة على نفي الجهة وان عقل ذلك لم تكن الدلالة على نفي الجسمية
كافية في الدلالة على نفي الجهة وزعم من اثبت الجهة ونفى الجسمية
انا نعلم بالضرورة اختصاص الالوان بالجهات المخصوصة مثل اللون
القايم باعلى الجدار واللون القايم باسفله ولا يضرنا في ذلك ما يقال
الالوان انما تحصل في الجهات على طريق التبعية لمحلها لانا نقول الحصول
في الجهة اعم من الحصول في الجهة بالاستقلال او بالتبعية وتسليم
الخاص يتضمن تسليم العام فاذا سلمتم اختصاص الالوان بالجهات
على سبيل التبعية فقد سلمتم اختصاص الالوان بالجهات ومتى ثبت
ذلك ثبت انه لا يلزم من نفي كون الشي جسما نفي اختصاصه بالحيز
والجهة واذا ثبت ذلك وجب علينا بعد الفراغ من نفي الجسمية
عن الله تعالى اقامة الدلالة على نفي حصوله في الجهة والحيز فنقول
لو كان الباري تعالى في جهة لكان اما ان يكون في اكثر من حيز واحد
او لا يكون الا في حيز واحد والاول باطل لان الحاصل في احد الحيزين
اما ان يكون عين الحاصل في الحيز الثاني او غيره والاول باطل

والا لكان الشي الواحد حاصلا دفعة واحدة في حيزين ولو عقل
ذلك فليعقل مثله في الجسم حتى يحصل الجسم الواحد دفعة واحدة
في حيزين وانه محال والثاني ايضا باطل اما اولا فلانه يلزم
منه انقسام ذاته وهو محال على ما مر واما ثانيا فلان اختصاص
كل جزء منه بحيزه اما ان يكون واجبا او جايزا والقسمان باطلان
على ما سياتي واما ان قيل بانه في حيز واحد فهو باطل اما اولا
فهو انه يكون اقل القليل وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما ثانيا
فلان حصوله في ذلك الحيز اما ان يكون واجبا او غير واجب
والاول باطل اذ لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في
ساير الاحياز كانت حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة ساير الاحياز
ولو كان كذلك لكانت الاحياز امورا وجودية لان العدم الصرف
يستحيل ان يخالف بعضه بعضا ولو كانت الاحياز امورا وجودية
لكان اما ان يمكن الاشارة الحسية اليها او لا يمكن فان امكن فذلك
الشي اما ان يكون منقسما فيكون الباري تعالى الحال فيه منقسما
ايضا او لا يكون منقسما فيكون ذلك الشي مختصا بجهة دون جهة
فيكون للحيز حيز اخر ولزم التسلسل وان لم يمكن الاشارة الحسية
الى الحيز الذي حصل فيه الباري تعالى وجب استحالة الاشارة
الحسية الى الباري تعالى لانا نعلم بالضرورة ان ما لا يمكن الاشارة
الحسية الى جهته استحالت الاشارة الحسية اليه فلا يكون الباري
تعالى في الجهة وهو المطلوب واما ان لم يكن حصول الباري تعالى
في تلك الجهة واجبا واختصاصه به لا بد وان يكون لفاعل مختار
سوا كان بواسطة معنى او لا بواسطة معنى وكل ما كان فعلا لفاعل
مختار فهو محدث فاختصاص الباري بالحيز محدث فهو اذا في الازل
ما كان حاصلا في الحيز والشي الذي يكون كذلك استحال ان يصير
حاصلا في الحيز فثبت ان الباري تعالى يمتنع ان يكون حاصلا في
الاحياز والجهات ويمكن ان يعتمد في هذه المسالة ايضا على انه
لو كان في الجهة لكان منقسما لان الجانب الذي منه يلينا غير الجانب
الذي لا يلينا وذلك يوجب انقسام ذاته لكنا بينا ان الانقسام
عليه محال فحصوله في الحيز والجهة محال وهذا الكلام انما يتمشى

مع القول بنفي الجزء الذي لا يتجزى واحتج مثبتو الجهة بامور اولها
انا نعلم بالضرورة ان كل موجودين قايمين بنفسيهما فلا بد وان
يكونا متباينين ونعلم بالضرورة ان التباين بين الشيئين لا يخلو عن
احد وجوه ثلاثة التباين بالحقيقة او بالزمان او بالمكان واذا
ثبت ذلك فنقول التباين بين البارى تعالى وبين العالم لا يمكن ان يكون
هو التباين بالحقيقة او بالزمان او بهما فقط لان الجوهر باين
العرض الحال فيه بالحقيقة وبالزمان وكذلك العرضان الحالان
فى محل واحد قد يتباينان بالحقيقة والزمان مع انا نعلم بالضرورة
ان بين البارى تعالى وبين العالم من التباين ما ليس بين الجوهر وبين
ما حل فيه او بين العرضين الحالين فى المحل الواحد واذ لا بد من زيادة
تباين على هذين القسمين ولا ثالث يعقل الا التباين بالمكان فيجب
ان يكون التباين بين البارى تعالى وبين العالم بالمكان وذلك يقتضى
كون البارى تعالى فى الجهة وثانيها انا كما لا نعقل موجودا خاليا عن
القدم والحدوث فكذلك لا نعقل موجودا ليس فى العالم ولا خارج
العالم ولا فوق ولا اسفل ولا يمين ولا شمال ولا قدام ولا خلف
فلين جاز اثبات موجود غير موصوف بهذه الصفات جاز اثبات
موجود غير موصوف بالقدم والحدوث وذلك سفسطة وثالثها
التمسك باتفاق الامم المختلفة الآرا على الاشارة الى فوق عند الدعا
وطلب الاجابة من الله تعالى وذلك يدل على علمهم الضرورى بان الذى
يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير فى تلك الجهة ولذلك
قال النبى صلى الله عليه وسلم للامة من ربك فاشارت الى السما
فقال انها مومنة ورابعها التمسك بظواهر الايات كقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وقوله يخافون ربهم من فوقهم وقوله
اامنتم من فى السماء وقوله اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعرج
الملائكة والروح اليه وقوله وهو القاهر فوق عباده ومما تمسكوا
به على اختصاصه بجهة فوق خاصة بعد ان بينوا كونه فى الجهة
ان الفوق اشرف الجهات فيجب ان يكون البارى تعالى مختصا به
والجواب عما تمسكوا به اولا ان المحل مباين للحال فى الحقيقة وفى
الزمان ولكن احدهما حال فى الآخر والآخر محل له ويشتركان ايضا

فى الحدوث والامكان والحاجة الى المؤثر فاما البارى تعالى فانه
كما خالف العالم فى الحقيقة والزمان وهو ليس حالا فيه ولا محلا
له ولا بينهما مشاركة فى الحدوث والامكان والحاجة فلما كان
كذلك كان الاختلاف بين البارى تعالى وبين العالم اتم من الاختلاف
بين الحال وبين المحل فان ادعيتم ثبوت التباين بينهما من غير هذه
الوجوه حتى تقولوا يجب ان يكون ذلك التباين بالمكان فهو محل
النزاع والجواب عما تمسكوا به ثانيا من ان ذلك غير معقول فهو
ممنوع لان صريح العقل لا يابى تقسيم الموجود الى ما يكون حاصلا
فى الحيز والى ما لا يكون ولكن يابى خلو الشى عن ثبوت الاولية
ولا ثبوتها فقياس احدهما على الآخر بعيد وايضا فالعقل يابى اثبات
موجود فى جهة لا يمكن ان ينسب الى موجود اخر فى جهة اخرى بانه
يساويه او هو اصغر منه او اعظم منه وانتم تمنعون من ان يقال
البارى تعالى مساو للعرش او اعظم منه او اصغر منه فان التزموا
ذلك لزمهم انقسام ذاته والجواب عما تمسكوا به ثالثا من الاشارة
الى فوق فسببه الالف والعادة وجريان الناس على ذلك فانهم ما
شاهدوا عالما قادرا حيا الا جسما فكما ان من لم يشاهد الا انسانا
اسود نجده يتمثل فى نفسه انسانا يخاطبه انما يسبق الى نفسه انه
اسود لا غير ومن لم يسمع من اللغات الا العربية نجده يتمثل فى نفسه
معنى انما يسبق الى نفسه التعبير عن ذلك المعنى بلفظ العرب فكذلك
يسبق الى الوهم ان من يدعو حيا عالما قادرا انه على ما شاهد عليه
الاحيا القادرين ويتبع ذلك انه فى مكان ولان العلو اشرف يكون
الانوار فيه ولان الراس لما كان اشرف الاعضا كان ما يليه اشرف
الجهات فيسبق الى وهم الداعى ان من يعتقد فى عظمته اذا كان فى
جهة وجب ان يكون فى جهة العلو فبسبب هذه الامور وامثالها
وقعت الاشارة الى السما ثم ان الاخلاف اخذوا ذلك من الاسلاف
مع مشاركتهم اياهم فى هذا التخيل فظهر ان سبب ذلك هو الالف
فلا يكون فيه حجة وحديث الامة هو من الاحاد ثم لو صح لكان بسببه
ما ذكرناه من الالف والجواب عما تمسكوا به رابعا ان نعارضهم بقوله
الله تعالى وهو الله فى السموات وفى الارض يعلم سركم وجهركم وبقوله

ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا وبقوله ونحن
اقرب اليه من حبل الوريد وبقوله انني معكما اسمع وارى واما تفصيل
تاويل القول في كل واحدة من الايات فقد صنفوا فيه كتبا فلا حاجة
بنا الى ذكرها **والجواب** عما تمسكوا به خامساً من ان الفوق اشرف
فيجب ان يكون البارى تعالى مختصا به ان من يقول الارض كرية يقول
ان جهات الفلك كلها فوق لانه لو كان بعض الحيوان تحت ارجلنا
وراسه مسامتا لاخمصنا اذا كان قايما لكان الفوق عنده ما سامت
راسه واذا كانت الجهات كلها فوق فكيف قلتم انه يجب حصوله
تعالى في بعضها لانه اشرف مما عداه ولانا لو تصورنا انفسنا اذا قمنا
رؤوسنا الى جهة الارض وكانت الانوار في هذه الجهة وجهة فوق
مظلمة لتصورنا ان الارض هي الشريفة ولانه لا حيز الا ونفرض
فوقه حيزا اخر فاذن لا حيز الا وهو بالقياس الى ما فوقه اسفل
فوجب ان لا يحصل في شي من الجهات **المسالة الثالثة** في انه تعالى
لا يمكن ان يكون حالا في محل وفيه ثلاث مسالك الاول لو حل
في متحيز لكان اما ان يحل في اكثر من جزء واحد ويحل في جزء واحد
والاول محال لان الحال في احد الجزئين غير الحال في الجزء الاخر
لا محالة اذ لو جاز ان يكون الموجود في احد المحلين هو عين الموجود
في المحل الاخر لجاز ان يكون المتحيز الكاين في احد الحيزين هو الكاين
في الحيز الاخر حتى يلزم منه تجويز ان يكون الجزء الواحد في الان
الواحد في حيزين وانه محال واذا كان كذلك فلو حل في اكثر من
جزء واحد لانقسمت ذاته وانه تعالى منزه عنه واما ان حل في الجزء
الواحد كانت ذاته اقل القليل وهو على الله تعالى محال واعلم ان من
اقنعه هذا الوجه في افساد هذا القسم فقد حصل المقصود له والا
وجب افساده بالبناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وذلك بان نبين
ان كل متحيز منقسم وح نقول لو حل في متحيز لانقسم لان كل متحيز
منقسم وكل ما حل في المنقسم فهو منقسم لكن الانقسام عليه محال
فحلوله في المتحيز محال على الاطلاق فعلى هذا التقدير يستغني عن التقسيم
الذي بدانا بالدلالة به **المسلك الثاني** لو حل في جسم فاما ان

انه ابدا كان حالا فيه فيلزم اما قدم المحل او حدوثه او حدوثهما
معاً وهما باطلان او يقال انه حل بعد ان لم يكن حالا فحلوله بعد
ان لم يكن حالا اما ان يكون واجبا او جايزا فان كان واجبا فذلك
الوجوب اما للمحل او للحال او لثالث والاول باطل لان الاجسام
متساوية في الماهية وجميع اللوازم على ما مر فلو اقتضى شي منها
حلول الله تعالى فيه لاقتضى الاخر فيلزم ان يحل الله تعالى في كلها فيلزم
اما انقسام ذاته او حلول الشي الواحد في اكثر من محل واحد وانهما
محالان والثاني باطل لان اقتضاؤه للحلول ان لم يكن بشرط حدوث
المحل كان حالا في المحل قبل حدوثه وهذا محال وان كان بشرط
حدوثه فعند حدوث الجواهر الكثيرة لم يكن بان يحل في واحد منها
اولى من ان يحل في غيره فيعود المحال المذكور والثالث ايضا باطل
لان ذلك الثالث ان كان لازما للحال او المحل عادت المحالات وان
لم يكن لازما لهما فهو اما موجب او مختار والموجب لا بد وان لا
يكون جسما ولا جسمانيا والا فليس اختصاصه بهذا الاقتضاء اولى من
اختصاص ساير الاجسام به بل يكون الجسم الذي هو محل اولى بذلك
ويعود المحال وان لم يكن ذلك الموجب جسما ولا جسمانيا فليس بان
يقتضي حلول الله تعالى في بعض الجواهر اولى بان يقتضي حلوله في
غيره فيلزم ان يحل في كل الجواهر ويعود المحال واما ان يكون مختارا
فذلك المختار لا بد وان يكون له فعل والا لما افترق الحال بين ما
بعد الحلول وبين ما قبله وفعله اما الحلول او ما يقتضي الحلول لكن
حلول الشي في غيره ليس امرا وجوديا حتى يصح ان يجعل اثر فاعل موجب
لان حلول الشي في الشي لو كان صفة موجودة لكانت تلك الصفة
ايضا حالة في الشي الذي صار حالا فيه فيكون حلول الحلول زايدا
عليه فيلزم التسلسل فثبت ان القول بحلول الله تعالى في غيره يفضي الى
اقسام باطلة فيكون القول به باطلا **المسلك الثالث** وهو انه تعالى
ان كان محتاجا الى ذلك المحل كان ممكنا لذاته لان المحتاج الى الغير
ممكن لذاته ولكان ذلك المحل غنيا عنه فكان اما واجبا لذاته او
لشي اخر غيره فيلزم وجود موجودين واجبي الوجود وهو محال وان
لم يكن محتاجا الى ذلك المحل كان غنيا عنه والغني بذاته عن المحل يستحيل

ان يعرض له ما يحوجه الى المحل لان العرضيات لا تزيل الصفات
الذاتية وفى هذا المسلك مباحث وهو اعم من المسلكين السابقين
لانهما ينفيان حلول الله تعالى فى الجسم وهذا المسلك ينفى حلوله فى
المحل سوا كان ذلك المحل جسما او غيره **المسالة الرابعة** فانه تعالى
يستحيل ان يكون محلا للحوادث اتفقت الكرامية على تجويز ذلك و
اما تجدد الاحوال فالمعتزلة اتفقوا على تجويزه مثل المدركية والسامعية
والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد
العالميات فى ذاته واما الفلاسفة فمع انهم فى المشهور ابعد الناس
عن هذا المذهب ولكنهم يقولون بذلك من حيث لا يعرفونه وانهم يجوزون
تجدد الاضافات على ذاته تعالى مع ان الاضافات عندهم اعراض
وجودية وذلك يقتضى كون ذاته تعالى موصوفة بالحوادث واما
ابو البركات البغدادى فقد صرح باتصاف ذاته تعالى بالصفات المتجددة
والمعتمد ان نقول كل ما صح قيامه بالبارى تعالى فاما ان يكون صفة
كمال او لا يكون فان كان صفة كمال استحال ان تكون حادثة والا لكانت
ذاته تعالى قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال والخالى
عن الكمال الذى هو ممكن الاتصاف به ناقص والنقص على الله تعالى
غير جايز باجماع الامة وان لم تكن صفة كمال استحال اتصاف ذات الله
تعالى بها لان الامة مجمعة على ان صفات الله تعالى باسرها صفات الكمال
فاثبات صفة لا من صفات الكمال له خرق الاجماع وانه غير جايز فهذا
ما نعول عليه وهو مركب من السمع والعقل والذى عول عليه اصحابنا
رحمهم الله تعالى انه لو صح اتصافه بالحوادث لوجب اتصافه بها او
باضدادها فى الازل وذلك يوجب اتصافه تعالى بالحوادث فى الازل
وانه محال وهذه الدلالة مبنية على ان القابل للضدين يستحيل خلوه
عنهما وقد عرفت فساده ومن اصحابنا من اورد هذه الدلالة على وجه
لا يحتاج فى تقريرها الى البنا على ذلك الاصل وهو انه لو كان قابلا
للحوادث لكان قابلا لها فى الازل وذلك يوجب اتصافه تعالى بالحوادث
فى الازل وكون الشى قابلا للشى فرع على امكان وجود المقبول فيلزم
صحة حدوث الحوادث فى الازل وهو محال الا ان ذلك معارض
بان الله تعالى قادر فى الازل ولا يلزم من ازلية قادريته صحة ازلية المقدور

فكذلك ههنا ومنهم من قال لو قامت الحوادث به لتغير وهو
محال وهذا ضعيف لانه ان فسر التغير بقيام الحوادث به اتحد
اللازم والملزوم وان فسر بغيره امتنع اثبات الشرطية اما
المعتزلة فرجالهم تمسك بان المفهوم من قيام الصفة بالموصوف
حصولها فى الحيز تبعا لحصول ذلك الموصوف فيه والبارى تعالى
ليس فى الجهة فيمتنع قيام الصفة به وقد عرفت ضعف هذه الطريقة
ومشايخهم استدلوا بان الجوهر انما يصح قيام المعانى الحادثة به
لكونه متحيزا بدليل ان العرض لما لم يكن متحيزا لم يصح قيام هذه
المعانى به والبارى تعالى ليس بمتحيز فلا يجوز قيام هذه المعانى
به وانه باطل لاحتمال ان يقال الجوهر انما يصح قيام الحوادث
به لا لكونه متحيزا بل لامر اخر مشترك بينه وبين البارى وغير مشترك
بينه وبين العرض ثم ان سلمنا ذلك الا انه من المحتمل ان يكون الجوهر
يقبل الحوادث لكونه متحيزا والبارى تعالى يقبلها لوصف اخر لصحة
تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة واستدلوا ايضا بانه لو صح
قيام حادث به لصح قيام كل الحوادث به وهذه دعوى لا يمكن اقامة
البرهان عليها فهذه عيون ما تمسك به الناس فى هذه المسئلة و
واحتجت الكرامية بامور اولها يقيمون الدلالة على كونه تعالى
مريدا متكلما سميعا بصيرا ثم يثبتون استحالة كونه تعالى موصوفا بهذه
الصفات لذاته او لمعان قديمة او لمعان حادثة موجودة فى غيره
او لا فى محل فلا يبقى الا ان يكون متصفا بهذه الاوصاف لمعان حادثة
قائمة بذاته وثانيها وهو الذى يحتجون به على اصحابنا خاصة انه لو
لو امتنع قيام الحوادث بذات الله تعالى لكان ذلك الامتناع اما لوجودها
الحاصل فى الحال او لعدمها السابق والاول باطل والا لامتنع قيام
المعانى القديمة به والثانى ايضا باطل لان الحوادث لو امتنع قيامها
بذات الله تعالى لوجب ان يعلل ذلك الامتناع بامر حاصل مع ذلك
الامتناع لكن ذلك الامتناع انما يحصل عند وجود الحادث والعدم
السابق عليه غير حاصل مع وجوده فيستحيل تعليل هذا الامتناع
به فثبت انه لا يمكن تعليل ذلك الامتناع بواحد من القسمين المذكورين
فيمتنع حصول هذا الامتناع وثالثها ان العاقل لا يمكنه ان يفعل

الفعل مباينا عن ذاته الا بعد ان يفعل فى ذاته شيئا فى الشاهد
فوجب ان يكون فى الغائب كذلك والجواب عن الاول ما اجبنا
به فى باب الصفات من الشبه المذكورة التى يتمسك بها فى القدح
فى قدم هذه الصفات وعن الثانى انه لا يلزم من عدم امتناع
اتصاف ذات الله تعالى بالمعانى القديمة عدم امتناع اتصافها بالمعانى
الحادثة الا اذا اثبتوا ان هذه المعانى الحادثة مماثلة لتلك المعانى
القديمة وذلك مما لا يتمكنون منه ابدا وعن الثالث ان نقول
اذا جاز ان يحدث الشى فى ذاته من غير واسطة حادث اخر فلم
لا يجوز ان يحدث مباينا عن ذاته من غير واسطة حادث اخر
الا ان يتمسكوا باللفظ وهو ان الاحداث والحدوث والخلق و
الايجاد مغاير فى اللغة للمحدث والمخلوق والموجد ومثل ذلك لا
يصلح ان يلتفت اليه فى المباحث العقلية والا لكان الوجود والثبوت
والعدم مغايرا للموجود والثابت والمعدوم المسئلة الخامسة فى
انه سبحانه وتعالى لا يتحد بغيره وبيانه ان اتحاد الشى بغيره محال لانهما
عند الاتحاد اما ان يكونا موجودين او لا يكون واحد منهما موجودا
او يكون احدهما موجودا والاخر معدوما فان كانا موجودين
فهما لم يتحدا بل هما اثنان كما كانا قبل ذلك وان عدما فهما لم يتحدا
بل عدما ووجد بعدهما شى اخر وان كان احدهما موجودا والاخر
معدوما فالاتحاد باطل ايضا لان الموجود لا يتحد بالمعدوم المسئلة
السادسة فى انه سبحانه وتعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة
لا لصفة زايدة والذى ذهب اليه نفاة الاحوال انه مخالف لخلقه
لذاته المخصوصة لا لامر زايد وهو مذهب ابى الحسن الاشعرى
وابى الحسين البصرى بل زعما ان مخالفة كل موجود لغيره لا يكون
الا لذاته وانه ليس بين الحقايق اشتراك الا فى الاسما والاحكام
فاما فى الاجزا المقومة فلا ومنهم من ذهب الى ان ذاته تعالى تساوى
ساير الذوات فى طلل الذاتية ولكنها تخالف غيرها بصفة مخصوصة
اختصت بها دون ساير الذوات وهو مذهب ابى على وابى هاشم
ثم انهم فيما بينهم اختلفوا فذهب ابو على الى انه تعالى يخالف خلقه
لوجوب وجوده وعالميته وقادريته وحييته وهو قول ابى هاشم

اولا وذهب ابو هاشم الى انه يخالف خلقه بصفة خامسة توجب
هذه الصفات الاربع والحق عندنا هو القول الاول والدليل عليه
ان مخالفته لخلقه لو كانت لا لذاته لكانت ذاته مساوية لساير
الذوات فى الذاتية اذ لو كانت مخالفة لها لكونها تلك الذات
لكانت المخالفة حاصلة بنفس الذات لا بامر زايد ولو كانت ذاته
مساوية لساير الذوات فى الذاتية فاختصاص ذاته بالصفة
التى خالف بها غيره لا بد وان يكون لامر لان الذوات لما كانت
متساوية فى الذاتية فما يصح على الواحد منها يصح على الاخر لوجوب
تساوى المتساويات فى تمام الحقيقة فى جميع الاحكام اللازمة
فيكون تلك الصفة ممكنة الحصول لساير الذوات ويكون ساير
الصفات التى بها خالف ساير الذوات لذات الله ممكنة الحصول
لذات الله تعالى بدلا عن تلك الصفة فيكون اختصاص ذاته بتلك
الصفة دون ساير الصفات ودون اختصاص ساير الذوات بتلك
الصفة على نعت الامكان والممكن يستدعى سببا والعلم بذلك ضرورى
ثم ان اختصاص ذات الله بذلك السبب ان لم يكن واجبا لم يكن
اختصاصها بالصفة التى بها خالف خلقه واجبا لوجوب زوال
المعلول عند زوال العلة وان كان واجبا فذلك الوجوب ان كان
لصفة اخرى لزم اما التسلسل واما الدور وان كان لنفس تلك
الذات كانت تلك الذات لنفسها مخالفة لساير الذوات واذا كانت
الذات مخالفة لغيرها لنفسها لم تكن مخالفتها لغيرها لصفة وراء
تلك الذات وذلك هو المطلوب فان قيل ما ذكرتموه من الدلالة
يناقض نفس مذهبكم لانكم لا تقولون انه تعالى يخالف خلقه لكونه
ذاتا مطلقة والا لزم ان لا يكون غيره ذاتا وان تكون الذوات
متخالفة لكونها ذوات بل تقولون ان ذاته مخالفة لخلقه لذاته
المخصوصة فنقول هل لقولكم مخصوصة مفهوم زايد على مفهوم
كونه ذاتا ام لا فان لم يكن له مفهوم زايد من كونه ذاتا لزم ان يكون
العالم بكونه ذاتا عالما بكونه ذاتا مخصوصة حتى ان من علم انه تعالى
ذات فقد علم خصوصية ذاته لكنه ليس الامر كذلك فان العلم باحدهما
مغاير للعلم بالثانى والدلالة على احدهما مغايرة للدلالة على الثانى

ولان الصادق اذا اخبرنا بان الله قد خلق ذاتا فبمجرد هذا الخبر
يجب ان يحصل العلم بخصوصية تلك الذات ومعلوم ان الامر ليس
كذلك فاذن لا بد وان يكون قولكم مخصوصة مفهوم منفصل
عن مفهوم مطلق كونه ذاتا سوا كان ذلك المفهوم وجوديا
او عدميا لكنكم تساعدون على ان مخالفته للخلق ليس لامر عدمي
بل لامر ثبوتي زايد على مطلق كونه ذاتا وهو الذي ذهب اليه
من زعم انه يخالف خلقه لصفة زايدة على ذاته فانتم لا تخالفون
اولئك الا في الاسم من حيث انهم سموا ذلك الزايد حالة جنسا
له وصفه وانتم سميتموه خصوصية ثم ان ماذكرتموه من الحجة يبطل
القول بهذا الزايد فثبت ان ما ذكرتموه من الحجة يناقض مذهبكم
فيكون مستدركا وان سلمنا السلامة من التناقض فلم قلتم ان
اختصاص ذاته بتلك الصفة دون ساير الصفات ودون اختصاص
ساير الذوات بتلك الصفة امر جايز قوله الذوات لما كانت متساوية
في حكم الذاتية وجب تساويها في قبول هذه الصفات قلنا قدمر
غير مرة ان هذه القضية منقوضة بصور مثل ان الباري تعالى
قادر على مثل مقدور العبد وغير قادر على عين مقدوره ولين التزمتم
ذلك التزمنا ذلك في جانب العبد فانه قادر على مثل مقدور الله
تعالى مع انه بالاتفاق غير قادر على مقدوره تعالى ومثل ان الشي حال بقائه
هو بعينه حال حدوثه ثم انه حال الحدوث يجب ان يكون مقدورا
وحال البقا يمتنع ان يكون كذلك وكذا العالم كان ممتنعا في الازل
لعينه ثم عاد ممكنا لعينه ثم ان سلمنا ان اختصاصه بتلك الصفة
امر جايز فلم قلتم ان الجايز يستدعي سببا وتقريره مامر في مسئله
اثبات الصانع ولئن سلمنا ذلك ولكن الجايز متى يستدعي سببا اذا
كان متجددا ام اذا لم يكن م ع بيانه وهو انا لو حكمنا بافتقار الجايز
مطلقا الى الموثر من غير ان نشترط قيد كونه متجددا لزمنا ان نحوج
الشي حال بقايه الى الموثر وذلك محال واذا ثبت ذلك فلا يمكنكم
ان تثبتوا ان اختصاص ذاته بتلك الصفة يستدعي مرجحا مالم تثبتوا
ان ذلك الاختصاص متجدد ومعلوم ان ذلك باطل ثم ان سلمنا
ان افتقار الجايز الى الموثر لا يتوقف على كونه متجددا ولكن متى يتوقف

تلك الحاجة اذا لزم من القول بثبوت تلك الحاجة محال او اذا لم يلزم
ع م بيانه ان الامكان انما يحوج الى الموثر اذا لم يلزم من ذلك الاحتياج
محال وفي مسئلتنا القول بتعليل اختصاص ذات الله تعالى بتلك
الصفة بعلة يلزم منه المحال وهو الذي ذكرتموه من التسلسل فلم
يوجد شرط صحة التعليل وهو عدم لزوم المحال فوجب ان لا يثبت
التعليل لا يقال ان لزوم المحال مانع من التعليل فعدم لزوم المحال
عبارة عن عدم المانع ولا يلزم من عدم المانع وجوب الشي فكان
ينبغي ان يقولوا انه اذا لم يوجد المانع من التعليل انه يصح التعليل
لا انه يجب فلما حكمتم بوجوب التعليل بطل قولكم لانا نقول المحوج
الى التعليل انما هو الجواز وعدم المانع من التعليل شرط اقتضا الجواز
للتعليل فاذا لم يوجد المانع فقد حصلت علة الحاجة الى العلة مقرونة
بشرطها فلا جرم وجب التعليل ثم ان سلمنا انه يلزم التسلسل فلم قلتم
ان ذلك محال وتقريره ما مضى في مسئلة وجوب وجود الله تعالى
ثم ان سلمنا ان ماذكرتموه يدل على ما قلتموه ولكن ههنا ما يوهم
نقيضه وهو انه من عقل الذات ثم اعتقد فيه كونه قديما او حادثا
فانه لا يختلف اعتقاد كونه ذاتا بسبب اختلاف كونه قديما او حادثا
ولو اعتقد في امر انه ذات ثم اعتقد فيه انه صفة فانه يزول
اعتقاد كونه ذاتا فلولا ان الذاتية امر مشترك بين القديم والحادث
والا لما بقي اعتقاد كونه ذاتا مع اعتقاد قدمه او حدوثه كما لا يبقى
اعتقاد كونه ذاتا عند طريان اعتقاد كونه صفة وايضا فلولا ان الذات
يمكن تقسيمها الى القديم والحادث ومورد التقسيم يجب ان يكون
مشتركا بين الاقسام فاذن اصل الذاتية مشتركة بين القديم والحادث
ثم لا شك في ان الله تعالى مخالف لخلقه ومعلوم بالضرورة ان ما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فاذن ما به خالف الله تعالى غيره غير اصل
كونه ذاتا وذلك يقدح في مذهبكم ومع ذلك فانا نقول مخالفة الله
تعالى لخلقه اما ان تكون بقيد عدمي وهو انه لم يحصل لذاته ما حصل
لخلقه واما ان يكون بوصف ثبوتي والاول باطل والا لكان الذات
في كونها موجودة غير متوقفة على صفة من الصفات بل غنية عنها
ولو كان كذلك لصح ايضا في ذوات المحدثات بقاها عند زوال الجميع

الصفات عنها لان المتماثلات متساويه فى جميع الاحكام وبهذا التقدير
يقع الاختلاف بين الله تعالى وبين المحدثات وذلك محال فثبت انه
تعالى مخالف لخلقه لصفة زايدة على اصل كونه ذاتا وهو المطلوب
والجواب قوله دليلكم ينافض مذهبكم قلنا لا نسلم قوله لان الخصوصية
التى تثبتونها هى نفس الصفة التى نثبتها قلنا هذا انما يلزم لو وجب
ان تكون خصوصية الذات زايدة عليها وليس الامر كذلك لوجهين
الاول ان الصفة التى تزعمون ان ذات الله تعالى تخالف خلقه بها
اما ان يكون ممتازة عن غيرها من الاحوال والذوات او لا يكون
فان لم يكن لها امتياز عن غيرها لم يمكنكم ان تقولوا ان الله تعالى يخالف
خلقه بها لا لذاته ولا لشى اخر لان الحكم بوقوع المخالفة بها وامتناع
وقوع المخالفة بغيرها لا يمكن الا بعد امتيازها عن غيرها وان اثبتم
لتلك الحالة خصوصيتها ان كانت لحالة اخرى تسلسل
وان لم يكن لحالة اخرى فتكون تلك الحالة مخصوصة لنفسها من غير
حالة اخرى فاذا عقلتم ذلك فى الحال فاعقلوا مثله فى نفس الذات
لا يقال الاحوال لا توصف بوصف فلا يمكن وصفها بالخصوصية
بل الذات الموصوفة بتلك الحال هى المخصوصة ولما لم يكن للحالة خصوصية
اندفع الاشكال والتسلسل لانا نقول ان خصوصية الذات لما لم تعقل
الا لاجل تلك الصفة فلا بد وان تكون خصوصية تلك الصفة معقولة
اولا لان الذات مع الصفة عبارة عن الذات وعن الصفة وما لم
يعقل التخصيص فى المفردات امتنع تعقله فى المركبات الا ترى انا لو لم
نعقل ان ذاتا اختص بحالة لا يمكننا ان نعرف ان تلك الذات ممتازة
عن ذات اخرى واذا ثبت ذلك فنقول اذا لم يكن الامتياز ثابتا بين
الذوات فلا بد من ثبوته بين الصفات والا لاستحال ان نعقل الذات
الموصوفة متميزة الثانى ان مخالفة الشى غيره لا لذاته بل لصفة اخرى
كلام مجازى لا حقيقة له لانا اذا فرضنا امرين لا اختلاف بينهما
بوجه من الوجوه ثم اختص كل واحد منهما بوصف مخالف لما اختص
به الاخر فالامران الاولان ما صارا مختلفين لانهما عند الاتصاف
بالوصفين المختلفين باقيين على حقيقتهما اذ لو لم يبق حقيقتاهما
لم يكن الوصفان ثابتين لذينك الامرين بل مزيلين لهما مبطلين

لماهيتهما واذا كان كذلك ثبت ان الاختلاف ليس الا بين الوصفين
الثابتين لذينك الامرين فثبت ان مخالفة الشى لغيره لا لذاته بل
لصفة ثابتة له غير معقول ثم التحقيق فى الجواب ان الكثرة فى ماهية
الشى وحقيقته انما يلزم اذا كان مشاركا لغيره فى شى من الذاتيات
وممتازا عنها فى ذاتى اخر فح نعلم ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز
وذاته مركبة من الاعتبارين فح يلزم الاعتراف بالكثرة فى تلك
الحقيقة ثم ان الاشيا المختلفة اما ان يكون لها ابدا ما يشترك فيها
من الذاتيات فيلزم ان يكون لشى اجزا ومقومات غير متناهية لا مرة
واحدة بل مرارا غير متناهية او ينتهى الى اشيا اختلافها بتمام حقايقها
فلا يكون بينها اشتراك فى شى من الذاتيات اصلا فيكون كل واحد
ممتازا عن الاخر بتمام ماهيته المخصوصة قوله لم قلتم ان الذوات
لما كانت متساوية فكل ما صح على بعضها صح على كلها قلنا لان الذوات
المتساوية فى حقايقها اذا عرضت لواحدة منها صفة فلا شك ان
الصفة غير ممتنعة العروض لها فعدم امتناع وقوع تلك الصفة لتلك
الحقيقة اما ان يكون من لوازمها او لا يكون فان لم يكن من لوازمها
امكن ان يزول عنها فيكون ذلك الامكان ممكن الثبوت له فننقل الكلام
الى امكان الامكان حتى ينتهى الى امكان لازم الماهية فاذا كان ذلك
الامكان لازما لتلك الماهية كانت ساير الامكانات ممكنة له ولو
كان ذلك الواقع ممكنا له ايضا فقد بان ان ما يمكن لفرد من افراد
ماهية وجب ان يكون ممكن الحصول للفرد الاخر من تلك الماهية
اللهم الا ان نقول ان هذا انما يلزم ان لو جعلنا ذلك الامكان معلول
تلك الماهية فاما لو حكمنا بوجوبه له من غير سبب فلا يلزم ذلك
لكنا نقول ان ذلك الامكان حكم غير مستقل بنفسه بل هو تابع لتلك
الماهية فيكون ذلك الامكان امرا ممكنا فى نفسه ويستدعى سببا
وهو تلك الماهية على ما بيناه واما النقوض فقد مر العذر عنها قوله
لم قلتم ان الامكان محوج الى السبب قلنا قد مر تقرير ذلك فى باب
اثبات الصانع قوله الممكن محتاج الى المؤثر اذا كان متجددا واذا لم يكن
متجددا لم يلزم قلنا قد مر الجواب عنه هناك ومما نزيده ههنا ان
مشايخ المعتزلة عندما علموا ان حصول الجسم فى الحيز ممكن بنوا عليه

ان ذلك الحصول يستدعي مؤثرا ثم تمموا التقسيم وبنوا عليه اثبات
المعاني ولولا ان الجايز يستدعي المقتضي سوا حصل التجدد او لم
يحصل ماكان يمكنهم ذلك بل كان ينبغي ان لا يستمر دليلهم في اثبات
المعاني الا في الجواهر التي عرفوا ان كاينيتها قد تجددت فان قالوا
انهم يقدرون على بيان ان كل جسم فانه يصح خروجه عن حيزه
وهذا القدر يكفي في العلم باحتياجه الى المؤثر فنقول صحة خروجه
عن الحيز يدل على كون الكاينية ممكنة في نفسها لا على كونها متجددة
فان كان كونه ممكنا كافيا في الاحتياج الى السبب فقد تم المقصود
وان كان لا بد مع ذلك من التجدد لم يستمر دليلهم في اثبات الالوان
وحدوث العالم الا في الاجسام التي شاهدوا خروجها عن احيازها
ومعلوم ان ذلك باطل **قوله** الامكان يحوج الى المقتضي بشرط عدم
الادا الى المحال قلنا اما اولا فيمكننا ان ندعي ان العلم بحاجة الممكن
الى المقتضي علم ضروري على الاطلاق وانه ليس في العقل ما يفرق
في هذا الباب بين حال وحال واما ثانيا فلان احواج الامكان
الى السبب اما ان يتوقف على انه لا يلزم منه محذورا ولا يتوقف
على ذلك ومحال ان يتوقف لوجوه اربعة اما اولا فلان الذي يمكننا
ان نعلمه هو انه لا يلزم منه محذور في الصورة الفلانية ونعد صورا
كثيرة ومع هذا فيبقى احتمال لزوم المحال عنه في صور سوى الصور التي
عددناها ونحن لا نعرفها فلو اعتبرنا هذا الشرط في احتياج الممكن
الى السبب لزمنا ان لا نقطع باحتياج شي من الممكنات الى السبب لان
هذا الشرط مما لا يمكن الوفا بحقيقته بحيث يحصل اليقين به اللهم
الا ان يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه ولكنا بينا في اول الكتاب
ضعف هذه الطريقة واما ثانيا وهو انا اذا حكمنا بعدم التعليل لوجود
المانع فيجب علينا ان نعرف انه هل يلزم من تعليل هذا الامتناع بهذا
المانع محال ام لا حتى انه ان كان لا يلزم منه محال عللنا هذا الامتناع
بذلك المانع ثم يجب علينا ان ننظر في ذلك المانع الثالث انه هل
هو لمانع اخر ويلزم التسلسل واما ثالثا فاذا قدرنا ان مانعا منع من
احواج الامكان الى المقتضي فكل شي منع شيئا اخر فذلك الاخر يكون
مانعا له ايضا لان الممانعة حكم ثابت من الجانبين فكان ذلك المانع

يمنع من كون الجواز محوجا الى المقتضي فكون الجواز محوجا الى المقتضي
يمنع من كون ذلك المانع مانعا من هذا الاحواج فليس امتناع احدهما
بالاخر اولى من العكس فاما ان يوثر كل واحد منهما في الاخر فيكون
الاصل مانعا للمانع عن المانعية ويكون المانع مانعا للاصل عن الاقتضا فلا
فيكون الجواز غير محوج الى السبب مع تحقق عدم المانع والخصم لا يرضى
به واما ان لا يمنع احدهما الاخر فيبقى اصل الامكان محوجا الى السبب
ويبقى ذات المانع مانعا فيجتمع النفي والاثبات واما رابعا فلانا
اذا راينا حكما جايزا حكمنا بان له سببا ثم نشرع بعده في تعيين
السبب بالسبر والتقسيم ولو كان الامر كما قالوا لكان من الواجب
ان نعكس الترتيب فنقسم ام لا ونرى هل في الاصول ما يقدح فيه
ام لا فان لم يكن نحكم باستناده الى سبب ولما لم يكن كذلك
بطل ما قالوه **قوله** لم قلتم ان التسلسل محال قلنا قد مر الجواب
عنه في مسئلة ان الصانع واجب الوجود **قوله** الذوات مشتركة في
الذاتية ومتخالفة في خصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف فيلزم ان يكون خصوصية الذات زايدة على اصل كونه
ذاتا قلنا والاحوال والصفات ايضا مشتركة في عموم كونها احوالا
وصفات ومتخالفة في خصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
والاختلاف فيلزم ان يكون تميز الحالة عن غيرها بحالة اخرى و
يلزم التسلسل لا يقال القدر المشترك بين الاحوال يحتمل ان يكون من
القيود السلبية او من القيود الاعتبارية او من اللوازم الخارجية
ويكون حقيقة كل واحد منها بتمامها مخالفة لتمام حقيقة الاخرى
لانا نقول اذا جوزتم ذلك في الاحوال فجوزوا مثله في الذوات
وح يندفع ما قلتموه والله اعلم **المسالة السابعة** في ان حقيقته سبحانه
وتعالى هل هي معلومة للبشر ام لا اتفقت الفلاسفة على ان حقيقة
الله تعالى غير معلومة للبشر ولا يصح ان تكون معقولة وكلام الصوفية
في اكثر الامر يشعر بذلك وهو اختيار حجة الاسلام الغزالي واستاذه
امام الحرمين وصرح القاضي ابو بكر بان خاصيته غير معلومة لنا
وتردد في ان المومنين بعد ان يروه هل يعلمون تلك الخاصية ام لا
وكان ضرار بن عمرو يزعم ان الله تعالى ماهية لا نعرفها الان وزعم

ان في مقدوره ان يخلق للخلق حاسة سادسة يدركون بتلك
الحاسة خاصية ذاته وانا اظن انه ذهب في ذلك الى قريب مما
ذهبت اليه الفلاسفة حيث قالوا ان للنفس بعد مفارقة البدن
ضربا من الادراك القوي هو غاية ما يمكن ان يحصل للبشر من ادراك
الله تعالى ومعرفته فسمى ضرار ذلك حاسة سادسة واما اكثر الطائفتين
من المتكلمين من اصحابنا ومن المعتزلة فذهبوا الى ان حقيقة الله تعالى
معلومة لنا وان علمنا بحقيقته سبحانه كعلمه بحقيقة نفسه ونحن
نذكر الان ما احتج به كل فريق واحتج من زعم انا نعرف حقيقة الاله
تعالى بامور الاول انا مكلفون بان نعرف الله تعالى واحدا والعلم بوحدته
متوقف على معرفة حقيقته ومعرفة حقيقة الواحد لان من لا يعرف
العالم والحادث لا يمكنه العلم بان العالم حادث فلو لم يكن لنا طريق
الى معرفة حقيقته تعالى لكان تكليفنا بمعرفة كونه واحدا تكليفا بالمحال
وقد اجمعت الامة على ان التكليف بمعرفة وحدانيته ليس تكليفا
بالمحال الثاني وهو انا لو قدرنا موجودا ليس له من الصفات الا كونه
ازليا ابديا عالما حيا قادرا مريدا متكلما سميعا بصيرا منزها عن التحيز
والجهة والحالية والمحلية فانه يكون الها بمجرد هذه الصفات فلو كانت
له صفة اخرى وراء هذه الصفات لكانت تلك الصفة غير معتبرة
في الالهية وقد اجمعت الامة على ان صفاته باسرها معتبرة في الالهية
فوجب ان لا يكون له صفة وراء هذه الصفات لا من الصفات الذاتية
ولا من الصفات المعنوية الثالث وهو انه لا دليل على صفة من الصفات
الذاتية والمعنوية وراء هذه الصفات وما لا دليل عليه وجب نفيه
واحتج من زعم انا لا نعرف حقيقته تعالى بامور منها مبنية على قواعد
الفلاسفة ومنها مبنية على قواعد الصوفية ومنها مبنية على قواعد
المتكلمين اما المبنية على قواعد الفلاسفة فمنها ان التعقل عبارة
عن ارتسام صورة مساوية لماهية المعقول في العاقل فلو عقلنا الله
تعالى لارتسمت صورة مساوية لحقيقته فينا فتكون ماهيته مقولة
على كثيرين مختلفين بالعدد وانه محال وهذا ضعيف لفساد كون العلم
عبارة عن الانطباع الذي ذكروه ثم ان سلمنا ذلك ولكن الذي ثبت
بالدليل امتناعه كون حقيقة الله تعالى مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد

موجودين في الخارج اما على الصورة الذهنية الماخوذة منه فذلك
مما لم يثبت امتناعه ومنها انا لو عقلنا حقيقته كما هي وحقيقته كما
هي مبدا لصدور ما صدر عنه لوجب ان نعقل من حقيقته كونه مبدا لما
صدر عنه اذ لو لم نعقل ذلك لما كنا قد عقلنا حقيقته لان اقتضا ذاته
لما صدر عنه ليس الا لنفس ذاته المخصوصة ولو عقلنا كونه مبدا لما
صدر عنه لعقلنا ما صدر عنه واذا عقلنا ذلك وجب ان نعقل ما
صدر عما صدر عنه وهلم جرا الى اخر المراتب فيلزم من تعقلنا لذاته
تعقلنا لجميع الموجودات جزئياتها وكلياتها على ترتيباتها العقلية
والزمانية فلما لم يكن كذلك علمنا انا لم نعقل ذاته وهذا ضعيف
ايضا لانه بنا على انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار وانه
باطل وايضا فهو مبني على ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وقد
مضى بطلان ذلك في باب عالميته تعالى عند الاعتراض على قول الفلاسفة
انه لما كان عالما بذاته وجب ان يكون عالما بجميع المعلومات ومنها
ان الذي نعقله من الباري تعالى لا يمنع مجرد تصوره عن وقوع الشركة
فيه لان المتصور من موجود واجب الوجود انه ليس بمتحيز ولا في جهة
ولا حال في المتحيز ويكون عالما قادرا على كل المقدورات والمعلومات
الى غيرها من صفاته لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه ولذلك
يحتاج بعد معرفة هذه الامور الى اقامة الدلالة على وحدانيته تعالى
واما المتصور من الذات المعينة فانه يكون مانعا من وقوع الشركة
فيه لانا متى تصورنا ذاتا معينة استحال ان يكون ذلك المتصور
نفس غيره واذا كان كل ما تصورنا منه غير مانع من وقوع الشركة
فيه فكان تصورنا له بعينه لو كان حاصلا لكان مانعا من الشركة
فوجب ان لا نكون متصورين له بعينه ولا عالمين به بعينه فعلمنا انه
لا نعرف ذاته المخصوصة من حيث هي هي ويمكن ان يقال على هذا
انا نعرف تمام حقيقته وان لم نعرفه بعينه من حيث هو هو والتعين
ليس امرا ثبوتيا والا لكان له تعين اخر ولزم التسلسل بل هو عبارة
عن انه ليس غيره واعلم ان القول بان حقيقة الله تعالى غير معلومة
للبشر لا يستمر على مذهب الفلاسفة لان عندهم حقيقة الباري هو
الوجود المجرد عن جميع القيود والوجود اولى بالتصور والتجرد عن

القيود معلوم وليس له ورآ الوجود المجرد امر آخر حتى يقال
ان ذلك الامر غير معلوم للبشر واذا كان كذلك كان القول بان حقيقة
الله تعالى غير معلومة للبشر مناقضا لهذا المذهب واما المبنية على اصول
المتكلمين فمنها ان المعلوم لنا منه تعالى ليس الا الصفات السلبية او
الاضافية وشى منها ليس نفس حقيقته اما ان المعلوم لنا منه ليس الا الصفات
السلبية او الاضافية لان الذى عرفنا منه انه تعالى ليس بمتحيز ولا فى
جهة ولا فى محل لشى ولا حال فى شى ولا موصوف بصفة الاجسام
من الشهوة والنفرة والالم واللذة وكل ذلك سلوب والذى عرفنا
منه من انه تعالى يمكنه ان يوجد الاشيا وان لا يوجدها وهو المعنى
بالقادرية وانه يمكنه ايجادها على نعت الاحكام والاتقان وهو المعنى
بالعالمية فكلها مجرد اضافات او صفات ذوات اضافات واذا
تصفحنا ما علمنا منه تعالى ليس الا هذه الامور ونحن نعلم بالضرورة ان هذه
السلوب والاضافات لابد لها من ذات مستقلة بنفسها متقومة
بحقيقتها وتكون موصوفة بتلك السلوب والاضافات واذا كنا لا نعرف
خصوصية الذات الموصوفة بهذه السلوب والاضافات ثبت انا لا نعرف
حقيقته لا يقال انا لما عرفنا تلك الصفات عرفنا تلك الذات انها التى
يجب اتصافها بهذه الصفات فقد عرفناها كما هى لانا نقول ان وجوب
اتصاف تلك الذات بهذه السلوب والاضافات ان فسرناه بان هذه
الامور يمتنع زوالها عنه كان ذلك امرا سلبيا وان فسرناه باستحقاقه
لثبوت هذه الامور له كان ذلك امرا اضافيا فثبت ان حقيقته المخصوصة
غير معقولة لنا فان قالوا ان ذاته عبارة عن الذات المتقيدة بوجوب
الاتصاف بهذه السلوب والاضافات ومطلق الذات معلوم وهذا
القيد ايضا معلوم فتكون ذاته المخصوصة معلومة لا محالة قلنا انما
يستقيم هذا اذا قلنا ان ذاته مساوية لساير الذوات فى الذاتية
ثم انه خالفها بمجرد هذا القيد وهو وجوب هذه الصفات السلبية
والاضافية له ونحن قد بينا ابطال ذلك وبينا ان ذاته بحقيقته
المخصوصة مخالفة لساير الذوات وانه ليس بين ماهيته وبين ساير
الماهيات اشتراك اصلا وان هذا القيد اعنى وجوب اتصافه بهذه
السلوب والاضافات لا يمكن ان يكون هو تمام ذاته لان وجوب

اتصاف الشى بالشى متاخر عن تحقق ذات الموصوف واذا ثبت انه
ليست حقيقته المخصوصة هو كونه ذاتا او وجوب الاتصاف
بهذه الصفات او مجموعهما ثبت ان حقيقته المخصوصة امر ورآ
هذه الامور وتكون هذه الامور لاحقة لذلك الامر لازمة له وذلك
الامر غير معلوم من حيث هو هو فيلزم منه كوننا غير عالمين بحقيقته
ويمكن ان يعترض على هذه الحجة بان حكمكم بعدم المعلومية للبشر
ليس الا على خصوصية تلك الحقيقة والحكم على الشى بالنفى والاثبات
متاخر عن تصور المحكوم عليه فاذن الحكم على تلك الحقيقة بانها غير
معلومة يتوقف على كونها معلومة وذلك متناقض وهذا الكلام يصلح
للاستدلال به ابتدا او لمعارضة الوجوه التى تمسكون بها ومنها
انا اذا جربنا انفسنا وجدناها غير عالمة بحقيقة شى من الاشيا الا
اذا ادركناها بالحس نحو الاحساس بمدركات الحواس الخمسة او ندركها
من النفس مثل علمنا بحقيقة الالم واللذة والجوع والعطش فاما سائر
الاشيا فانه لا سبيل لنا الى معرفتها الا على الوجه الاجمالى مثل انا
لم نحس بحقايق الادوية المركبة ولم ندرك تلك الحقايق من انفسنا
كادراكنا بجوعنا وعطشنا فلا جرم انه لا سبيل لنا الى معرفتها الا
بالقياس الى تلك الامور المعلومة بالمشاهدة او بالوجدان من النفس
مثل ان نقول السقمونيا هل هى المسهل للصفرا والنار هل هى الجرم المسخن
فان الاسهال اما مشاهد او مدرك من النفس فلا جرم امكن تعريف
حقيقة السقمونيا وهو بالحقيقة لا يفيد معرفة حقيقة السقمونيا فانا
لا نعرف منها الا انها امر لا ندرى ما هو فى نفسه لكنه يلزمه اللازم
الفلانى الذى علمناه بالاحساس او بالوجدان وكذلك لا نعرف من
النار الا انه الجرم النائر الذى يلزمه اللازم الذى علمناه بالاحساس
فاما حقيقته فغير معلومة ومن استقرا علمه بالاشيا قطع بانه لا يعلم
حقيقة شى اصلا الا اذا احس به او وجده من نفسه واما الذى لا يكون
كذلك فانه لا يعلم حقيقته واذا ثبت ذلك فنقول انا فى هذه الدار
ما راينا الله سبحانه وتعالى ويستحيل ان نجد من انفسنا حقيقته فوجب
القطع بانا لا نعلمه ويمكن ان يقال هذه الحجة استقرائية فلا تفيد
اليقين واما الذى تمسك به الصوفية فهو ان العقول متناهية

والبارى تعالى غير متناه والمتناهى لا يحيط بغير المتناهى وهذه الحجة
بالطامات اشبه فهذا ملخص ما عندى فى هذه المسئلة المسالة
الثامنة فى انه تعالى يستحيل عليه الالم واللذة ذكر بعضهم ان الالم
ادراك المنافى واللذة ادراك الملايم وعندى ان الاشتغال بتعريفهما
عبث لان الغرض من التعريف ايضاح المجهول بالمعلوم واظهر العلوم
واجلاها العلم بالمحسوسات وبالامور التى يجدها الانسان من نفسه
التى من اظهرها الالم واللذة فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كل
واحد منهما وبين الاخر وبينهما وبين ما عداهما واما الملايم والمنافى
فهما امران خفيان غير متصورين الا بعد الشرح والبيان وبعد حصول
تصورهما فانه لا يمكننا الجزم بان الحالة التى نجدها من انفسنا عند
تناول الاطعمة اللذيذة وسماع الاصوات الطيبة اهى نفس ادراكنا
لهذه الاشيا او حالة مغايرة لها اللهم الا بدلالة دقيقة واذا كان
كذلك ثبت ان التعريف المذكور باطل واذا عرفت هذه المقدمة فنقول
ان بعضهم تمسك فى نفى الالم واللذة عن الله تعالى بان قال اللذة ادراك
ما يلايم المزاج والمزاج كيفية حاصلة عند اختلاط الاجسام الموصوفة
بالكيفيات المتضادة والله تعالى ليس بجسم فيستحيل ان يكون له مزاج ويستحيل ان
يكون له ما يوافق مزاجه فيستحيل ان يوجد له ادراك ما يوافق مزاجه فيستحيل
عليه اللذة وكذلك الالم ادراك المنافى للمزاج وذلك محال على الله تعالى
بعين الطريق المذكور فى اللذة واعلم ان هذه الطريقة ضعيفة لانا بينا
انه لا يجوز تحديد الالم واللذة بل نقول انا عند ابصار الصور المليحة
وسماع الاصوات المناسبة وذوق الاطعمة الشهية نجد حالة مخصوصة
من انفسنا وجدانا ضروريا ونميز بين تلك الحالة وساير الاحوال
المذكورة من النفس مثل الارادة والكراهة والاعتقاد وغيرها الا انا
لا نعرف بالضرورة ان هذه الحالة نفس هذا الادراك او مغايرة له
والذى يمكن ان يقال فى انها هى نفس هذا الادراك ان يقال لو كانا
متغايرين لصح حصول احدهما عند عدم الاخر حتى يوجد الادراك
عند عدم تلك الحالة فيبصر الانسان المبصرات الحسية ويسمع الالحان
المناسبة ويذوق الاطعمة الطيبة ولا يلتذ بها ويحصل تلك الحالة
بدون ادراك الملايم حتى يلتذ الانسان بما لا يلايم مزاجه اصلا ولما بطل

القسمان بطل كون اللذة مغايرة لهذا الادراك وهذا الاستدلال
ضعيف لان لقايل ان يقول اما قولكم ان كل شيئين متغايرين
فانه يصح وجود احدهما منفكا عن الاخر فالقدح فيه قد مر غير
مرة ثم ان سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز ان تحصل اللذة عند عدم ادراك
الملايم الموافق للمزاج ولا طريق الى تصحيح ذلك الا بالاستقرا المستفاد
من التجارب الظنية وانه لا يفيد اليقين ثم ان سلمنا ان فى حقنا
لا يوجد ادراك الملايم الا مع اللذة وبالعكس لكنه لا ينفى تغايرهما
لاحتمال ان يكون الادراك علة للذة او شرطا لعلته فح لا ينفك احدهما
عن الاخر فى حقنا ثم انه لا يلزم من كون اللذة معلولة لهذا الادراك
او معلولة لاعتدال المزاج بشرط الادراك ان لا توجد اللذة عند
عدم هذا الادراك او عند عدم الاعتدال لما مر انه لا يلزم من انتفاء
العلة المعينة انتفاء المعلول فلعل اللذة تحصل للاجسام بهذا السبب
ولغيرها بسبب اخر ثم ان سلمنا ان اللذة نفس ادراك الملايم فلم قلتم
ان كل ملايم فهو ملايم للمزاج بيانه ان الملايم اعم مما يلايم المزاج
ونفى الخاص لا يوجب نفى العام فلا يلزم من صدق انه ليس لله تعالى
ما يلايم مزاجه صدق انه ليس لله تعالى ما يلايمه فانه كما ان للجسم
شيئا يلايمه فكذلك يحتمل ان يكون لما ليس بجسم شى يلايمه ولهذا
السبب اتفقت الفلاسفة على كون البارى تعالى ملتذا بما له من الكمال
والجمال وان النفوس البشرية بعد مفارقتها للابدان ان تلتذ بما لها
من العلوم والفضايل وتتالم بما لها من الجهل والرذايل وبينوا ذلك
بان قالوا اللذة ادراك الملايم ثم ان لكل قوة من القوى شيئا يلايمه
خاصة فالملايم للقوة الشهوانية المشتهيات وللقوة الغضبية الانتقام
وللقوة العقلية ادراك الاشيا والاحاطة بحقايقها ثم ان اللذة لما
كانت عبارة عن ادراك الملايم كان كلما كان الادراك للملايم اتم
والمدرك اكمل كانت اللذة اتم ولا معنى للكمال الا ان يحصل للشى كل
ما كان ممكن الحصول له ولما كان البارى تعالى اكمل الموجودات وادراكه
لذاته اتم الادراكات وجب ان يكون التذاذه بذلك الادراك اعظم
اللذات والمقصود من حكاية هذا الفصل بيان انه لا يلزم من نفى ادراك
ملايم المزاج نفى ادراك الملايم مطلقا الان يقول قايل انى لا اطلق

اسلم اللذة الا على ادراك ما يلايم المزاج فاذا نفيت ذلك عن الله تعالى
فقد نفيت اللذة لكنا نقول ان ذلك مكابرة وبتقدير صحتها فالمقصود
غير حاصل اما انه مكابرة فلانه لا نزاع في ان الالتذاذ بالرياسة
والتفوق على الاقران اتم من الالتذاذ بالمطعوم والمنكوح مع ان
ذلك ليس ادراكا لما يلايم المزاج بل الحيوانات قد توثر اولادها
على نفسها بالمطعومات ولولا ان لذة المطعومات اضعف عندها
من لذة الايثار والا لما قدمت الايثار على التناول واما ان المقصود
غير حاصل فلان للسايل ان يقول لهذا المستدل اذا كنت لا تفسر اللذة
الا بادراك ما يلايم المزاج فقد ساعدناك على امتناع اللذة على البارى
تعالى بهذا التفسير ولكن لم لا يجوز ان يحصل له حالة من جنس تلك
الحالة التى تحصل لى مما يحصل لى عند ادراك ما يلايم مزاجى وان لم
يكن تلك الحالة حاصلة بسبب ادراك ما يلايم المزاج فظهر ضعف
الاستدلال الذى ذكروه والمعتمد ان نقول لو صحت اللذة على الله
تعالى لكان خلقه للملتذ به اما ان يكون فى الازل او لا فى الازل و
القسمان باطلان فالقول بصحة اللذة عليه محال وانما قلنا انه يستحيل
ان يخلقه فى الازل لان الفعل الازلى محال وانما قلنا انه يستحيل
ان لا يخلقه فى الازل لان الملتذ به اذا كان حادثا فلا محالة يكون
قبل حدوثه ممكنا والا لكان ممتنعا ثم انقلب الى الامكان فانه يلزم
منه المحال واذا كان ممكنا فالله تعالى قادر على ايجاده قبل ذلك والا
لكان منتقلا من العجز الى القدرة وانه محال واذا ثبت ذلك فنقول
كل من صحت عليه اللذة اذا كان عالما بقدرته على تحصيل الملتذ به
وكان الملتذ به فى نفسه ممكنا مطلقا فانه يكون كالملجأ الى ايجاد الملتذ
به واذا كان كذلك لزم كونه تعالى فاعلا للملتذ به قبل ان فعله وذلك
محال فثبت ان القول بصحة اللذة على الله تعالى يفضى الى المحال فيكون
محالا **فان قيل** لم لا يجوز ان لا يكون الملتذ به من افعاله على ما قالت
الفلاسفة من انه تعالى يلتذ بما له من الكمالات الذاتية ثم ان سلمنا
ان الملتذ به من افعاله فلا نسلم ان فعل الملتذ به فى الازل محال ولا نسلم
ان الفعل الازلى محال وان سلمنا ذلك فلم قلتم انه لا يجوز ان يفعله
فيما لا يزال **قوله** لان حدوثه قبل ان حدث فيه ممكن والله تعالى قادر

على ايجاده قبل ان اوجده ومتى كان كذلك لزم ان يوجده قلنا لا
نسلم انه كان قبل ذلك ممكنا ولم لا يجوز ان يقال انه كان ممتنعا
ثم انقلب ممكن الوجود كما ان العالم كان ممتنع الوجود ثم انقلب
ممكنا ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم انه كان قادرا على ايجاده ولا
يلزم من ذلك انتقاله من العجز الى القدرة كما انه لا يلزم من استحالة
خلق العالم فى الازل وصحة ذلك فى لا يزال انتقاله من العجز الى القدرة
ثم ان سلمنا ذلك لكن الملتذ به متى كان ممكنا وكان من صحت عليه
اللذة عالما باقتداره على الايجاد فانه يجب عليه ان يوجده اذا كان
هناك مانع يمنع القادر من ايجاده او اذا لم يكن ع م بيانه ان من الجائز
ان يكون ايجاد الملتذ به قبل ذلك الوقت يتضمن مفسدة فعلمه بتضمنه
لتلك المفسدة يصير معارضا لداعيته الى تحصيل الملتذ به والداعية
اذا صارت معارضة بنقيضها لم يجب حصول الفعل ثم لئن سلمنا ان
ليس هناك مانع لكن لم لا يجوز ان يكون من شرط التذاذه بذلك الشى
حضوره فى ذلك الوقت حتى انه لو حضر قبل ذلك الوقت فانه لا
يحصل الالتذاذ به الا ترى ان من الجائز ان يلتذ الانسان بتناول
الطعام فى وقت ولا يلتذ به فى وقت اخر فكذلك ههنا ثم ان سلمنا
ما ذكرتموه لكنه معارض بداعية الحكمة فان الداعى له سبحانه وتعالى
الى ايجاد العالم الاحسان ثم ان هذه الداعية كانت ازلية مع ان
الفعل لم يوجد فى الازل فصح تاخير الفعل عن الداعية وكذا ههنا
ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على امتناع اللذة عليه ولكن ههنا
ما يوهم نقيضه وهو الذى حكيناه عن الفلاسفة تقريرا لكونه
ملتذا به ثم ان سلمنا خلو ما ذكرتموه عن المعارضة ولكن ما الدلالة
على استحالة الالم عليه تعالى فان الدلالة التى ذكرتموها غير حاصلة
ههنا **والجواب قوله** لم قلتم ان الفعل الازلى محال قلنا لما مر ان
الفعل والاحداث لا يتقرر الا مع سبق العدم وذلك لا يتقرر مع
الازلية **قوله** لم قلتم ان الملتذ به كان صحيح الحدوث قبل ان حدث
وانه تعالى كان قادرا على ايجاده قبل ان اوجده قلنا مر تقريره غير مرة
قوله قلت ان داعية اللذة اذا تحققت خالية عن الموانع وكان
الملتذ به ممكن الحصول وجب حصوله قلنا العلم به ضرورى **قوله**

لم لا يجوز ان يكون ايجاده للملتذ به في ذلك الوقت مفسدة فيصير
ذلك معارضا لداعية الشهوة قلنا هذا بنا على الحسن والقبح ونحن لا
نقول بهما وايضا قبل خلق العالم لم يكن زمان ولا حركة اصلا ولو كان
بعض تلك الاوقات المقدورة منشا للمصالح وبعضها منشا للمفاسد
لزم وقوع الاختلاف بين تلك الاوقات المقدرة وذلك يقتضي
كونها امورا وجودية لا امورا عدمية وبهذا يخرج الجواب عن السؤالين
الاخيرين قوله ادراك الملايم سبب لحصول اللذة قلنا ان عنيتم
بالملايم ما يقتضي صلاح حال الله تعالى فذلك في حق الله تعالى محال
وان عنيتم به شيئا اخر فبينوا لنتكلم عليه ومما يحقق فساد ذلك هو انهم
يقولون ان الله يلتذ بادراكه ذاته ويفسرون اللذة بادراك الملايم فيلزم
ان يقال ان ذات الله تعالى ملايمة لذاته وذلك غير معقول لان
الملايمة لا تتقرر الا بين شيئين قوله ما الدليل على نفي الالم قلنا
ان احدا من العقلاء لم يقل بذلك فلا حاجة الى اقامة الدلالة عليه
وبالله التوفيق

المسالة التاسعة

في انه سبحانه وتعالى غير متصف
بشي من الكيفيات المحسوسة ولا بالشهوة والنفرة والحزن والتوحش والتاسف
والغضب والاشفاق والتمني والفرح والبطر اما نفي الكيفيات
المحسوسة فقد قيل ان كل جنس منها فان تحته انواعا وتلك الانواع
لا يمكن ان يقال ان واحدا منها صفة كمال والاخر صفة نقص
حتى يقال ان اتصافه تعالى بصفة الكمال اولى من اتصافه بصفة
النقص واذا كان كذلك لم يكن اتصافه تعالى ببعضها اولى من
اتصافه بالباقي فاما ان يتصف بالكل وهو محال ولا يتصف بشي
منها وهو المطلوب وقد عرفت في اول الكتاب ضعف امثال هذه
الطريقة بل التعويل في نفيها على الاجماع واما نفي الشهوة والنفرة
فلان الشهوة طلب اللذة والنفرة طلب عدم الالم ولما استحال
الالم واللذة استحالت الشهوة والنفرة واما ساير الامور المذكورة
فالمرجع بها الى الشهوة والنفرة على اعتبارات مختلفة او الى
اعتقادات مخصوصة عند العجز عن دفع المكروه او عند عدم
هذا العجز ولما استحالت الشهوة والنفرة والجهل على الله تعالى
استحالت هذه الصفات

الاصل الثالث عشر في افعال الله تعالى

وفيه فصول

الفصل الاول

في التحسين والتقبيح زعم اصحابنا ان الحسن
والقبح لا يثبت الا بالشرع وزعمت المعتزلة ان الحسن انما يحسن لوجه
عايد اليه والقبيح انما يقبح لوجه عائد اليه ثم ذلك الوجه قد يكون
بحيث يستقل العقل بمعرفته مثل حسن الصدق والعلم والعدل و
شكر المنعم ومثل قبح الكذب والظلم والجهل والعبث وتكليف ما لا
يطاق وتعظيم ما لا يستحق التعظيم والامر بالقبيح والمفسدة وكفران
النعمة وترك الواجبات وقد لا يستقل العقل بدركه مثل المستحسنات
والقبايح الشرعية والكلام في هذه المسئلة واقع في مقامين المقام
الاول في البحث عن ماهيات هذه الامور قال ابو الحسين القبيح هو ما
ليس للتمكن منه ومن العلم بقبحه ان يفعله ومعنى قولنا ليس له ان
يفعله معقول لا يحتاج الى تفسير ويتبع ذلك ان يستحق الذم بفعله
ويحد ايضا بانه الذي على صفة لها تاثير في استحقاق الذم وانما
لم يحد القبيح بانه الذي يستحق من فعله الذم لان القبيح لو وقع ممن
قد استحق فيما تقدم من المدح اكثر مما يستحق على ذلك القبيح من
الذم لكان ما يستحقه من المدح مانعا من استحقاق الذم على ذلك
القبيح وقال في حد الحسن ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله ان
يفعله وايضا ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق فاعله الذم او
ما ليس له مدخل في استحقاق فاعله الذم ونحن نقول اما قوله
الاول القبيح هو ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه ان يفعله ليس
بحد جيد لثلاثة اوجه اما اولا فلان اللام في قوله ليس له ان
يفعله يحتمل امورا فانه قد يراد به الاذن والزجر كما يقال لزيد
ان يستمتع بزوجته وليس لعمرو ان يستمتع بها اي زيد ماذون
في ذلك وعمرو ممنوع عنه وقد يراد به العجز والقدرة كما يقال
لزيد ان يصارع عمروا اذا كان قادرا على ذلك وليس له ذلك
اذا لم يكن قادرا عليه وقد يراد به كونه موصوفا به كما يقال لهذا
المحل سواد وحركة وقد يراد به الحسن والقبح كما يقال لفلان ان
يفعل ذلك اي يحسن منه وليس له ان يفعل اي يقبح منه واذا عرفت
ذلك فنقول ان المراد لو كان الاول صار معنى القبيح شرعيا لا عقليا
وذلك مما لا يلايم مذهبه واما الثاني والثالث فظاهر الفساد

والرابع يقتضى الدور وان كان المراد معنى خامسا فاذكروه
لنتكلم عليه لا يقال لم لا يجوز ان يكون المراد من هذا اللام الاذن
لكن لا الاذن الشرعى بل الاذن العقلى لانا نقول اما اولا ان اردتم
بالاذن العقلى هو ان نعلم منه ان فاعله لا يستحق بفعله ذما ولا
عقابا فهذا هو الحد الثانى الذى نتكلم عليه بعد ذلك وان اردتم
معنى اخر فبينوا ذلك لنتكلم عليه فان قيل الاذن معنى معقول يختلف
الفاظه باختلاف الالسن ولا يختلف مفهومه فنحن نريد ذلك
المفهوم او نقول كان الاذن معنى يرد عليه التقسيم الى شرعى وعقلى
فنحن نريد به المورد قلنا لنتكلم عليه واما ثانيا فلان قوله ليس للمتمكن منه ومن
العلم بقبحه خطا لانه ادخل القبح فى حد القبيح ولو كان القبح معلوما
لكان القبيح معلوما فيكون غنيا عن التفسير واما ثالثا فهو ان
ترك الواجبات من جملة القبايح وهو غير داخل فى هذا الحد لانه
لا يصح ان يقال فيه انه ليس للمتمكن منه ان يفعله فان الترك عدم
وذلك لا يفعل واما قوله الثانى انه الذى له تاثير فى استحقاق
الذم فهو خطا ايضا لانا اذا ذكرنا فى تفسير الحسن والقبيح الاستحقاق
والذم فلابد وان يكون العلم بحقيقتهما حاصلا ليتوصل به الى العلم
بحقيقة الحسن والقبيح فنقول اما الاستحقاق فانه لا يمكن تفسيره
الا بالحق لان تفسير المشتق لا يحصل الا بذكر المشتق منه والاستحقاق
مشتق من الحق فيكون تفسير الاستحقاق متفرعا على تفسير الحق لا
محالة ثم ذكر صاحب المعتمد فى كتابه فى الحدود ان الحق يستعمل على
طريقة اللغة وعلى طريقة العرف وعلى طريقة التوسع وعلى طريقة
عرف الشرع اما فى اللغة فهو الثابت واما فى العرف فهو كل ما كان
ثبوته او نفيه او الخبر عن ذلك صوابا وصدقا واما فى التوسع
فهو النفى المشتبه بالاثبات وان لم يكن له ثبوت فى الحقيقة واما
فى الشرع فهو كل اختصاص لصاحبه يحسن منه لاجل اثر ما اوله
هذا محصل ما قاله بعد حذف الاطناب فنقول من الظاهر انه لا
يمكن تفسير الاستحقاق المذكور فى حد القبيح والحسن بالحق على طريقة
اللغة والعرف والتوسع فلم يبق الا ان يكون المراد منه الحق فى عرف
الشرع ثم انه فسر هنا الحق بالحسن فيلزم تعريف الحسن بالاستحقاق

المعرف بالحق المعرف بالحسن ويكون ذلك تعريفا للشى بنفسه بمراتب
واما الذم فقد حده صاحب المعتمد فى حدوده بانه قول ينبئ عن
اتضاع حال الغير مع القصد الى ذلك قال وانما قلنا مع القصد
اليه لان اليهودى اذا قال ليهودى مثله يا يهودى لم يوصف ذلك
بانه ذم ولو قال له مسلم يا يهودى كان ذلك ذما له لان المسلم يقصد
به الوضع عن حاله دون اليهودى فنقول لفظتا الارتفاع والاتضاع
ليستا حقيقتين على المدح والذم لان لفظة الارتفاع حقيقة فى
انتقال الجسم من مكانه الى المكان الذى فوقه ولفظة الاتضاع حقيقة
فى انتقال الجسم الى المكان الذى تحته فيكون استعمالهما فى المدح
والذم على سبيل المجاز والالفاظ المجازية يجب الاحتراز عنها فى
التعريفات الا اذا كان المراد منها جليا متبادرا الى الافهام وليس
الامر ههنا كذلك بيانه انه لا شك فى ان المدح والذم من باب
الخبر فلا يخلو اما ان يكون الذم المستحق على فعل القبيح هو الاخبار
عن انه فعل ذلك الفعل او عن كونه مستحقا للاثر اللازم من فعل
القبيح او عن شى ثالث والاول باطل لان الفاعل اذا فعل حركة
قبيحة فان اخبر عن انه فعل حركة فهذا الاخبار لا يتميز به القبيح عن
الحسن وان اخبر عن انه فعل قبيحا فالمخبر عنه هو القبيح وهو الذى
وقع البحث عن ماهيته والثانى باطل لانكم جعلتم الاثر اللازم من
فعل القبيح استحقاق الذم فاذا كان الذم عبارة عن الاخبار عن الاثر
اللازم من فعل القبيح من حيث هو فعل القبيح كان الذم عبارة عن استحقاق
ان يخبر عن فاعل القبيح بانه مستحق للذم فيكون الذم معناه الاخبار
عن الذم وذلك باطل واما الثالث فهو باطل بالاتفاق فظهر انه
لا حاصل للذم على الوجه الذى قالوه فان قالوا فما حقيقة المدح والذم
عندكم قلنا المدح هو الاخبار عن كونه مستحقا لان يفعل به ما يفرح
به ويلتذ به والذم هو الاخبار عن كونه مستحقا لان يفعل به ما يحزن
به ويالم به ولكن اذا فسرنا المدح والذم بذلك استحال تصورهما فى حق
الله تعالى لاستحالة الفرح والغم عليه وح يسقط كلامهم بالكلية وقد
يمكننا ان نوجه هذا السؤال ابتداء على سبيل المطالبة من غير التزام
تصحيح تقسيم حاصر فنقول نعنى بالاتضاع والارتفاع الامر الذى

يسره ويحزن منه والذى يسره وهو يفرح به او امر اخر وبالجملة
فان كان الاول لم يتقرر معنى الحسن والقبح فى حق الله تعالى لاستحالة
الفرح والحزن عليه وان كان الثانى فبينوه لانا بعد الانصاف
جربنا انفسنا فلم نجد للمدح والذم حاصلا ورآء الفعل المودى الى
الفرح والحزن وقال بعض المتاخرين القبيح ما يمنع العقل منه ومما
نذكره هاهنا البحث عن ماهية الظلم وقد قال صاحب المعتمد انه
ضرر ليس بمستحق وليس فيه نفع ولا دفع ضرر اعظم منه معلوم
او مظنون ولا يكون مفعولا به على مجرى العادة على جهة الدفع
عن النفس فاما الضرر فقد قال انه الالم او ما يجرى مجراه نحو الغم
او فوت نفع او ما يودى الى كل واحد منهما اقول قول صاحب المعتمد
او ما يودى اليهما ويصححهما نحو الذهب والفضة فانهما ليسا منفعة
فى نفسهما لكنه يتوسل بهما اليها اقول فانظر فانه جعل المصحح والمودى
قسما واحدا ثم انه حكم على المصحح اولا بانه منفعة واخرا بانه ليس
بمنفعة وهذا عجيب والمنفعة قال انها اللذة والسرور وما يودى
اليهما ويصححهما والمودى مثل الذهب والفضة والمصحح مثل الحياة
والمراد من التفويت منع الشى من الدخول فى الوجود عند قيام المقتضى
او ازالته بعد حصوله اقول خرج من هذا التفصيل ان الضرر يندرج
تحته عشرة اقسام ا الالم كما فى الضرب ب الغم كما فى الشتم ج منع اللذة
كمنع الرجل عن اكل الطعام وهو طعام نفسه او وطى زوجته د
منع السرور كمنع الرجل من لقا احبائه ه ازالة اللذة و ازالة السرور
وهما ظاهران ز منع ما يودى الى اللذة كالمنع من الاكتساب ح منع
ما يصحح اللذة كاخذ ماله وفيه نظر لان المصحح للذة ليس هو المال بل
الحياة كما ذكره ومنع الحياة فيه ما علمت ط منع ما يودى الى السرور
كالمنع من الهبة ى منع ما يصحح السرور كالولد ثم اعلم انه لما دخل
فى اقسام الضرر اخذ ملكه عنه فلا بد من تفسير الملك وهو فى
اصل اللغة عبارة عن القدرة على التصرفات واما من حيث الشرع
فاذا اضيف الى الفعل فهو القدرة على التصرفات الحسنة واذا اضيف
الى الاعيان فهو القدرة على التصرف الحسن مع الاختصاص بذلك
العين ومعنى الاختصاص هو ان يكون له ان يتصرف بجميع التصرفات

الحسنة ولا يكون ذلك لغيره ثم لما انتقض ذلك عليهم بالمرهون و
ملك الصبى والسفيه والمحجور اعتبروا فيه قيدا اخر فقالوا الملك
هو الاختصاص بالسبب الذى يتبعه الاختصاص بالتصرفات الحسنة
واذا عرفت ذلك فنقول من الظاهر ان الاسباب المفيدة للملك مختلفة
وتفصيلها لا يستفاد الا من الشرع وح يصير ماهية الملك بحيث لا
يمكن الجزم بثبوتها الا من قبل الشرع فاذا كان الظلم مبنيا عليه وقبح
الظلم متفرعا عليه فبان لا يستقل العقل بمعرفة ذلك اولى واما قوله
فى اصل الحد وليس فيه نفع فهذا يقتضى ان لا يكون للظلم وجود اصلا
لان كل ظلم فان الله تعالى يعوض المظلوم بعوض مكافى عندهم واذا
كان كذلك لم يخل شى من المضار عن نفع فوجب ان لا يوجد الظلم
فى الدنيا ثم نقول انهم كانوا يدعون ان العلم بقبح الظلم ضرورى والعلم
بقبح الظلم مسبوق بالعلم بحقيقة الظلم فكان يجب ان يكون العلم بحقيقة
الظلم ضروريا فاذا كان الظلم عبارة عن الضرر المقيد بهذه القيود
الكثيرة فمن المعلوم ان العلم بذلك غير حاصل الا للافراد من العلما
فكيف يمكن مع ذلك ادعاء العلم الضرورى به وحصول ذلك العلم
لكل احد فهذا ما نقوله فى هذه التعريفات واما قوله ليس بمستحق فان
المستحق ماخوذ من الاستحقاق الماخوذ من الحق ولا شك فى ان المعانى
الثلاثة منه بعيدة جدا فالمراد به الحسن فيؤول معناه الى انه ضرر
قبيح فيكون هو اول المسئلة التى فيها النزاع ثم انا نعترض على هذه
التعريفات باعتراض عام كلى فنقول ان تصور ماهية الحسن والقبح
والظلم وتكليف ما لا يطاق اما ان يكون ضروريا او لا يكون فان
كان ضروريا كان الاشتغال بتعريفها عبثا وان لم يكن وجب ان لا
يكون العلم بقبح الظلم وتكليف ما لا يطاق والعلم بحسن الصدق وشكر
المنعم ضروريا لان التصديق فرع التصور فلما لم يكن الاصل ضروريا
استحال ان يكون الفرع ضروريا اللهم الا ان يقال انا نعنى بكون العلم
بذلك ضروريا ان كل من اكتسب هذه التصورات فانه يحصل له العلم
الضرورى بتلك التصديقات ولكنه عند ذلك يزول تشنيعهم علينا
بان العلم بهذه القضايا حاصل لكل العقلاء لان هذه التصورات على
الوجه الذى لخصوه مما لا يطلع عليها الا الافراد الذين يمكن تواطوهم

على الكذب فى ادعا الضرورة فيما ليس بضرورى واما على الوجه
الملخص فانه لا يمكن ادعا الضرورة فيها فهى غير صادقة واعلم ان
الذى نذهب اليه فى الحسن والقبح انه قد يراد بذلك ملايمة الطبع
ومنافرته وقد يراد به كون الشى صفة كمال وصفة نقص وقد يراد
به ايضا كون الفعل معاقبا عليه او غير معاقب اما القسمان الاولان
فلا شك انهما يعرفان بالعقل واما الثالث فنقول ان الحسن والقبح
بذلك المعنى لا يجوز ان يكونا صفتين عايدتين الى الفعل ولا ان
يكونا معللين بوجوه عايدة الى الفعل فهذا تلخيص محل النزاع بحسب
الوسع وقال الظلم اضرار بالغير من غير جناية منه سابقة او منفعة
له لاحقه يقصد لاجله الى غاية يرضى به ونعنى بالضرر ما تنفر
عنه الطبع كالالم والغم وبالمنفعة ما لا يلايم الطبع او دفع ما لا يلايمه
كاللذة والمعرفة والصحة وما لا يلايمه كالالم والغم والمرض و
بقولنا يقصد لاجله يندفع النقض بالظلم الذى يستعقب العوض
فان الظالم لا يقصد العوض للمظلوم بظلمه وبقولنا الى غاية يرضى
به كذلك فان الظالم لا يرضى بالعوض المكافى ونحن ندعى القبح فى ظلم
من مداوضه المقام الثانى فى الاستدلال ولنا فيه مسالك عامة
وخاصة اما العامة فاربعة الاول لو كانت القبايح انما قبحت لوجوه
عايدة اليها لما كان الله تعالى فاعلا لها لكنه فاعل لها على ما ثبت فى خلق الاعمال فاذن
ليس قبحها لوجوه عايدة اليها اما الشرطية فلان اشتمال الفعل على
جهة تمنع الحكيم من فعله لا بد وان يكون مانعا للبارى عن فعله
الثانى لو كان الحسن والقبح وصفين ثبوتيين لاستحال ان يكون
الموصوف بهما معدوما والتالى باطل فالمقدم مثله اما الشرطية
فظاهرة لان اتصاف النفى الصرف بالاثبات الصرف باطل بالبديهة
واما ان المعدوم قد يتصف بهما فلان الافعال الحسنة والقبيحة
قبل دخولها فى الوجود تكون حسنة وقبيحة مع انها قبل دخولها
فى الوجود تكون معدومة وايضا فلان كل ما فعله واجب كان تركه
قبيحا فذلك الترك يكون متصفا بالقبح وكل ما فعله قبيح كان تركه
حسنا فذلك الترك يكون متصفا بالحسن فاذن العدم قد يكون متصفا
بالحسن والقبح وهذه حجة قوية لولا انها معارضة بالامكان والوجوب

الثالث لو كان حسن الفعل وقبحه معللا بوجه عايد الى الفعل لكان
المعلول سابقا على العلة واللازم محال فالملزوم ومثله بيان الشرطية
ان قبح فعل الظلم حاصل قبل وجود الظلم فلو كان قبحه معللا به
او بما يعود اليه لكان الحكم حاصلا قبل وجود الموثر بيان ان ذلك
محال لان السابق على الشى زمانا موجود حال عدم الشى وما كان
كذلك كان غنيا عن الشى والغنى عن الشى غير معلل به فان قيل الشرطية
ممنوعة قوله قبح الظلم حاصل قبل وجود الظلم قلنا المعنى بحصول قبحه
انه شى متى اوجده الفاعل ترتب استحقاق الذم على فعله فاستحقاق
الذم غير حاصل قبل دخوله فى الوجود وانما الحاصل هو كونه بحيث
يترتب عليه وجود ذلك الاستحقاق وهذه الحقيقة ليست حكما
ثبوتيا محققا بل هى امر فرضى اعتبارى وهذا كما يقال ان الحركة
هى التى اذا وجدت اوجبت المتحركية فانه لا يلزم منه حصول المتحركية
قبل الحركة فكذا هاهنا ثم ان سلمنا ان دخول القبح قبل دخول الحركة
فى الوجود لكن لم لا يجوز ان يقال الموثر فى ذلك القبح هو علم الفاعل
بكون الفعل ظلما فان علمه بكونه ظلما يقتضى قبح كونه فاعلا له ثم
ان سلمنا ما ذكرتموه لكنه لازم عليكم ايضا لانكم تسلمون انه قبيح
عند الطبع وان ذلك القبح لا يتوقف على الشرع فما تقولونه فى القبح
الطبيعى هو جوابنا فى القبح العقلى ثم ان سلمنا ذلك لكن ما ذكرتموه
انما يدل على فساد كون الحسن والقبح صفات ثابتة بعلل هى وجوه
عايدة الى الافعال وذلك مما لا نزاع فيه فانا لا نجعل الحسن والقبح احوالا
معللة بعلل حقيقية مثل تعليل المتحركية بالحركة بل عندنا ان الحسن
والقبح من القضايا العقلية مثل كون الشى ممكنا وممتنعا ومعلوما
ومقدورا ومذكورا ومخبرا عنه وكون الجوهر موصوفا بالمعنى وكون
المعنى حالا فيه وكون الحركة علة وكون المتحركية معلولة فان شيئا
من هذه المعلومات لا يجوز ان يقال انه امر وجودى على ما ثبت تقرير
ذلك فى كثير من المواضع ثم انه لم يلزم من قيام الدلالة على ان هذه
الامور ليست امورا ثبوتية محققة فى الخارج ان يقال انه لا ممكن
ولا ممتنع ولا معلوم ولا مذكور ولا علة ولا معلول واذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان يقال انه لا يلزم من قولنا الحسن والقبح ليست صفات

حقيقية معللة بعلل حقيقية ان يقال لا حسن ولا قبح فى العقل وكما انه لا يلزم من كونها امورا غير حاصلة فى الخارج ان لا يستقل العقل بدركها والحكم باتصاف الذوات بها فكذلك لا يلزم من نفى كونهما وصفين ثابتين ان لا يحكم العقل بحسن الاشيا وقبحها والجواب قوله لا نسلم حصول القبح قبل حصول الفعل قلنا هذا باطل لان القتل ظلم قبل ان يدخل فى الوجود فلا شك انه ليس لفاعله ان يفعله والاحسان حسن قبل ان يوجد فلا شك ان لفاعله ان يفعله وهذا الحكم محصل قبل دخول الظلم والاحسان فى الوجود والعلم به ضرورى وكيف لا نقول ذلك وعند المعتزلة ان القادر انما يقدر على الفعل قبل وجوده وحال حصول الفعل لا يبقى قادرا عليه ففى هذه الحالة يمكن وصف القادر بان له ان يفعله اوليس له ان يفعله ولا يمكن ان يكون سابقا على وجود الفعل قوله استحقاق الذم غير حاصل قبل وجود الفعل قلنا استحقاق الذم ليس هو القبح بل هو اثر من اثار القبح وانما القبح تلك الجهة والحيثية التى يترتب عليها ذلك الاستحقاق وكونه بحيث متى وجد ترتب عليه ذلك الاستحقاق ولا يعقل حصوله الا قبل الوجود قوله المؤثر فى ذلك القبح هو علمه بكونه ظلما مثلا قلنا العلم بكونه ظلما انما يقتضى القبح لو كان لكونه ظلما اثر فى اقتضا القبح الا ترى انا لو قدرنا ان الظلمية لم تكن جهة قبح لم يكن العلم بها مقتضيا للقبح وح يعود ما ذكرناه قوله هذا لازم فى القبح الطبيعى قلنا الجواب عنه وعن السؤال الثانى مشكل الرابع ان جهة القبح جهة مشتركة فيما بين الجهل والظلم فيلزم تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة وانه غير جايز عند اصحابنا وان كنا قد ابطلنا هذا الاصل فى مسئلة الروية فهذه هى الوجوه العامة ولا معول عليها اذن وانما ذلك على الوجوه الخاصة فنقول اما الكذب فانه لا يجوز ان يكون قبيحا لوجه عايد اليه بمسالك الاول ان جهة قبحه اما ان يكون عايدا الى مجموع الحروف والى احادها والاول باطل لان ذلك المجموع لا وجود له اصلا لان الحاصل منه دائما ليس الا الحرف الواحد وما لا وجود له يستحيل ان يكون متصفا بصفة حتى يجعل تلك الصفة علة للقبح والثانى ايضا باطل لان كل ما كان كذبا

كان خبرا فلو كان كل واحد من الحروف كذبا لكان كل واحد منها خبرا وذلك معلوم البطلان فان قيل لم لا يجوز ان يقال القبح هو التلفظ بالحرف الاخير بشرط تقدم ساير الحروف ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه يقدح فى كون الكذب قبيحا لكونه كذبا لكنه يقدح ايضا فى كونه كلاما وكونه كذبا لان الموصوف بالكلامية والكذبية اما المجموع او الاحاد والقسمان باطلان فلزمكم ان تقدحوا فى كونه كلاما وخبرا وكذبا مع ان ذلك مما لا يمكن انكاره فلم لا يجوز مثله هاهنا وهو ان يقال انه لا يلزم من قولنا الحسن والقبح ليسا صفات حقيقية معللة بعلل حقيقية ان يقال لا حسن ولا قبح فى العقل لا يقال المرجح بالامكان والامتناع والموثرية والمتاثرية والمعلومية والمقدورية اما الى امور سلبية او الى صفات ذهنية او اعتبارية فان جعلتم الحسن والقبح كذلك لزمكم ان تقولوا انه لا ثبوت لهما فى الخارج اصلا وذلك يبطل مذهبكم لانا نقول ان قولنا فى الحسن والقبح كقولكم فى الامور التى ذكرناها وقوله ان ذلك يبطل مذهبكم قلنا لا نسلم وبيانه وهو ان الذى نذهب اليه ان كون الفعل حسنا او قبيحا امر ثابت له سوا ورد الشرع اولم يرد وهذا القدر لا يستدعى كون الحسن والقبح امورا ثبوتية فى الخارج كما ان كون الامكان والامتناع غير ثابتين فى الخارج لا يقتضى نفى كون الشى واجبا وممكنا فى الخارج بل كما انا نقطع بان الممكن ممكن والمحال محال سوا ورد الشرع اولم يرد مع انا نقول فيهما بكونهما سلبيين او اعتباريين فنقول ايضا فى الحسن والقبح ان ذلك حاصل قبل الشرع وان كان سلبيين او اعتباريين ثم ان سلمنا ان هذه الالفاظ غير متصفة بصفة القبح لكن الكلام وقع فيما وراء ذلك لان قول القايل قام زيد صيغة وضعت للدلالة على حكم الذهن بنسبة القيام الى زيد فالقبيح عندنا هو ذلك الحكم الذهنى وانه موجود واحد يحصل دفعة واحدة والجواب قوله لم لا يجوز ان يكون القبيح هو التلفظ بالحرف الاخير بشرط تقدم ساير الحروف قلنا لوجهين الاول اذا كان المقتضى للقبح قايما بالحرف الاخير فاقتضاؤه للقبح اما ان يكون متوقفا على وجود الحروف الماضية او لا يكون متوقفا

عليه فان كان الاول لزم انه متى وجد ذلك الحرف الواحد غير مسبوق
بساير الحروف ان لا يكون قبيحا وان كان الثانى استحال ان يحصل
صفة القبح اصلا لانه متى حصل ذلك الحرف الواحد غير مسبوق
فان ساير الحروف هناك غير حاصلة لا يقال الشرط هو دخول تلك
تلك الحروف فى الوجود ثم عدمها لانا نقول ان كان الشرط هو الوجود
فلا بد من حصول تلك الحروف حال وجود المشروط وهو محال وان
كان الشرط هو العدم وجب ان يحصل ذلك الحكم وان لم توجد تلك
الحروف فيما قبل والا وجب وقوع التمييز فيما بين العدمين وانه محال
الثانى انا نعلم بالضرورة انه ليس بعض الحروف بان يجعل موصوفا
بما يقتضى القبح ويجعل الحرف الاخير شرطا اولى من العكس قوله ان
هنا لازم عليكم فى كونه كلاما وكذبا قلنا ليس كون تلك الحروف
المجموعة كلاما اوكذبا اوصدقا صفات عايدة اليها بل هذه الحروف
المتوالية لما جعلوها بالاصطلاح دالة على حكم الذهن بانتساب امر
الى امر فاذا ذكرت تلك الالفاظ وفهم منها معانيها فان كان الوجود
الخارجى مطابقا للصور الذهنية التى اصطلحوا على وضع تلك الالفاظ
بازايها قيل انها صدق والا قيل انها كذب فاما ان تكون الكذبية او
الصدقية او الكلامية صفات ثبوتية فلا قوله لم لا يجوز ان يكون
المحكوم عليه بالقبح هو الامر الذهنى قلنا اما اولا فان عنيتم بالحكم
الذهنى الاعتقاد الذى لا يكون مطابقا للمعتقد فذلك هو الجهل
وعندكم ان قبح الكذب غير قبح الجهل وان عنيتم به انه قام بالنفس
معنى هو الخبر على ما تذهب اليه نحن من اثبات كلام النفس فانكم
لا تقولون به وان عنيتم به معنى ثالثا فبينوه لنتكلم عليه واما ثانيا
فلان من قال زيد قايم مع ان زيدا لم يقم بعد حكمنا عليه بانه كاذب
واستقبحنا ذلك منه مع انا لا ندرى ان ذلك القايل هل حكم فى ذهنه
بان زيدا قام ام لا فعلمنا ان المستقبح ليس هو ذلك الحكم الذهنى بل
هو القول اللسانى المسلك الثانى اذا قال القايل زيد فى الدار فان كان
فى الدار كان حسنا وان لم يكن فيها كان قبيحا فالمقتضى لهذا القبح
اما ذات هذه الالفاظ او عدم كونه فى الدار او مجموعهما او شى رابع
والاول باطل لانه يلزم ان يكون قبيحا وان كان المخبر عنه فى الدار

والثانى ايضا باطل لان العدم لا تاثير له فى الصفات الثبوتية والثالث ايضا
باطل لان العدم لا يكون جزءا من علة الامور الثبوتية والرابع ايضا
باطل لان ذلك الشى اما ان يكون لازما لتلك الالفاظ عند عدم
المخبر عنه اولا يكون لازما فان لم يكن لازما امكن ان توجد تلك
الالفاظ عند عدم المخبر عنه مع عدم ذلك الامر فح لا يكون الكذب
قبيحا وان كان لازما فالمقتضى لذلك اللزوم اما ذوات تلك الحروف
او عدم المخبر عنه او مجموعهما او شى رابع فان كان الاول لزم ان
تكون تلك الحروف قبيحة وان كان الثانى لزم جعل العدم علة
وكذلك القول فى الثالث واما الرابع فالكلام فيه كالكلام فى الاول
ولزم التسلسل وهو محال المسلك الثالث اذا قال القايل لو عشت
ساعة اخرى كذبت فعند مجى تلك الساعة اما ان يكون الحسن منه
ان يكذب او ان لا يكذب فان كان الاول كان ذلك الكذب حسنا
وان كان الثانى فمتى لم يكذب فى تلك الساعة صار خبره الاول كذبا
فصيرورته كذبا اما ان يكون حسنا او قبيحا فان كان حسنا فهذا حسن
الكذب وان كان قبيحا كان ترك الكذب فى الساعة الثانية يلزمه
قبيح وما يلزمه القبيح فهو قبيح فترك الكذب فى الساعة الثانية
قبيح فوجب ان يكون الكذب فى تلك الساعة حسنا ضرورة انه
يستحيل ان يكون كلا طرفى النقيض قبيحا المسلك الرابع لو كان القبح
صفة حقيقية لاستحال ان يختلف حاله باختلاف الوضع والاصطلاح
لكنه يختلف فهو اذن ليس صفة حقيقية اما الشرطية فظاهرة
لان كون الجسم متحركا لما كان امرا حقيقيا استحال ان يختلف حالها
بسبب اختلاف وضع اهل اللغة واما ان القبح يختلف حاله بسبب
اختلاف الوضع فلان اللغوى لو وضع قولنا قام زيد لا للخبر بل
لشى اخر لم يكن التلفظ بهما قبيحا عند عدم قيام زيد فعلمنا ان هذا
القبح يختلف عند اختلاف الوضع لا يقال القبح هو اطلاق اللفظة
التى توهم الباطل وهذا امر لا يختلف باختلاف الاوضاع لانا نقول
هذا باطل من وجهين الاول ان اطلاق اللفظة التى توهم الباطل
اما ان يكون قد قصد بها ايهام الباطل او لم يقصد به ذلك فان
كان الثانى لم يكن قبيحا كما اذا القن الزنجى الفاظا عربية موهمة

للباطل فذكرها من غير ان عرف معناها او عرف معناها لكنه انطلق
لسانه بها على سبيل الاتفاق او ان اختار التلفظ بها ولكن قصد الحكاية
ولم يعرف السامع انه قصد الحكاية فان اطلاق اللفظة الموهمة
للباطل في جميع هذه المواضع غير قبيح فثبت انه لا يقبح اطلاق اللفظة
الموهمة للباطل الا اذا قصد به ايهام الباطل فيكون القبيح هو ذلك
القصد لكن ذلك باطل لان قبح الكذب عند الخصم غير قبح قصد
التلبيس غير الثاني وهو ان اللفظة الموهمة للباطل اما ان يكون المراد
منه اللفظ الذي يوجب لوهم الباطل او المراد منه اللفظ الذي
قد يحصل عنده الوهم الباطل فان كان الاول فقول الكذب ليس
كذلك اما اولا فلان مشايخ المعتزلة اتفقوا على ان العلم الحاصل
عقيب خبر التواتر حصل بفعل الله تعالى على سبيل العادة واما ثانيا
فلان خبر الواحد لا يوجب الاعتقاد بالاتفاق واما ثالثا فلان الموجب
اما احاد الحروف او مجموعها وكل ذلك باطل فثبت ان الكذب لا يوجب
الاعتقاد الباطل وان كان الثاني فيرجع حاصل الكلام ح الى ان فعل
ما قد يختار المكلف عنده وهما باطلا وقد لا يختاره قبيح وذلك
باطل والا لوجب ان يقبح من الله تعالى انزال المتشابهات والتزام المشاق
وخلق الالام ولما كان ذلك باطلا فكذلك هاهنا والله اعلم المثال
الخامس لبني اذا اختفى من ظالم يقصد قتله في دار انسان فاذا
استخبر الظالم صاحب الدار عن ذلك النبي وعلم صاحب الدار انه
لو اخبره به اقدم على قتله لا محالة والعقلاء هنا يحكمون بقبح ذلك الصدق
وحسن ذلك الكذب ولو كان القبح وصفا لازما للكذب لما كان
كذلك فان قيل لا نسلم حسن الكذب وقبح الصدق في تلك الصورة
قوله يلزم من الصدق اهدار دم النبي قلنا لا نسلم فان التعريض
يغني عن الكذب فانه اذا سئل هل دخل الرسول الدار فله ان يقول
ما دخلها ويعني به رسول فلان وهذا الجواب مما يلزمكم الاعتراف
به لان الكذب محرم اما اولا فبالاجماع واما ثانيا فلقوله تعالى
ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب واذا كان الكذب حراما
مطلقا لم يجز الكذب في هذه الصورة واذا ثبت ذلك ثبت ان الذي
ذكرناه متعين علينا وعليكم لا يقال فلو ضيق عليه السؤال بحيث لا

يمكنه التعريض والايهام اليس انه يتعين الكذب لانا نقول لا نسلم
انه يمكن الالجاء الى حيث لا يكون التعريض والايهام كافيا وبيانه
بالنقل والعقل اما النقل فلقوله عليه السلام ان في المعاريض
لمندوحة عن الكذب والالف واللام في الكذب للاستغراق فلو
جاز الجاء الانسان الى حيث لا ينتفع بالتعريض لما كان في المعاريض
مندوحة عن الكذب وذلك خلاف النص واما العقل فهو انه انما
يكون كذبا اذا قصد الاخبار عن ذلك الرسول الذي سال السايل
عنه فاما اذا تلفظ بلفظ الخبر ولا يقصد الاخبار به او قصد به
الاخبار عن شخص اخر دخل الدار لم يكن كذبا فالسايل لا اطلاع له
على قصد المسيول حتى يحترز المسيول عن ذلك القصد احترازا عن
خوف السايل فثبت انه لا حال الا ويمكنه التعريض والايهام ولئن
سلمنا انه يلزم من الصدق اهدار دم النبي فلم قلتم ان ذلك غير
جايز بيانه ان جهة قبح ذلك الاهدار اما ان يعرف بالعقل او
بالسمع والاول باطل على قولكم لانكم لا تثبتون شيئا من الاحكام
بالعقل والثاني ايضا باطل لان دليل السمع اما النص والاجماع
اما النص فلا بد من ذكره وانتم ما ذكرتموه واما الاجماع فهو ممنوع
لان المعتزلة باسرهم لم يقولوا بحسن الكذب ولو كان فيه عصمة
كل الانبياء عليهم السلام ولئن سلمنا انه يحسن الكذب في هذه
الصورة فكيف لزم منه ان لا يكون كونه كذبا جهة قبح لانه من
الجايز تخلف الحكم عن المقتضي لمانع لكن اذا لم يوجد المانع ولا ما
يقوم مقامه عاد المقتضي عاملا عمله والجواب قوله التعريض يغني
عن الكذب قلنا اما ان يكون الالجاء الى حيث لا يكون التعريض كافيا
ممكنا او لا يكون فان كان ممكنا فنحن نفرض الكلام في هذه الصورة
وح يسقط كلامهم وان لم يكن ذلك ممكنا فح يلزم ان يقال انه لا
يحسن خبر الا ويحتمل ان يكون المراد به غير ما اشعر به ظاهره وانه
من المخبر ان يذكر ذلك الخبر لغرض اخر سوى ما اشعر به ظاهره
وح لا يمكن الحكم على شيء من الاخبار بكونه كذبا قبيحا اذ لا كلام
الا ويمكن ان نضمر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صدقا
ويلزم ان لا يمكن التعويل على شيء من ظواهر اخبار الله تعالى لانه ما من

خبر يذكره الله تعالى الا ويحسن منه ان يذكره لغرض اخر سوى ما
اشعر به ظاهره وان لم ينبهنا على ان المراد به غير الظاهر كما حسن
ذلك من صاحب المعاريض فاذا سمعنا قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خ امكن ان يكون المراد ان واحدا قال هذا
الكلام كما انه يحسن التعريض لقصد ذلك وح يسقط التعويل على
اخبار الله تعالى وذلك باطل قطعا لا يقال الاصل اطلاق الكلام
لافادة ظاهره وخالفناه عند الحاجة الى المعاريض فيبقى فيما عداه
على الاصل لانا نقول هذا الطريق يفيد الظن ولا يفيد القطع لاحتمال
انه وان لم يوجد هنا المانع فقد وجد مانع اخر قوله هذا ايضا
لازم عليكم لانكم تحرمون الكذب قلنا نحن لا نحرم الكذب في جميع
الصور وكيف ومعتقدنا في هذه الصورة انه واجب واما قوله
تعالى ان الله لا يهدي من هو مسرف كذاب قلنا هذه الاية لا تدل على المقصود
لان الكذاب هو الذي يكثر منه الكذب ومن الجائز ان يكون اصل
الكذب مباحا وان كان الاكثار منه حراما كما في قوله تعالى فكلوا و
اشربوا ولا تسرفوا وايضا فالكذب انما يجوز لاجل مصلحة ارجح
من مصلحة الكذب وذلك لا يسمى اسرافا واما قوله عليه السلام
ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب قلنا هذا من اخبار الاحاد
فلا يكون حجة وبتقدير الصحة فلا نسلم ان الالف واللام هاهنا
للعموم على ما قررناه في المحصول في علم الاصول ولئن سلمنا ذلك
ولكنا نخصصه بدليل العقل قوله لا حال الا ويمكنه التعريض قلنا
مر الجواب عنه قوله لم قلتم ان اهدار دم النبي حرام قلنا نحن في
هذا المقام بين امرين فتارة نجعل هذا الدليل حجة برهانية وتارة
نجعله حجة الزامية فان كان الاول فتارة نثبت حرمة اهدار
دم النبي باجماع الامة على ان دفع الظلم واجب على القادر وان
اعانة الظالم على ظلمه غير جائز ولا شك ان هذا الكذب دفع للظالم
عن الظلم وهذا الصدق اعانة له عليه وتارة فيما اذا كان الظالم
لو علم كون ذلك النبي عنده فانه يقتله مع ذلك النبي فيكون الكذب
في هذه الصورة دفعا للضرر عن النفس وذلك واجب بالاتفاق وفيه
نظر واما ان جعلناه حجة الزامية قلنا ان اعتقاد العقلاء في قبح الصدق

في هذه الصورة يجري مجرى اعتقادهم في قبح الكذب فيما لا مضرة فيه
اصلا بل لا نسبة لاستقباحهم الصورة الاولى الى استقباحهم الصورة
الثانية والنفرة التي نجدها من نفسنا في الصورة الاولى اقوى بكثير
من النفرة التي نجدها في الصورة الثانية فاذا جعلتم الثانية قبيحة
فبان تجعلوا الاولى قبيحة كان اولى قوله لم لا يجوز ان لا يقبح الكذب
في هذه الصورة وان كان كونه كذبا جهة قبح قلنا لانه لو جاز ان
يكون الكذب منفكا عن صفة القبح لاجل وجود معارض فح لا يلزم
من انتفاء ذلك المعارض القطع بحصول القبح لاحتمال ان يوجد معارض
اخر وح لا يمكن القطع بقبح شيء من الاكاذيب اللهم الا اذا قيل لا دليل
على وجود معارض اخر ولم نعلم ذلك بالضرورة فوجب نفيه لكنك
قد علمت ضعف هذه الطريقة في اول الكتاب واما الكلام في تكليف
ما لا يطاق فالذي يدل على انه غير قبيح وجوه الاول ان الله تعالى
امرنا بما علم انه لا يوجد منا واخبر انه لا يوجد منا وما علم انه لا يوجد
منا واخبر انه لا يوجد منا محال فيكون الامر به امرا بالمحال ولو كان
قبيحا لما فعله الثاني انه تعالى امر ابا لهب بالايمان ومن الايمان تصديقه
بجميع ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فيكون تعالى قد كلفه
بان يؤمن بانه لا يؤمن الثالث ان فعلنا لا يحصل الا عند حصول الداعي
الذي هو فعل الله تعالى ومتى حصل الداعي وجب حصول الفعل وذلك يقتضي
وجوب كوننا فاعلين للفعل المعين ثم انه تعالى كلفنا بضده الرابع انه
تعالى موجد لافعال العباد مع انه كلفنا بها وكل هذه الوجوه مقررة
في مسئلة خلق الاعمال واحتج بعض اصحابنا على فساد القول بتكليف
ما لا يطاق من غير بناء على الحسن والقبح بل من وجه اخر وهو ان المحال
غير معلوم وكل ما هو غير معلوم فلا يصح التكليف به فالمحال لا يصح
التكليف به بيان الاول انا لا نعقل الجمع بين الضدين
وايجاد القديم وبيان الثاني ان التكليف يستدعي الفهم
فاذا قال السيد لعبده تحرك صح ذلك لان المطلوب معلوم فاما اذا
قال له تمرك لم يصح ذلك لانه غير معلوم والجواب ان العلم قد يراد
به تصور الحقيقة في الذهن من غير ان يسند اليه امر من الامور سلبا
كان او ايجابا وقد يراد به التصديق فقولكم المحال غير معلوم ان اردتم

الذي

به الاول فهو باطل من وجهين الاول انا اذا حكمنا على الجمع بين الضدين
بانه محال فلولا ان جمع الضدين متصور لنا والا لاستحال منا ان
نحكم عليه دون غيره بالامتناع فان التصديق مسبوق بالتصور الثاني
انا اذا قلنا الجمع بين الضدين محال كان الكلام مفهوما صحيحا ولو
قلنا عميع الضدين او ما يجري مجراه من الالفاظ المهملة لم يكن الكلام
البتة مفهوما ولما افترق الحال بين الصورتين علمنا ان المحال متصور
وان اردتم به الثاني فنقول لم قلتم ان ما لا يمكن ان يصدق به
تصديقا مطابقا لا يجوز التكليف به وهل النزاع الا فيه واما الكلام
في الظلم فالذي يدل عليه انه غير قبيح على الوجه الذي قالوه امران
الاول ان المقتضي لقبحه اما ذاته او ما يعود اليه من الصفات الثبوتية
او عدم كونه مستحقا او مجموعهما او امر رابع والاول باطل لان ذاته
مع مجموع ما له من الصفات الثبوتية قد يكون مستحقا وح لا يكون
قبيحا بل حسنا والثاني باطل لان العدم لا تاثير له في الحكم الثبوتي
والثالث باطل لان العدم لا يكون جزءا من المقتضي والرابع باطل
لان ذلك الامر اما ان يكون لازما او لا يكون ويعود التقرير المذكور
في باب الكذب ههنا بعينه الثاني ان قبح القبيح اما ان يكون له مقتض
او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون ثبوتيا او عدميا فان كان
ثبوتيا فاما ذاته او الفاعل او معنى قايم به وانت خبير بكيفية ايراد
هذه القسمة على الوجه الملخص والاول باطل والا لزم ان لا يكون مثل
القبيح حسنا وذلك باطل لان قتل زيد اذا كان مستحقا كان حسنا
ولو لم يكن مستحقا لكان هو بعينه قبيحا والثاني باطل لاستحالة قيام
المعنى بالمعنى والثالث باطل لانه لو جاز ان تكون هذه الصفة حاصلة
بالفاعل لجاز حصول المتحركية والعالمية بالفاعل ويلزم منه نفي المعاني
فاما ان كان عدميا فهو باطل لان العدم لا يكون علة في صفة ثبوتية
واما ان لم يكن للقبيح موثر فهو محال لان اختصاص الفعل بهذه الصفة
دون ما يماثله لا بد وان يكون امرا جايزا والجايز لا بد له من المؤثر
والاولى جعل هذه الطريقة من باب الالزامات واما الكلام في الجهل
فهو انه لو كان قبيحا لما كان من فعل الله تعالى والتالي محال فالمقدم
مثله اما الشرطية فظاهرة واما فساد التالي فهو ان الجهل لو كان فعلا

للعبد لكان اما ان يفعله بواسطة النظر او لا بواسطة النظر والاول
باطل لان النظر عبارة عن ترتيب العلوم الضرورية اما ابتداء
واما ثانيا وترتيب العلوم الضرورية لا يجوز ان يلزمه الجهل لا
يقال لم لا يجوز ان يتولد الجهل من ترتيب جهالات سابقة عليه لانا
نقول ننقل الكلام الى تلك الجهالات السابقة ولا تسلسل ولا دور
فلا بد وان ينتهي الى جهالات معقولة ابتداء وذلك هو القسم الثاني
وهو باطل لان من فعل اعتقادا جازما في كون العالم قديما مثلا فحين
ما يفعل ذلك الاعتقاد لا يخلو اما ان يكون جازما بقدم العالم
او مترددا فيه فان كان الاول فح لا يمكنه ان يفعل الجهل الا
اذا كان جاهلا قبل ذلك ثم الكلام في ذلك الجهل كالكلام في
الاول ولزم التسلسل وهو محال فاذن لا بد وان ينتهي الى وقت
فعل فيه اعتقاد قدم العالم مع انه كان خاليا عن اعتقاد قدم العالم
والخالي عن اعتقاد قدم العالم لا يكون مترددا في قدمه وحدوثه
ونحن نجد من انفسنا بالضرورة انا متى كنا مترددين في شيء فانه
يستحيل منا ان نفعل ابتداء اعتقادا جازما فيه ولما بطل القسمان
علمنا ان هذا الجهل فعل الله تعالى واما الكلام في العبث فنقول هو
الذي لا غرض فيه ولا داعي اصلا لكن الفعل بدون الداعي محال
عند ابي الحسين واصحابه وما كان محالا كيف يمكن ان يقال انه
قبيح فهذه الامور الخمسة التي تكلمنا في ابطال تقبيحها هي الامور
المشهورة التي يدعون العلم الضروري بقبحها واما الخمسة الباقية
فالقدح فيها بعد الوقوف على ما ذكرنا سهل ولنشرع الآن في حكاية
كلام المخالفين اما المعتزلة فانهم اتفقوا على ادعاء العلم الضروري
بقبح هذه الامور وقالوا العقلاء يعلمون بالضرورة قبح الضرر الخالي
عن جميع جهات الاستحقاق وقبح تكليف الاعمى نقط المصحف و
الزمن الطيران في الهواء وقبح العبث نحو ان يعلم ان متاعه يشترى
منه بعشرة في بلدته فيحمله الى بلدة اخرى بعيدة ليبيعه بعشرة وقبح
الكذب الضار ويعلمون ايضا حسن الصدق النافع وشكر المنعم ومن
كابر في العلم بقبح هذه الاشياء وحسنها فقد كابر في الضروريات و
ليس هذا الاستحسان والاستقباح لاجل عرف او شرع فانهما حاصلان

فى حق من لم يعرف عرفا ولا شرعا اصلا مثل البراهمة والتراكمة فهو
اذن بمجرد العقل والجواب عن هذا من وجهين الاول طريقة اصحاب
وهى ان قبح هذه الامور وحسنها غير معلوم بالضرورة لوجوه ثلاثة
اولها لو كان ذلك معلوما بالضرورة لوجب اشتراك العقلاء فى معرفتها كما
فى ساير الضروريات وليس الامر كذلك لانا نقطع بانه يحسن من الله
تعالى ايلام البرى عن الجرايم من غير استحقاق سابق ولا عوض لاحق
فعلمنا ان ذلك ليس من الامور الضرورية وثانيها انا اذا عرضنا
على العقل ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا عليه حسن هذه الامور
وقبحها لم نجد جزم العقل فى هذه الامور مثل جزمه بالقضية الاولى
والتفاوت فى العلوم الضرورية غير جايز وثالثها هو انه لو كان العلم
بقبح الظلم ضروريا لكان العلم بحقيقة الظلم اولى ان يكون ضروريا
ولما لم يكن العلم بحقيقة الظلم ضروريا فاولى ان لا يكون العلم بقبحه
ضروريا اما الشرطية فضرورية واما ان العلم بحقيقة الظلم ليس بضرورى
فلما مر الثانى وهى الطريقة الاقوى ان نقول انا لا ننازع فى ان الناس
يستحسنون امورا ويستقبحون امورا اخر قبل ورود الشرع ولكنا نقول
ذلك الاستقباح والاستحسان مغايران للاستقباح والاستحسان
الذى وقع فيه النزاع وبيان تلك المغايرة من حيث الاجمال ومن حيث
التفصيل اما الاجمال فهو انا اذا راجعنا الى انفسنا وجدنا ها جازمة
بحسن الصدق والعدل والانصاف وقبح الكذب والجهل والظلم
ومترددة فى كون هذه الافعال واقعة على وجوه لاجلها يجب على الله
تعالى ان لا يامر ولا ينهى الا لوجوه مخصوصة ولما حصل القطع بالحسن
والقبح بالمعنى الاول ولم يحصل القطع بهما بالمعنى الثانى علمنا ان الحسن
والقبح اللذين قطعنا بهما غير الحسن والقبح اللذين لم يحصل بهما القطع
واما التفصيل فهو ان الاستقباح والاستحسان قد يكون لاجل
ميل الطبع ونفرته وذلك مثل استحسان العدل واستقباح الظلم وقد
يكون لاجل دفع الضرر عن النفس مثل استحسان انقاذ الغريق فان
من شاهد حيوانا فى محنة فان كان رقيق الطبع تاذى من مشاهدة
ذلك البلاء فلا جرم يستحسن انقاذه من ذلك البلاء لان ذلك الانقاذ
يتضمن دفع الضرر عن النفس وقد يكون لاجل اتفاق اهل العالم على

المنع منه لاجل ان مصلحة العالم لا تنتظم الا بالمنع منه مثل قبح الكذب
والظلم وهذه الوجوه الثلاثة مغايرة للوجه الذى وقع النزاع
فيه واذا كان كذلك فلا يلزم من اتفاق العقلاء على مطلق الاستحسان
والاستقباح الذى لم يقع النزاع فيه الاتفاق على وجه الاستحسان
والاستقباح الذى وقع النزاع فيه لا يقال ان صاحب المعتمد تكلم
فى هذه الوجوه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال
فهو انه يمكن ان يذكر ما يستقبحه العقل وان لم يكن ثمه نفرة طبع
نحو ما اذا كان المذموم عدوا للواحد يشتهى ذمه ويبغضه عند الناس
فاقبل ذلك الانسان يذم عدوه هذا بانه يعلم ان العشرة اكثر من الخمسة
ويعلم ان السما فوقه وان الارض تحته الى ما اشبهه وجعل يذمه
على انه سخى جواد متواضع فى شرفه وفرضنا انه كان يذم بصوت
طيب حزين يلتذ به سامعه فانه يستقبح ذلك منه حيث ذمه بما
لا يذم به العقلا وايضا فالرجل العاقل اذا اعتقد ان العشرة نصف
الخمسة الى غيره من الجهالات فان اعتقاده هذا لا يضر احدا ولا يشق
عليه فانه يستقبح وكذلك اذا جعل العاقل يامر الجمادات بان تطير
فى الهوا وتسبح فى الما وجعل يذمها بانها لا تطيعه وفرضنا انه يتكلم
بها بصوت حزين طيب وفرضنا انه يستريح بذلك الكلام فانه تقبح
منه ذلك مع انه لا مضرة فيه فقد تحقق الاستقباح هاهنا من غير
نفرة الطبع عنه واما التفصيل فهو انه لا يمكن ان يقال ان استقباح الظلم
عبارة عن نفرة الطبع عنه لان الظلم وان كان يستضر به المظلوم
الا انه ينتفع به الظالم والعدل بين الخصمين ينتفع به احدهما و
يستضر به الاخر ورد الامانات الى اهلها ينتفع به اهلها ويستضر به
الراد فلو كان استقباح هذه القضايا لاجل ميل الطبع ونفرته وجب
ان يشتهر للظالم ان الظلم حسن كما يشتهر للمظلوم ان الظلم قبيح لانا
نقول اما الوجه الاجمالى فالكلام عليه اجمالا وتفصيلا اما الاجمالى
فمن وجهين الاول ان هذا الوجه لا يدل على ان الظلم قبيح عقلا لانك
انما فرقت بين القبح العقلى وبين النفرة الطبيعية بان فرضت الكلام
فى صورة تحقق القبح العقلى فيها مع انه لم يتحقق فيها النفرة الطبيعية
والظلم مما لا ينفك عن النفرة الطبيعية فاذن لا يمكنك اثبات قبح الظلم

بهذا الطريق الثانى وهو انه قد توجد النفرة الطبيعية حيث لا يكون
القبح العقلى حاصلا واذا ثبت لنا ذلك فنقول المضرة جهة من الجهات
التى تقتضى النفرة الطبيعية ولا يلزم من عدم هذا الوجه عدم النفرة
الطبيعية الا بدليل منفصل واذا كان كذلك فنقول لم لا يجوز ان
يقال ان الاستقباح العقلى الذى نجده فى هذه الصورة التى ذكرتها
يكون راجعا الى النفرة الطبيعية لا الى النفرة العقلية فظهر بهذا
ان الفرق الذى ذكرتموه مما يتوجه الى الاستدلال على قبح جميع الاشيا
التى ادعى الضرورة فى قبحها وح يتبين ضعف قوله واما التفصيل
فهو ان نقول ان حاصل كلامك ان الجهل والهذيان مستقبح مع انه
لا مضرة فيهما ونحن نقول ان النفرة الطبيعية قد تكون حاصلة وان
لم تكن المضرة حاصلة الا ترى ان كون الانسان ابرص او اقرع لا مضرة
فيه مع ان النفرة الشديدة حاصلة عنهما وكذلك كون الانسان مشتغلا
بالحرف الخسيسة مما لا مضرة فيه بل ربما حصلت المنافع منه مع ان
النفرة الطبيعية حاصلة به ولذلك اتفقت المعتزلة على وجوب تنزيه
الانبياء عليهم السلام عن كثير من الصفات والحرف الدنية المنفرة
وان لم يحصل المضرة فى شى منها ولا القبح العقلى الذى يدعيه الخصم
فعلمنا ان النفرة الطبيعية قد تكون حاصلة وان لم تكن المضرة حاصلة
واذا كان الامر كذلك لم يلزم من عدم حصول المضرة فى الجهل والهذيان
ان لا يتحقق نفرة الطبع بالنسبة اليهما واما الوجه التفصيلى الذى ذكره
فهو ايضا ضعيف لان الظالم يعلم انه لو افتى بحسن الظلم فسيظلمه
عن قريب غيره ولما كان ذلك الظلم المتوقع مكروه طبعه وكان
ما يودى الى المكروه مكروها عند الطبع لا جرم كان الظلم مكروها
عند الظالم وكذا القول فى سائر الصور المذكورة واعلم انا اذا انصفنا
علمنا ان القادر منا لا يصدر عنه الفعل الا لغرض وان المطلوب بالحيوان
ليس الا اللذة والمهروب عنه ليس الا الالم فكل ما يودى الى تحصيل
اللذة حالا او مالا فهو مستحسن عنده وكل ما يودى الى الالم حالا
او مالا فهو مستقبح عنده اما الاول فمثاله بر الوالدين والانصاف
والعدل والوفا بالعهد فان هذه الاشيا لو اتى بها غيره لاجله فانه
يلتذ بها وينتفع بها فلا جرم تواضعوا على تحسينها لذلك النفع المتوقع

واما الثانى فمثاله قبح الظلم فان كل احد يعلم انه لو افتى بحسنه
فانه ربما يظلم وينا له الالم عند ذلك فلا جرم تواضعوا على تقبيحه
دفعا للضرر المتوقع واما الكذب والجهل والهذيان فكل احد يعلم
بالضرورة ان النفرة عنها ليست مثل النفرة عن الظلم واما ذلك القدر
من النفرة فهو لاجل ما يحصل عند هذه الامور الثلاثة من حصول
المضار اما نظرا الى الشخص واما نظرا الى النوع او الجنس ثم ان امكن
اثبات ان هذه الاشيا لا مضرة فيها اصلا لا بحسب الشخص ولا بحسب
النوع ولا بحسب الجنس فعليهم ان يبينوا ان هذه النفرة الحاصلة
عقلية لا طبيعية فانا قد بينا ان النفرة الطبيعية قد تحصل مع عدم
المضرة وبتقدير ان لا نقدر على بيان ذلك لكن يجب على المدعى
ان يبين ان هذه النفرة التى نجدها من النفس عقلية لا طبيعية
حتى يتم مقصوده واما الذين حاولوا اثبات الحسن والقبح العقليين
بالالزامات وما يجرى مجرى الاستدلالات فقد تعلقوا بامور
منها ما يقتضى كون الحسن والقبح صفات حقيقية ومنها ما يبطل
كونها امورا شرعية فالنوع الاول وجهان احدهما ان من استوى
عنده الصدق والكذب من جميع الوجوه سوى كونه صدقا وكذبا
رجح الصدق على الكذب فلولا كون الصدق موصوفا بما يقتضى الترجيح
والا لما كان كذلك وثانيهما ان الملك العظيم اذا راى ضعيفا مشرفا
على الهلاك فى برية ليس فيها احد فانه يميل الى انقاذه وان كان
لا يعتقد اصل الدين لينتظر ثوابا وفرضنا كونه فى برية ليس فيها
احد حتى لا ينتظر منه مجازاة ولا شكرا ولا يوافق ذلك غرضه بل
ربما تعب فيه النوع الثانى وجوه ستة اولها وهو الاقوى انه لو كان
حسن الاشيا وقبحها انما يثبت بالشرع لما قبح من الله شى ولو كان
كذلك لما قبح من الله تعالى اظهار المعجزة على ايدى الكذابين ويجوز
ذلك ينسد باب معرفة النبوة وثانيها لو كان الحسن والقبح من الله تعالى
لحسن من الله تعالى الامر بالكفر وتكذيب الانبيا وتعظيم الاصنام
المواظبة على الزنا والسرقة والنهى عن العبادة والصدق وثالثها
لو كان الحسن والقبح بالشرع لتوقف وجوب الواجبات على مجى الشرع
ولو كان كذلك لزم افحام الانبيا لان النبى اذا ادعى الرسالة واظهر

المعجزة فيقول المدعو انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف
انك صادق فانا لا انظر حتى لا اعرف صدقك حتى لا يجب علي امتثال
امرك ورابعها انه لو لم يكن الحسن والقبح معلوما بالعقل لاستحال
منا ان نعرفهما بعد ورود الشرع لان التصديق مسبوق بالتصور
فاذن لا بد وان يكون اصل الحسن والقبح معلوما بالعقل وخامسها
لو كان حسن الافعال لاجل الاذن والامر وجب ان لا تكون افعال
الله تعالى حسنة لاستحالة الاذن في حقه ولو كان القبح لاجل النهي
لزم ان يقتضي نهي التنزيه قبح المنهي عنه ولكان نهي الانسان
غيره عن الطاعة يقتضي قبحها وسادسها لو لم يكن الحسن والقبح معلومين
بالعقل لم يجز اسناد الاحكام الى المصالح فح ينسد باب القياس في
الشرع هذا ملخص ما لهم في هذا الباب ولابي الحسين وصاحب المعتمد
تقسيمات اخر منتشرة ضعيفة جدا لا فايدة في ذكرها فيجب الاكتفاء
بهذا القدر الجواب عما ذكروه اولا ان ايثاره للصدق لان الصدق
متضمن بقا نظام العالم في الاكثر والكذب على العكس من ذلك ثم
ان الانسان اذا الف تلك العادة واستانس بذلك الاجماع ترجح
الصدق على الكذب واما اذا قدر الانسان نفسه كانه خلق في هذه
الساعة وقدر انه لم يالف مذهبا ولا خالط قوما ولا سمع مقالة
ولم يلتفت ذهنه الى اختيار المصالح واجتناب المفاسد ثم عرض
على عقله ان الصدق هو حسن والكذب هو قبيح على الوجه الذي
لخصناه فانا لا نسلم انه في هذه الحالة يقطع بذلك والجواب عما ذكروه
ثانيا ان اقدام الملك على ذلك الانقاذ اما لاجل ان الناس اجمعوا
على تحسين الانقاذ لما فيه من مصلحة بقا العالم وهو قد نشا على ذلك
الاجماع والالفة ولم يقرع سمعه ما ينافضه صار ذلك كالقضية
الاولية فان فرض في حق من لم يسمع بمقالة فالسبب في ذلك تالمه
بسبب الرقة الجنسية فان الانسان اذا راى غيره في الم فرض نفسه
في ذلك الالم وح يستقبح ذلك الالم وتنفر طبعه عنه فيصير ذلك سببا لاستحسانه
مطلقا فان فرض في حق شخص لا يكون كذلك قلنا لا نسلم ان في هذه
الحالة يرجح الانقاذ على تركه وكيف والانقاذ اتعاب وذلك يستدعي
معارضا والجواب عما ذكروه ثالثا ورابعا قد مر في مسيلة خلق الاعمال

والجواب عما ذكروه خامسا ان الافحام الذي لازم عليهم ايضا لانه انما
يعرف وجوب النظر عليه اذا حصل له الخوف وعلم انه يجب عليه
دفع ذلك الخوف دفعا للضرر عن النفس وعلم ان النظر يصلح لكونه
دافعا للخوف فاما العلم الاول فليس واجب الحصول لانه قد يحصل له
الخوف وقد لا يحصل له واما العلم الثاني وهو ان دفع الضرر واجب
فهب انه حاصل لكن العلم الثالث وهو كون النظر دافعا للضرر ليس
معلوما بالضرورة لان العقلا اختلفوا فيه فمنهم من زعم ان النظر
لا يفيد العلم بل لا فايدة فيه الا تكثير الشكوك والشبهات ومنهم
من زعم انه وان كان يفيده لكنه يفيد الباطل ايضا والاقدام على
ما يكون تاديته الى القبيح قبيح ومنهم من سلم كونه دافعا للخوف
من هذا الوجه ولكنه من حيث انه يحتمل ان يكون مملوكا لغيره فيكون
اقدامه على الفكر والنظر واتعاب الخاطر تصرفا في ملك الغير بغير
اذنه وذلك محذور فهذه الاحتمالات مانعة له من الاقدام على
النظر فاذا كان العلم بوجوب النظر لا يحصل الا عند حصول هذه
العلوم التي كثيرا ما يتفق خلو الشخص عنها فح لا يعلم كل احد وجوب
النظر فيلزم منه الافحام ثم الجواب ان العلم بالوجوب وان لم يكن
حاصلا الا انه يتمكن من تحصيل هذا العلم والتمكن قايم مقام الحصول
والجواب عما ذكروه سادسا انا نقول لسنا نقول نستفيد تصور
ماهية الحسن والقبح من الشرع حتى يلزمنا المحذور الذي ذكرتموه
فانه يمكننا ان نقول الواجب هو الذي امر الشارع به ونهى عن
تركه وهذا القدر متصور لنا قبل ورود الشرع فلا يلزم من قولنا
ان هذه الاحكام لا تثبت الا بالشرع قولنا انه لا يعقل الا بالشرع
والجواب عما ذكروه سابعا انا لا نحد الحسن بانه الذي ورد به
الاذن بل هو الذي علم فاعله انه غير ممنوع منه شرعا وايضا فلا
نعلل القبح بمطلق النهي بل بالنهي الذي هو مخصوص وهو نهي التحريم
وعلى ان الحقيقة انه ليس هناك علة ولا معلول بل لا معنى للقبح
الا التعلق المخصوص بخطاب الشرع والجواب عما ذكروه ثامنا انا
وان كنا لا نوجب رعاية المصالح فلا ننكر حصول الاحكام على وفقها
في الاكثر وذلك يفيد ظن تعليل الحكم بالوصف في الاصل وتمام

وتمام التقرير مذكور في كتاب المحصول من علم الاصول فهذا تمام
قولنا في هذا المقام المقام الثالث انا لو سلمنا ثبوت الحسن والقبح
ولكن لا نسلم تعليلهما بالوجوه التي يذكرها القوم مثل قولهم الكذب
انما قبح لمجرد كونه كذبا والجهل لكونه جهلا وشكر المنعم انما وجب
لكونه شكر المنعم وطريقهم الى ذلك انا متى علمنا هذه الوجوه علمنا
القبح وان لم نعلم شيئا من الاشيا ومتى لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم
القبح وان علمنا ساير الاشيا وذلك يقتضي ان يكون المقتضي لهذه
الاحكام هو هذه الوجوه وقد عرفت ضعف هذه الطريقة فيما مر
من هذا الكتاب والله اعلم الفصل الثاني في ان افعال الله سبحانه
يستحيل ان تكون لاجل الاغراض والذي يدل على ذلك مسالك اربعة
المسلك الاول انه لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض اما ان يكون
قديما او حادثا فان كان قديما لزم من قدم ذلك الغرض قدم فعله
فيكون المحدث قديما وهو محال وان كان حادثا فذلك الحادث
اما ان يكون من فعله او من فعل غيره والاول باطل لان الكلام فيه
كالكلام في الاول ويلزم التسلسل وان كان الثاني فهو محال لما
بينا انه لا يحدث حادث الا بقدرته المسلك الثاني انه تعالى لو فعل
فعلا لغرض لكان ذلك الغرض لا بد وان يكون جر نفع او دفع ضرر وهما
اما ان يكونا عايدين اليه او الى غيره والاول يقتضي كونه تعالى
محتاجا والثاني لا يخلو اما ان يكون عود ذلك الغرض الى غيره اولى
بالنسبة اليه من ان لا يعود او لا يكون كذلك فان كان الاول
عاد كونه محتاجا وان كان الثاني كان حصول ذلك النفع لغيره وعدم
حصوله له على السوا بالنسبة اليه وما كان كذلك استحال ان يكون
غرضا له المسلك الثالث انه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان لا يخلو اما
ان يمكنه تحصيل ذلك الغرض بدون ذلك الفعل او لا يمكنه فان كان
الاول كان التوسل الى تحصيل ذلك الغرض بتلك الوسيلة عبثا ومثاله
ما اذا قدر رجل على ان يبيع متاعه في بلد نفسه بعشرة فذهب به
الى بلدة بعيدة ليبيعه بتلك العشرة وان لم يمكنه ذلك كان ذلك
الغرض مشروطا بتلك الوسيلة وذلك باطل لان اكثر المقاصد انما
تحصل بعد انقضا تلك الوسايل وحصوله بعد عدمه يمنع كونه مشروطا

به المسلك الرابع ان تعليل الفاعلية بالغرض متفرع على الحسن
والقبح العقليين ولما بطل القول بهما بطل القول بالغرض واحتج المخالف
بامرين اولهما ان الفعل بدون الغرض عبث وقبح ذلك معلوم
بالضرورة وثانيهما ان تخصيص بعض الافعال دون البعض ببعض
الاحكام دون البعض لو لم يكن ذلك لغرض لكان ذلك ترجيحا لاحد
طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وانه محال والجواب عن الاول ان القول
بالحسن والقبح في العقل باطل وعن الثاني ما ذكرناه في مسئلة
الحدوث والله اعلم الفصل الثالث في ان القول بوجوب الواجبات
على الله تعالى محال والكلام في هذه المسئلة من الجانبين مبني على الحسن
والقبح ومع ذلك فنحن نسلم هذا الاصل ونذكر دليل المعتزلة على
ذلك ونبين انه ليس بقوي واحتج جمهور المعتزلة على ان الله تعالى
لا يفعل القبيح بان قالوا ان الله تعالى عالم بقبح القبيح وغني عنه وعالم
باستغنائه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل منه فعل القبيح
فالله تعالى يستحيل منه فعل القبيح اما المقدمة الاولى فهي مبنية
على اصول ثلاثة احدها حسن الاشيا وقبحها في نفسها وثانيها
كونه تعالى غنيا وثالثها كونه تعالى عالما بكل المعلومات حتى يلزم ان
يكون تعالى عالما بقبح القبيح وعالما بغناه عنه واما المقدمة الثانية
فهم يقررونها بطريقين الاول القياس على الشاهد وتقريره ان
نبين ان الواحد منا قد يكون مستغنيا عن فعل القبيح ثم نبين انه متى
علم استغناه عنه فانه يستحيل ان يفعله ثم نبين ان العلة في استحالة
ان يفعل القبيح علمه بقبحه وعلمه بغناه عنه ثم نبين انه متى كانت
العلة ذلك وجب ان يكون الحكم في الغايب كذلك بيان الاول ان
الانسان اذا قيل له ان صدقت اعطيناك درهما وان كذبت اعطيناك
درهما ويكون الكذب والصدق متساويين في اجناس الحروف
واعدادها حتى يكون الكلفة في ايجادهما متساوية ثم قدرنا ان
الانسان خلق دفعة واحدة ولم يخالط اقواما ولم يالف مذهبا
ولم يكن معتقدا للثواب والعقاب ففي هذا الموضع يكون الصدق
والكذب بالنسبة اليه على السوا واذا كان كذلك والحالة هذه كان
مستغنيا عن الكذب وبيان الثاني انا اذا قدرنا خلونا عن هذا الوجه

ثم رجعنا الى نفسنا وجدنا عقولنا نافرة عن الكذب وذلك معلوم
بالضرورة وبيان الثالث انه متى حصل هذان العلمان اعني العلم
بقبحه والعلم بغناه عنه حصلت النفرة العقلية ومتى لم يحصلا لم
تحصل هذه النفرة العقلية والدوران طريق العلية بيان الرابع
ان العلة متى حصلت فانه يستحيل تخلف الحكم عنها ولما ثبت ان هذان
العلمان في حق البارى تعالى وجب ان لا يكون فاعلا للقبيح الثانى
وهو ان نثبت هذه المقدمة بطريقة كلية فنقول القادر لا يفعل
الا بالداعى والداعى اما داعى الجهل وهو ان يكون الفاعل جاهلا
بالقبح او بالغنا عنه او داعى الشهوة او داعى الحكمة ولما لم يوجد شى
من هذه الدواعى فى حق من كان عالما بقبح القبيح وعالما بغناه عنه
استحال منه فعل القبيح واعلم ان قولنا فى النكتة انه عالم بقبح القبيح
وعالم بانه غنى عنه وكل من كان كذلك استحال منه فعل القبيح اولى
من قول من قال انه تعالى عالم بقبح القبيح وغنى عنه وكل من كان كذلك
استحال منه فعل القبيح اما اولا فلان العالم بقبح القبيح الغنى عنه قد يفعل
القبيح اذا كان جاهلا بغناه عنه واما ثانيا فلان الفعل والترك ينبغى
ان يعلل بالداعى لا بغيره والداعى فى حق الله تعالى ليس الا العلم فوجب
ان يعلل بالعلم بالغنا لا بنفس الغنا والاعتراض عليه ان نقول لا
نسلم زعمكم ان هذه الامور قبيحة لوجوه عايدة اليها لكن لم قلتم انه وقوعها
عن الله تعالى قبيح لا يقال لانا متى علمنا هذه الوجوه علمنا قبحها وان لم نعلم
شيا اخر ومتى لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم قبحها وان علمنا ساير
الاشيا فعلمنا ان المقتضى لقبحها هذه الوجوه وهذه الوجوه لا
يختلف حالها بان فرضت هذه الافعال صادرة عن البارى او عن
غيره لانا نقول لا نسلم انا بمجرد هذه الوجوه نعلم القبيح بيانه ان
كثيرا من الامور يقبح منا ولا يقبح من الله تعالى فان من جمع بين عبيده
وامائه فى دار ولم يقيدهم بقيد اصلا وعلم منهم انهم متى كانوا
كذلك يفجر بعضهم ببعض ثم قال مع ذلك ان غرضى من ذلك ان يمتنع
بعضهم عن بعض حتى يستحقوا الثواب فانه يعد سفيها عابثا ثم انه
مع قبحه منا لا يقبح من الله تعالى فاذا جاز ذلك هاهنا فلم لا يجوز فى
سائر القبائح ان نعتبر فى جهة قبحها صدورها من الواحد منا فان

احتمل ذلك لم يمكنكم القطع بقبح هذه الافعال من الله تعالى ثم ان سلمنا
ذلك ولكن ما الدليل على صحة المقدمة الثانية فاما القياس فممنوع
الحكم فى الاصل قوله العاقل اذا استوى عنده الصدق والكذب
من جميع الوجوه سوى كون احدهما صدقا والاخر كذبا فانه يرجح
الصدق على الكذب قلنا لا نسلم قوله لانا اذا فرضنا هذه الحالة
المذكورة وجدنا انفسنا قاطعين بترجيح الصدق على الكذب قلنا
هذا الوجدان من انفسنا لا يمكن الاستدلال به على المقصود وذلك
لانا مذ خلقنا الى الان لا نسمع الا تحسين الصدق وتقبيح الكذب
فانغرس فى خاطرنا قبح الكذب وحسن الصدق وقد ترسخت هذه
الهيئات رسوخا شديدا فنحن وان فرضنا زوال هذه الهيئات الا انها
لا تزول بمجرد هذا الفرض بل هى مع ذلك باقية بحالها فلعلنا انما
نحكم عند هذا الفرض بترجيح الصدق على الكذب لان تلك الهيات
الفرضية الاعتبارية الباقية فينا مع هذا الفرض يقتضى ذلك الترجيح
بل لو قدرنا انسانا خاليا عن هذه الهيئات باسرها فانا لا ندرى هل
يرجح الحسن على القبيح وذلك لانه لم يتفق تلك الحالة لان الذى
نقدر عليه هو ان نفرض انفسنا خالية عن تلك الهيئات لا ان نجعلها
خالية عنها فالحاصل ان التجربة الحاصلة عند فرض الخلو غير التجربة
الحاصلة عند الخلو والحاصل معنا هو التجربة الاولى والذى
ننتفع به فى مطلوبنا هو الثانية فبطل هذا الكلام لا يقال هب انه
لا يحصل لنا خلو النفس عن هذه الهيات الاعتبارية لكنا نعلم ان الانسان
الذى خلا عن جميع هذه الهيات الاعتبارية لا بد وان يرجح الحسن
على القبيح لان كونه قبيحا جهة صرف لانا نقول ان كان الامر كذلك
فينبغى ان يذكروا هذا الكلام ابتدا فى تقرير هذه المقدمة وان
يتركوا القياس ثم ان سلمنا الحكم فى الاصل ولكن لا نسلم ان الدوران
طريق العلية وتمام القدح فى طريقة القياس مذكور فى اول الكتاب
واما الطريق الثانى فنقول انه غير مستقيم على اصولكم وذلك لانه
اما ان يتوقف حصول الفعل على حصول الداعى ولا يتوقف فان لم
يتوقف لم يلزم من انتفا الداعى الى الفعل القبيح فى حق الله تعالى انتفا
فعل القبيح وان توقف فلا يخلو اما ان يجب حصول الفعل عند حصول

الداعي اولا يجب فان لم يجب لم يلزم من تحقق الداعي في حق الله تعالى
الى فعل الواجبات وجوب كونه فاعلا للواجبات وان وجب فقد
تحقق تركنا الجبر فقد لزمكم الجبر فانه متى ثبت انه لم يوجد الداعي
استحال الفعل ومتى وجد وجب فثبت القول بالجبر لا محالة وثبت
انه تعالى هو الفاعل لافعال العباد مثل الجهل والظلم وغيرهما وح
يبطل قولكم ان العالم بقبح القبيح العالم بغناه عنه فانه يستحيل ان
يفعله لا يقال انا نختار القسم الاول وهو ان الفعل لا يتوقف على
الداعي وقوله فعلى هذا لا يلزم من انتفاء الداعي انتفاء الفعل قلنا
نحن لم نستدل بانتفاء الداعي في حق الله تعالى الى فعل القبيح على سبحانه
كونه فاعلا للقبيح حتى يلزمنا ما ذكرته بل قول علمه تعالى بقبح القبيح
وبغناه عنه صارف له عن فعل القبيح وعندي ان الفعل يصح حصوله
بدون الداعي الا انه يجب حصوله عند حصول الداعي فاندفع الاشكال
لانا نقول هب انه يجوز صدور الفعل عن غير الداعي الا ان اكثر
افعال العباد انما تحصل عن الداعي واكثر القبائح انما تحصل عن داعي
الشهوة وتلك الدواعي من فعل الله لان العلم بكون الاكل والشرب
والوقاع لذيذا ليس علما استدلاليا بل علما ضروريا حاصلا عند التجربة
فتكون هذه العلوم من فعل الله تعالى فاذا كانت الافعال واجبة عند
حصول الدواعي كانت هذه القبائح موجبات افعال الله فيكون الله
فاعلا لها على طريق التسبيب فح يبطل قولكم العالم بقبح القبائح العالم
بغناه عنه لا يفعله وان قلتم بان الفعل لا يجب حصوله عند حصول
الداعي فكذلك الصرف لا يجب عند الصارف لان الصارف داع الى
الصرف وح يتوجه الاشكال المذكور ثم ان سلمنا سلامة هذا الطريق
عن التناقض وسلمنا ان الفاعل لا بد له من داع فما الدليل على انحصار
الدواعي في دواعي الحكمة والشهوة والجهل لا يقال الفاعل اما ان
يكون عالما بقبح القبيح اولا يكون عالما به والثاني هو الذي يفعل
لداعي الجهل واما الاول فاما ان يفعله لنفع يعود اليه او الى غيره
والاول داعي الشهوة والثاني داعي الحكمة فقد انحصرت الدواعي
فيما ذكرنا لانا نقول هب استقامة هذا الحصر ولكن لم لا يجوز ان يفعل
الله لغرض ومطلوب يعود اليه والذي ثبت بالدليل استحالته

عليه هو فعل الالم واللذة فاما انه لا يعود اليه غرض ومطلوب فذلك
مما لم يثبت بالدليل الذي مر فاذن لا يتم دليلكم على حكمة الله تعالى
الا بعد ابطال هذه الاحتمالات ثم لئن سلمنا ان ما ذكرتم يدل على حكمة
الله تعالى بالتفسير الذي تذكرونه ولكن معنا ما يقدح فيه من
وجهين الاول وهو انه تعالى كلف بالايمان من علم انه لا يؤمن وذلك
تكليف بما لا يطاق وذلك يقدح في قولكم الثاني هب ان صدور
الايمان ممن علم انه لا يؤمن ليس بمحال ولكن مع ذلك فالتكليف به
قبيح بيانه وهو ان العقلاء يستقبحون من العاقل ان يفعل فعلا لغرض
مع حصول اليقين بانه لا يفضي الى ذلك الغرض وانما يفضي الى
ضده فان من جمع بين عبيده وامائه وقال غرضي من ذلك ان
تشتد الشهوة في حقهم ثم انهم يمتنعون عن قضاء تلك الشهوة فيستحقون
به التعظيم بسبب ذلك الامتناع مع انه يعلم يقينا انهم لا يفعلون
ذلك بل يرتكبون الفواحش فانه يستقبح منه ذلك ومن راى بريه
يمر فيها المسافرون فكانت خالية عن السراق وقطاع الطريق بسبب
قلة الماء والابنية فقال اني ابني فيها ابنية واستخرج فيها اودية
حتى يكمل انتفاع المسافرين بها مع انه يعلم قطعا انه متى فعل ذلك
اجتمع فيها من السراق من يقطعون القوافل ويغيرون على الناس
ويقتلونهم ثم انه مع هذا اليقين قال انما فعلت ذلك لغرض الاصلاح
وان كنت قاطعا بانه لا يحصل منه الا الافساد فانه يستهزأ به و
يسخر منه والوالد اذا علم من ولده انه مهما اعطاه السكين فانه يقتل
به نبيا من الانبياء ثم يقتل به نفسه ثم يقول اني وان كنت اعلم ذلك
منه لكنني انما اعطيته ذلك السكين ليبري به قلمه فانه يسخر منه
فثبت بهذه الصور ان من فعل فعلا لاجل الاصلاح مع انه يكون على يقين
من انه لا يحصل الصلاح وانما يحصل الفساد فان ذلك الفعل يكون
قبيحا ثم انه تعالى كلف الكافر مع انه تعالى كان يعلم انه لا يحصل للكافر
بسبب ذلك التكليف الا العقوبة السرمدية والعذاب الابدي فالمضرة
الحاصلة هنا اعظم من المضرة الحاصلة في الصور التي عددناها
لانه لا مناسبة بين المضرة التي تنقضي في اللحظة الواحدة وبين
المضرة الابدية نعوذ بالله منها واعلم ان اجود ما للمعتزلة في دفع

هذا الكلام ان قالوا لما ثبت بالدليل حكمة الله تعالى وثبت ان
هذا التكليف من فعل الله تعالى وجب ان لا يكون قبيحاً ولكنك
متى اوردته على الوجه الذي اوردناه عليه سقط هذا الكلام
وذلك لانا جعلنا هذا الكلام معارضا لما جعلوه دليلاً على حكمة الله
تعالى ومن المعلوم ان الدليل لا يفيد اليقين مالم يتبين سلامته
عن المعارض فاذن دليل حكمة الله تعالى لا يتم الا بعد الجواب عن
هذا السوال ولا يمكن ان يدفع هذا السؤال بالبنا على حكمة الله تعالى
والا لزم الدور واذا ثبت ذلك ثبت انه لا خلاص عنه الا بالخوض
في جوابه على سبيل التفصيل والذي جعلوه جوابا عن ذلك على
سبيل التفصيل مما لا يخفى على كل من شد طرفا من هذا العلم ضعفه
فالاولى ان لا نطول بذكره والله اعلم **الاصل الرابع عشر في اسمائه**
تعالى والكلام فيه يقع في خمسة فصول **الفصل الاول في الاسم**
والمسمى والتسمية المشهور عن اصحابنا رحمهم الله تعالى ان الاسم
هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الامام الغزالي رضي الله
عنه انه مغايرهما والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي
فضول لان البحث عن ان الاسم هل هو عين المسمى ام لا مسبوق بتصور
ماهية الاسم وماهية المسمى فنقول الاسم هو اللفظ الدال بالوضع
على معنى من غير دلالة على زمان ذلك المعنى والمسمى هو الشي الذي
وضع ذلك اللفظ بازايه واذا عرفت ذلك فنقول الاسم قد يكون
غير المسمى وقد يكون نفس المسمى اما الاول فلانا نعلم بالضرورة
ان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وكذا لفظة السما والارض
وغيرهما واما الثاني فلان لفظة الاسم اسم للفظ الدال على
المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظة الاسم
فانها لفظة دالة على معنى مجرد عن الزمان فيكون الاسم اسما لنفسه
من حيث هو اسم فاذن الاسم هو المسمى فهذا ما عندي في هذه
المسئلة **الفصل الثاني** في تقسيم اسمايه سبحانه وتعالى واعلم ان كل
اسم يطلق على الشي فاما ان يكون المسمى به ذات الشي او يكون داخلا
فيها او يكون خارجا منها والدال على الامر الخارجي اما ان يكون
دالاً على الموصوفية بتلك الصفة او على ذلك الشي مع كونه موصوفا

بتلك الصفة والفرق بين الامرين ظاهر لانه فرق بين ان يوضع
العالم مثلا بازا شي ما له علم وبين ان يوضع بازا جسم له علم واذا
عرفت وقفت على اقسام احد هذين القسمين امكنك نقلها الى القسم
الاخر فنقول الاسم الدال على الصفة اما ان يكون دالا على صفة
واحدة او على اكثر منها وايضا فاما ان يدل على صفة حقيقية
او اضافية او سلبية فاذا ركبناها قلنا اما ان يدل على صفة حقيقية
فقط او اضافية فقط او سلبية فقط او حقيقية مع سلبية او حقيقية
مع اضافية او اضافية مع سلبية او حقيقية مع اضافية وسلبية
معاً ثم ان الصفات الحقيقية المعلومة للخلق ليس الا السبعة التي
ذكرناها واما السلوب فهي بحسب الاجناس متناهية وان كانت
بحسب الانواع والاشخاص غير متناهية واما الاضافات فهي
غير متناهية لان اكثر صفاته كل واحد منها يتعلق بما لا نهاية له
فلو كان له تعالى بحسب كل اعتبار من هذه الاعتبارات اسم لحصلت
له تعالى اسما غير متناهية او متناهية لكنها تكون كثيرة جدا **الفصل**
الثالث في انه هل يمكن ان يكون لذاته المخصوصة اسم ام لا القدما
من الفلاسفة انكروا امكان ذلك وقالوا ان الواضع لذلك اما
الله تعالى او غيره والاول محال لان المقصود من وضع الاسم تعريف
المسمى فلو وضع الله تعالى لذاته اسماً لكان المقصود منه اما ان يعرف
نفسه ذاته المخصوصة وذلك معلوم الفساد او يعرف خلقه
بذلك الاسم وذلك ايضا باطل لان خلقه لا يعرفون ذاته المخصوصة
لان ذاته المخصوصة المتعينة مانعة من وقوع الشركة فيها من حيث
هي هي وكل ما علمه الخلق منه فانه غير مانع لما هو هو من وقوع الشركة
فيه فاذن ذاته المخصوصة من حيث هي هي غير معلومة للخلق اما
الاول فلانا نعلم بالضرورة ان خصوصية ذات كل شي من حيث هي
هي يستحيل ان تكون حاصلة لغيرها والا لكان الشي عين غيره واما
الثاني فظاهر لان الذي علمنا ليس الا الموجود الواجب لذاته الذي
ليس بجوهر ولا عرض ولا متغير وانه واجب كونه عالما بمعلومات
لا نهاية لها قادر على مقدارات لا نهاية لها الى غير ذلك من الصفات
وهذا المجموع لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه اما اولا

فلما بينا في المباحث المشرقية وكتاب الملخص ان الكلي اذا قيد ولو
بالف كلي كان الباقي بعد ذلك ايضا كليا واما ثانيا فلانا اذا عقلنا
ذلك فلو كان ذلك تعقلا لعين ذاته المخصوصة لكان لا فرق بين
العلم بالموجود الواجب لعالم القادر وبين العلم بهذا الموجود العالم
القادر ثم انا كما نستغني عن اقامة الدلالة على توحيد المفهوم الثاني
وجب ان نستغني عن اقامة الدلالة على توحيد المفهوم الاول
فثبت انا لا نعرف حقيقته المخصوصة لا يقال احتمال الشركة انما
يكون لو لم نعلم ان ذلك الموجود الواجب الذي من شانه كذا وكذا
يجب ان يكون واحدا واما اذا علمنا كونه واحدا فقد زال احتمال
الشركة لانا نقول انا بعد العلم بكون ذلك الموجود الذي من شانه
كذا وكذا واحدا يبقى احتمال الشركة الا ترى ان هذا المفهوم يمكن
ان يكون مشتركا فيه بين امور كثيرة على البدل لكن قبل العلم بالوحدانية
كان ذلك المفهوم صالحا لان يكون مشتركا فيه على الجمع وعلى البدل
معا اما بعد العلم بالوحدانية فيستحيل ان يكون مشتركا فيه على الجمع
لكن لا يستحيل ان يكون مشتركا فيه على البدل فاما الشخص المعين فانه
يستحيل ان يكون مشتركا فيه لا على الجمع ولا على البدل فظهر انا لا
نعلم ذات الله تعالى من حيث هي هي فظهر منه انه لا يمكن ان يقال لله
تعالى وضع لذاته اسما وبه تبين انه يستحيل ان يضع الخلق لها اسما
فثبت ان ذات الله تعالى وحقيقته لا اسم لها وجه اخر في ذلك وهو
ان وضع الاسم للشي بعد كونه معلوما وذات الله تعالى لو كانت
للخلق معلومة لكانت اما ان تكون معلومة على سبيل الاضطرار او
على سبيل الاكتساب والاول ظاهر الفساد والثاني لا يخلو اما
ان يكون المعرف لحقيقته المخصوصة هو عين تلك الحقيقة او الامور
الداخلة فيها او الخارجة عنها والاول محال لاستحالة كونه معلوما
قبل كونه معلوما والثاني محال لانه لا جزء لحقيقته والثالث باطل
لان اللازم الخارجي لا يفيد تصور ماهية الملزوم لان اكثر ما فيه
انه يعلم منه شي ما دون ذلك اللازم وذلك لا يفيد العلم بماهية
ذلك الشي وذلك اللازم فاذن ذات الله تعالى غير معلومة للبشر
فاذن لا اسم لها اصلا فهي اذن انما تعرف بلوازمها وهو استغناؤه

عن كل ما عداه واحتياج كل ما عداه اليه وذلك هو الالهية ولذلك
قال العارفون نفعنا الله بهم الحقيقة البسيطة لا يمكن تعريفها بنفسها
ولا بالامور الداخلة ولا بالصفات الخارجة عنها ولكن يمكن تعريفها
بالاشارة العقلية او الحسية اما العقلية فمثل ما اذا اردنا تعريف
ماهية الالم واللذة لا يمكننا ان نزيد على الاشارة الى الحالة التي
يجدها كل حي من نفسه فاما الحسية فمثل ما اذا اردنا تعريف ماهية
السواد والبياض فليس لنا الا ان نشير الى هذه الالوان المخصوصة
لكن الاشارة انما تفيد معرفة المشار اليه لو لم يكن هناك شيئان
يمكن توجيه الاشارة الى كل واحد منهما والا لم يكن مجرد الاشارة
مفيدا لتمييز ذلك المشار اليه عن غيره فلا جرم العارفون الذين بلغوا
في الاستغراق في محبة الله تعالى ومعرفته الى حيث زال عن قلوبهم
وعقولهم وحسهم الالتفات الى ما عدا الله تعالى يكتفون بالتعبير
عنه سبحانه وتعالى بلفظة هو وهذه مرتبة الصديقين واما الذين
يشاهدون معه موجودا غيره وذلك درجة اصحاب النظر فانهم
لا يكتفون في تعريفه بلفظة هو بل يحتاجون الى ذكر ما يتميز به تلك
الهوية عن غيرها فلا جرم انهم احتاجوا الى ان يذكروا بعد لفظة
هو اللفظة الدالة على اللوازم التي بها تتميز عند عقولنا هويته
سبحانه عن هوية غيره واظهر تلك اللوازم امران احدهما سلبي
وهو استغناؤه عن كل ما عداه وثانيهما اضافي وهو احتياج كل ما عداه
اليه واللفظة الدالة على مجموع هذين اللفظين بالمطابقة الدالة
على كل واحد منهما بالتضمن هو لفظة الله عند من يجعله علما فلذلك
ابتداء سبحانه وتعالى بلفظة هو اشارة الى مقام الصديقين ثم اردفها
بلفظة الله اشارة الى مقام اصحاب النظر فقال قل هو الله احد **الفصل
الرابع** في لفظة الله وقبل الخوض في المقصود نقول الاسم اما ان
يكون نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه وهو المسمى بالعلم
او لا يكون ولا يخلو اما ان يكون موضوعا ابتداء للمعنى وهو اسم الجنس
او لا يكون وهو المشتق واذا عرفت ذلك فنقول لقائل ان يقول ان
لفظة الله تجري مجرى العلم والدليل عليه انها لو لم تكن علما لما كان
قولنا لا اله الا الله صريحا في التوحيد لكنه صريح في التوحيد فلفظة الله

يجب ان تكون جارية مجرى العلم بيان الشرطية انها اذا لم تكن علما
لم يكن نفس تصور معناه مانعا من الشركة فيجرى مجرى قولنا لا رجل
فى الدار الا العالم فلفظة العالم لما لم تكن علما لشخص معين لم يكن
ذلك الاستثنا مقتضيا ان يكون الذى فى الدار شخصا معينا فكذلك
ها هنا لو لم تكن لفظة الله علما مختصة به تعالى بل كان مفهوما صالحا
لوقوع الشركة فيه لم يكن ذلك الاستثنا صريحا فى التوحيد واما
قولنا لا اله الا الله صريح فى التوحيد فذلك من اظهر العلوم واجلاها
فثبت ان لفظة الله جارية مجرى العلم لا يقال ما ذكرتموه معارض
بوجوه اولها لو كانت هذه اللفظة جارية مجرى العلم او كانت من اسماء
علم او كانت من اسماء
الاعلام لما كانت مفيدة ولو لم تكن مفيدة لما صح وصفها بالحسن
لان اللفظ لا يحسن لذاته وانما يحسن لحسن معناه لكنه يجب وصفها
بالحسن لقوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسما
الحسنى فثبت ان هذه اللفظة ليست من الاعلام وثانيها وهو ان
العلم لا يجوز الاتيان به فى معرض المدح اما اولا فلان اسم العلم
غير مفيد والمذكور فى معرض المدح لا بد وان يكون مفيدا واما ثانيا
فلان المسمى بزيد لا يجوز ان يقال فى معرض المدح هذا زيد بل لو اريد
بالزيد النعت صح ذلك ولكنه ح يكون نعتا لا علما واذا ثبت ذلك
فنقول ان لفظة الله ذكرها الله فى معرض التمدح به فى قوله هو الله
الذى لا اله الا هو واذا كان كذلك وجب ان لا يكون من الاعلام
وثالثها وهو ان حقيقته تعالى غير معلومة فلا يجوز وضع الاسم لها
ورابعها وهو ان الناس فى هذه اللفظة على قولين منهم من جعلها
اسما موضوعا ومنهم من جعلها مشتقا اما جعلها علما فذلك مما لم
يقل به احد لانا نقول اما الجواب عن الاول انا لا نسلم ان العلم
لا يمكن وصفه بالحسن قوله لانه لا يفيد قلنا لا نسلم لانا اذا وضعنا
اسما بازاء ذات موصوفة بصفات المدح والكمال هى هذه الذات كان
من اسماء المدح وكان علما اما انه من اسماء المدح فلانه دل على ابصار
المسمى بصفات المدح والكمال واما انه علم فلانه يتناول هذه الذات
من حيث هى هذه الذات وهذا هو الجواب عن الثانى واما الثالث
فقد مر الجواب عنه واما الرابع فجوابه منع الاجماع المعلوم فاما

اذا قلنا انه ليس من الاعلام فهل هو من الاسما الموضوعة او المشتقة
والكلام فيه متفرع على ان لفظة الاله اسم او صفة واختار فخر الدين
الاول لوجهين الاول ان صفاته تعالى لا بد لها من موصوف يجرى
عليه وما عدا هذه اللفظة كلها صفات ويدل عليه الاستقراء ولو
جعلنا هذه اللفظة ايضا صفة بقيت جملة اسمائه صفات غير جارية
على اسم موصوف بها وهو محال الثانى انك تصفه ولا تصف به
فلا تقول شى اله كما لا تقول شى رجل وتقول اله واحد صمد كما تقول رجل
كريم خبير هذا ما ذكره وقد ذكر قبل ذلك ان الاله اسم يقع
على كل معبود بحق او باطل ثم غلب على المعبود بحق فاقول اذا كان
الاله هو المعبود مطلقا او المعبود بالحق كان الاله صفة وح يبطل
الوجهان اللذان ذكرهما بل الصحيح ما ذكرنا قبل ذلك من ان المعقول
للخلق منه سبحانه وتعالى ليس الا الصفات مثل كونه تعالى عالما وموجودا
وحيا وغنيا ومعبودا فاما الحقيقة المتقومة بنفسها مثل ما للسواد
من كونه سوادا وللجوهر من كونه جوهرا فذلك غير معلوم للبشر
فان جعلنا هذه اللفظة موضوعة لمعنى معقول للبشر فلا بد وان
نجعلها صفة وان لم نشترط كونها موضوعة لمعنى معقول للبشر فح
امكن جعلها من اسما الاجناس فان قلنا بانها موضوعة لتلك الحقيقة
من حيث هى هى مع قطع النظر عن تعينه سبحانه وتعالى او من الاعلام
ان قلنا انها موضوعة لتلك الحقيقة مع ذلك التعين الذى له
سبحانه وتعالى واما القايلون بكونها صفة فاختلفوا فى انها هل هى
مشتقة ام لا فزعم الخليل انه غير مشتق وزعم سيبويه انه مشتق
وتحقيق القول فيها لا يليق بهذا الكتاب والله اعلم الفصل الخامس
فى الاسما التى اختلفوا فى انها اسما ذاته او اسما صفاته وهو الوجود
والشى والكاين والثابت والذات فمن جعل الوجود والشيئية و
الثبوت زايدة على الحقيقة جعلها من اسماء الصفات الذاتية ومن
انكر ذلك زعم انها اسما الذات ثم ان الناس اختلفوا فى صحة اطلاق
هذه الالفاظ عليه والاصل فى هذا الباب انه هل يجوز وصف الله
تعالى بشى مما يوصف به غيره ام لا اتفق جمهور المسلمين على جواز ذلك
وذهبت الملاحدة وجهم بن صفوان وابو العباس الناشى الى المنع

من ذلك واحتجوا بان قالوا لو وصفناه بشي مما يوصف به خلقه
لكان هو تعالى مشاركا لخلقه في ذلك الوصف فبعد ذلك اما ان
يمتاز عن خلقه بوصف اخر او لا يمتاز فان كان الاول لزم وقوع
التركيب في ذات الله تعالى وكل مركب فهو ممكن وكل ممكن محتاج
الى موثر فواجب الوجود محتاج الى موثر هذا خلف وان كان الثاني
كان مثلا لخلقه ومثل المخلوق مطلقا مخلوق فواجب الوجود مخلوق
هذا خلف فاذن يستحيل ان يوصف واجب الوجود بشي مما يوصف
به الخلق ثم ان الملاحدة وجهما والناشي لما قرروا هذا الاصل ذهب
كل واحد منهم بعد ذلك الى مذهب اخر بعد اتفاقهم على الاصل المذكور
اما الملاحدة فانهم زعموا انا لا نصف الله تعالى بانه موجود والا لكان
مثلا للموجودات مطلقا او مركبا ولا بانه لا موجود والا لكان مثلا
للمعدومات مطلقا او مركبا وكذلك لا نصفه بانه واحد ولا لا واحد
او عالم او لا عالم او قادر او لا قادر بل الوجود والعدم والحق والباطل
والسلب والايجاب اضداد وتعالى الله عن الاضداد والانداد واما
جهم فانه امتنع ان يقال للباري تعالى انه موجود او شي او عالم
او قادر بل زعم انه يجب ان يقال انه موجد مشيي معلم ومقدر واما
الناشي فقال انه موجود عالم شي وما عداه يقال له موجد معلم مشيي
فهذا تقرير كلامهم في هذه الطريقة ويحكى عن البصري الاول من المعتزلة
انه قال لولا السمع لما كنت اطلق على الله لفظة الشي لان هذه اللفظة
لغاية عمومها غير مفيدة واعلم ان الخلاف معه لا شك انه في اللفظ
فاما مع الاولين فاما ان يكون في اللفظ او في المعنى اما في اللفظ
فنستدل على جهم والملاحدة بقوله تعالى قل اي شي اكبر شهادة قل الله
والاجماع دل على انه يصح وصفه بانه قادر عالم حي واما على الناشي
فهو انا نعلم بالضرورة من اهل اللغة انهم يطلقون هذه الالفاظ على
الاجسام والاعراض فلا معنى للامتناع منه واما في المعنى فنقول
للملاحدة ان بديهة العقل حاكمة بامتناع كذب طرفي النقيض والضروري
لا يجوز القدح فيه بالنظر فما ذكرتموه من الشبهة قدح في ذلك فلا
يستحق الجواب ونقول لجهم لما نفيت كونه تعالى موجودا حيا عالما قادرا
فقد نفيته مطلقا والا فقد قلت بمذهب الملاحدة وكذلك الكلام

الناشي واما الجواب عن الشبهة التي تمسكوا بها فهو ان نقول ان
وجود كل شي ذاته فكما ان السواد مخالف للبياض لذاته فكذلك
مخالف له في وجوده وكذا القول في العالم والقادر على ما هو مذهب
نفاة الاحوال والظاهر ان جهما لم يذهب الا الى ذلك ثم ان سلمنا
الاشتراك المعنوي الا انا نقول ان له سبحانه وتعالى ماهية مخالفة
لساير الماهيات والاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في
الماهية على ما قررناه فاندفع الاشكال ولقد كنا على عزم الاستقصا
في تفسير الاسما ولكنه صدنا عنه ان ذلك مما لا يتم الا بصناعة
الاشتقاق وانه غير لايق بهذا الكتاب **الاصل الخامس عشر** في اقامة
الدلالة على انه لا اله الا الله والمعتمد فيه الدلالة المذكورة في كتاب
الله تعالى وتحريرها ان نقول انا لو قدرنا الهين فاما ان يمتنع تخالفهما
او لا يمتنع والقسمان باطلان فالقول بالالهين باطل بيان فساد
القسم الاول ان احدهما لو انفرد كان يمكنه ايجاد الحركة والاخر
لو انفرد كان يمكنه ايجاد السكون فعند اجتماعهما اما ان تبقى الصحتان
او لا تبقى واحدة منهما او تبقى احديهما دون الاخرى والاول هو المطلوب
والثاني يقتضي ان لا يكون كل واحد منهما قادرا على شي وذلك
يمنع من وجود اله قادر وذلك باطل على ما مر والثالث يقتضي المطلوب
لان الذي زالت الصحة عنه لا يكون الها بل الاله هو الذي يصح منه
ايجاد مراده بيان فساد القسم الثاني ان كل ما يصح ثبوته لم يلزم
من فرض ثبوته محال والمخالفة يلزم من فرض ثبوتها محال لانهما
اذا تخالفا حتى اذا حاول احدهما ضد مراد الاخر فاما ان يحصل
مطلوبهما او لا يحصل واحد منهما او يحصل احدهما دون الثاني والاقسام
الثلاثة باطلة اما الاول فهو ظاهر الفساد واما الثاني فهو ايضا
محال لانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على ذلك الفعل فلو امتنع
ذلك الفعل وجب ان يكون ذلك الامتناع لمانع وذلك المانع اما
نفس قادرية الثاني او الاثر الصادر عن قادرية الثاني والاول
باطل لانا نعلم بالضرورة ان الثاني لو لم يحاول ضد ما حاوله الاول
فمجرد كون الباري تعالى قادرا لا يبعد وجود الفعل عن الاول والثاني
ايضا باطل لانه اذا كان امتناع وجود فعل كل واحد منهما معللا بوجود

فعل الاخر فلو امتنع الفعلان معاً لزم وجوب فعلهما معاً وحصولهما
معاً لوجوب حصول المعلول عند حصول العلة وح يلزم وجوب حصول
فعليهما حال امتناع فعليهما وذلك محال واما الثالث فهو ايضا باطل
لانا اذا فرضناهما قادرين على كل المقدورات فكل ما يقدر عليه احدهما
قدر عليه الاخر فيستحيل ان يختص احدهما بامر يصير به مطلوبه راجحا
ومطلوب غيره مرجوحاً واذا استحال من كل واحد منهما ترجيح مطلوبه
لم يكن ترجيح مطلوب احدهما على مطلوب الاخر اولى من العكس وح
يمتنع حصول مراد احدهما عند تعذر حصول مراد الاخر فثبت ان القول
بوجود الهين يفضي الى المحال فيكون القول به محالا فان قيل لا نسلم
صحة وقوع المخالفة والذي استروحتم اليه في اثبات هذه الصحة
فانما يدل على انه يصح من كل واحد منهما ضد ما يصح من الاخر نظرا
الى ما لكل واحد منهما من القادرية ولا نزاع فيه لكن لم لا يجوز
ان يكون هناك اعتبار اخر يمنع من وقوع المخالفة فانه ليس يلزم
من صحة ثبوت الشي نظرا الى اعتبار مخصوص صحة ثبوته مطلقا الا
ترى ان خلاف معلوم الله ممكن الوقوع نظرا الى ذاته وان كان ممتنع
الوقوع نظرا الى كونه متعلق علم الله تعالى فثبت انه لا يلزم من كون
الشي ممكن الحصول نظراً الى جهة مخصوصة كونه ممكن الحصول مطلقا
فلا يلزم من صحة وقوع المخالفة نظرا الى ما لكل واحد منهما من القادرية
صحة وقوع المخالفة مطلقا وانتم تحتاجون الى اثبات صحة وقوع
المخالفة مطلقا فعليكم اقامة الدلالة على ذلك ثم ان سلمنا ان ما
ذكرتموه يدل على صحة وقوع المخالفة مطلقا لكن هاهنا شبه توهم
نقيض ذلك وهي اربع الاولى انه اما ان يكون كل واحد قادرا
على الضدين او لا يكون فان لم يكن كذلك لم يصح دليلكم لاحتمال كون
كل واحد منهما غير قادر على ضد مقدور الاخر وان كان كل واحد
منهما قادرا على كل الاضداد فاما ان يتوقف ايجاد كل واحد منهما
احد مقدوريه دون المقدور الاخر على مرجح او لا يتوقف والثاني
يقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه محال والاول
لا يخلو اما ان يكون ذلك المرجح من لوازم ذلك الفعل لو اقع او لا
يكون فان لم يكن من لوازمه كان ضم ذلك المرجح الى ذلك الفعل

دون ضده يستدعي شيئا اخر ولزم التسلسل وان كان ذلك من لوازم
ذلك الفعل فمتى قدرنا الهين عالمين بكل المعلومات فكل واحد منهما
يكون عالما باشتمال ذلك الفعل على ذلك الوجه الذي ترجح على ضده
ومتى تساويا في العلم بذلك كانا متساويين في المقتضي لترجيح وجود
ذلك الفعل على ضده ومتى تساويا في المقتضي للترجيح استحال من كل
واحد منهما ان لا يريد ذلك الترجيح وذلك يقتضي امتناع وقوع المخالفة
بينهما واعلم ان المعتزلة ذكروا هذا السؤال على ما يليق بمذهبهم وهو
ان الفاعل لا يفعل الا للداعي والداعي في حق الله تعالى عبارة عن علمه
باشتمال الفعل على مصلحة مخصوصة فاذا قدرنا الهين فلا بد وان
يتساويا في العلم بتلك المصلحة فيتساويان في الداعي والمتساويان في الداعي يستحيل وقوع
المخالفة بينهما فاذن يمتنع وقوع المخالفة بين الهين ومثال ذلك
ان المهندسين اذا كانا في غاية الحذاقة والاستاذية فلا بد وان
يكونا عالمين باصلح الوجوه في بنا الدار ومتى كانا عالمين بذلك و
كانا مراعيين للمصلحة امتنع وقوع الخلاف بينهما فكذلك هاهنا الثاني
ان كل واحد من الالهين اذا كان عالما بكل المعلومات كان كل واحد
منهما عالما بان اي الضدين يقع وايهما لا يقع وقد ثبت ان ما علم الله
انه لا يقع كان ممتنع الوقوع وظاهر ان العالم بامتناع وقوع الشي
لا يكون مريدًا لوقوع ذلك الشي فاذن كل واحد من الالهين يقصد
ايجاد ما علم وقوعه فيقصدان ما علما وقوعه ولا يقصدان ايجاد
ما علما عدم وقوعه فيستحيل عدم المخالفة بينهما الثالث ان كل واحد
منهما عالم بان الاخر قادر على ما لا نهاية له من المقدورات واذا
كان كذلك فاذا خالف احدهما صاحبه فانه لا يتمكن كل واحد منهما
من تحصيل مطلوبه واذا علم كل واحد منهما تعذر مطلوبه بتقدير المخالفة
صار هذا العلم صارفا لكل واحد منهما من مخالفة الاخر لانا متى علمنا
في الشي انه يتعذر تحصيله صار ذلك صارفا لنا من محاولة تحصيله
الرابع ان نحتج بحجة المعتزلة على ان الله تعالى يجب ان يكون مريدا
بارادة محدثة لا في محل واذا ثبت ذلك فنقول نسبة تلك الارادة
الى احد الالهين كنسبتها الى الثاني فيجب ان تقتضي المريدية لكل واحد
منهما واذا كان كذلك استحال وقوع المخالفة بينهما وان سلمنا صحة

وقوع المخالفة بينهما فلم قلتم ان ذلك محال قوله بتقدير وقوع المخالفة
لا يخلو الامر عن احد الاقسام قلنا المحال انما يلزم من وقوع المخالفة
وليس لزوم المحال من وقوع الشى قادحا فى صحة وقوع ذلك الشى
تدليل صورتين اولهما ان وقوع انقلاب معلوم الله تعالى يفضى الى المحال
الذى هو انقلاب علمه جهلا واما صحة انقلاب معلومه فلا يفضى
الى ذلك والا لم يكن الامكان الذاتى لتغير معلوم الله حاصلا ولكان
واجبا لذاته وهو محال وثانيهما ان وقوع الظلم يدل على الجهل او الحاجة
المحالين على الله تعالى والمعتزلة اتفقوا على صحة وقوع الظلم منه وصحة
وقوعه منه تعالى لا يدل على الجهل والحاجة عندهم ثم ولئن سلمنا ذلك
ولكن لم قلتم ان وقوع المخالفة يلزم منه المحال ولم لا يجوز ان يمتنع
مراد كل واحد منهما معا قوله المانع من حصول مراد كل واحد اما
قادرية الاخر او ما يصدر عن قادريته قلنا لم لا يجوز ان يمتنع صدور
المقدور عن كل واحد منهما لمجرد القادرية من الاخر ودعوى الضرورة
فى فساد ذلك غير مسموع فما الدليل عليها ثم ان ما ذكرتموه فى فساد
امتناع الايجاد على كل واحد منهما لاجل الاخر منقوض بما يشاهد من
التمانع فى الشاهد فان كل واحد من القادرين اذا اخذ طرف حبل
وجره الى نفسه فانه يمتنع الفعل على كل واحد منهما بسبب الاخر حتى
يبقى الحبل فى الوسط واذا كان التمانع محسوسا شاهدا والحجة التى
ذكرتموها تبطل مطلق التمانع كانت منقوضة ثم وان سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على نفى الهين يكون كل واحد منهما قادرا على كل الاجناس والانواع
لكن ذلك استدلال فى غير محل الخلاف لانه صح انه لم يذهب احد
من العقلاء الى اثبات صانعين للعالم قادرين على كل المقدورات وانما
الذى ذهبت اليه الثنوية اثبات الهين يقدر كل واحد منهما على نوع
غير ما يقدر عليه الاخر نحو ان يكون احدهما قادرا على الخير فقط
والاخر قادرا على الشر فقط وما ذكرتموه من الدلالة لا يبطل هذا
الاحتمال فاذن ما صح بالدلالة التى ذكرتموها غير مختلف فيه بين العقلاء
والذى هو مختلف فيه بين العقلاء لم يثبت وله دليلكم ثم ان سلمنا
ان ما ذكرتموه يدل على نفى الهين قادرين لكن ما الدليل على انه ليس مع
الاله القادر موجود اخر قديم قايم بنفسه سواء كان حيا عاجزا عن

كل الاشيا او فرض ميتا ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يبطل القول بوجود الهين
ولكن هاهنا ما يوهم نقيضه وهو من وجهين الاول ان الواجب
لذاته له حقيقة كلية لان هذه الحقيقة لا يمنع نفس تصور معناها
عن وقوع الشركة فيه اذ لو كان كذلك لكان العلم بكون الواجب الوجود
واحدا ضروريا جاريا مجرى العلم بكون هذا الشى المعين واحدا ولما
لم يكن كذلك علمنا ان حقيقة الواجب لذاته غير مانعة من الشركة
فاذن حقيقة وجوب الوجود لما هى هى غير مانعة من الشركة فلو تحقق
هذا الامتناع لتحقق بسبب من خارج وذلك محال لان كلامنا فى الاشخاص
الداخلة تحت حقيقة الوجوب الذاتى والاشخاص التى يصدق عليها ذلك يستحيل
ان يصدق عليها الامكان والامتناع ولما بطل ذلك ثبت ان وجوب الاشيا الواجبة
واجبا الثانى انا نرى فى العالم خيرا وشرا وفاعل الخير خير وفاعل
الشر شرير والذات الواحدة كما نعلم بالضرورة امتناع كونها عالمة
جاهلة معا فكذلك نعلم بالضرورة امتناع كونها خيرة شريرة معا فاذا
كان كذلك فلا بد من وجود مستندين للخير والشر والجواب قوله لم قلتم
انه لما صح ما لكل واحد منهما من المقدورين نظرا الى ما لكل واحد
من القادرين وجب ان نحكم بصحة ذلك مطلقا قلنا اذا كان كل واحد
من المقدورين فى نفسه صحيح الوقوع من ذلك القادر وكان ذلك
القادر موصوفا بكل الصفات المعتبرة فى صحة صدور ذلك الفعل
عنه علمنا بالضرورة ح انه يصح صدور كل واحد من ذينك المقدورين
عن كل واحد من ذينك القادرين وذلك يكفى فى تقرير هذه الدلالة
وهنا الموضع فيه بحث فان كل واحد وان كان مقدورا لكن المجموع
غير مقدور عليه من القادرين ومن القادر الواحد فان الجمع بين
الضدين محال وان كان كل واحد منهما مقدورا عليه بانفراده قوله
مما لاجله يرجح احدهما احد مقدوريه على الاخر حاصل بالنسبة الى
الثانى فيجب ان لا يخالفه الثانى قلنا ترجح القادر احد مقدوريه
على الاخر اما ان يعتبر فيه الداعى او لا يعتبر ذلك فيه فان كان
الاول فقد توقفت فاعلية العبد لفعله على داعية مرجحة وقد
بينا فى خلق الاعمال ان تلك الداعية المرجحة لا بد وان تكون بحيث
يجب حصول الفعل معها وح يكون الجبر لازما ومتى ثبت القول

بالجبر بطل القول بان الله تعالى لا يفعل الا لرعاية المصلحة وح لا يلزم
من كون جهة المصلحة واحدة امتناع وقوع المخالفة بين الالهين
وان كان الثاني نحو نفرض الكلام في ضدين يشتركان في وجه المصلحة
ثم ان كل واحد منهما حاول ضد ما حاوله الاخر وح يتم البرهان
وهذا الجواب انما ذكرناه على سبيل الترديد حتى يستقيم على جميع المذاهب
مع انك عالم بان فاعليته تعالى غير موقوفة على رعاية المصالح والمفاسد
وههنا مباحث فان ترجيح احد المثلين وبين اما ان يجوز وذلك محال
وخاصة على من جعل الامكان هو الطريق الى اثبات الحدوث واما
ان لا يجوز وح اما ان يترجح احد الشيئين في نفسه فيفضي الى ايجاده
الحكيم فلا يخالفه الحكيم الاخر فالسؤال هذيان سواء قلت ولم تقل قوله
لما علم كل واحد منهما ان اي الضدين يقع وايهما لا يقع كان كل واحد
منهما مريدا لما علم وقوعه قلنا علم كل واحد منهما بوقوعه تبع لوقوعه
الذي هو تبع لارادة وقوعه فلو جعلنا هذه الارادة تابعة للعلم
لزم الدور وهو محال قوله علم كل واحد منهما باقتدار الاخر على ما لا
نهاية له صارف له عن مخالفة الاخر قلنا هذا العلم حاصل لكل واحد
منهما فليس جعله صارفا في حق احدهما عن محاولة ايجاد مراده اولى
من الاخر فاما ان يمتنع على كل واحد منهما ارادة الفعل فيتعطل كل
واحد منهما عن الفاعلية او لا يمتنع على كل واحد منهما وهو المطلوب
قوله ثبت بدلالة المعتزلة ان الاله يجب ان يكون مريدا بارادة
حادثة لا في محل ثم تفرع على ذلك استحالة اختلافهما قلنا قد مر فساد
هذا الاصل بما فيه مقنع قوله المحال انما لزم من وقوع المخالفة لا من
صحة وقوعها قلنا لما لزم المحال من وقوع المخالفة كان وقوع المخالفة
بينهما محالا ضرورة ان ما يؤدي الى المحال فهو محال واذا كان وقوع
المخالفة بينهما محالا استحال ان يحكم عليه بكونه صحيحا لاستحالة كون
الشيء الواحد من الجهة الواحدة محكوما عليه بالصحة والاستحالة قوله
خلاف ما علم الله تعالى انه يكون يفضي الى المحال ومع ذلك فهي صحيحة
قلنا انه صحيح نظرا الى ذاته محال نظرا الى علمه وذلك مما لا استحالة
فيه اما ههنا لما بينا ان هذه المخالفة صحيحة نظرا الى حال كل واحد
من القادرين ثم بينا ان هذه المخالفة من تلك الجهة تفضي الى المحال

فيلزم ان يكون الحكم الواحد من الجهة الواحدة موصوفا بالصحة
والامتناع وذلك محال فثبت ان القول بوجود الهين يفضي الى المحال
وهو المقصود وهذا هو الجواب عن مسئلة القدرة على الظلم قوله
لم لا يجوز ان يكون قادرية احدهما يمنع عن صدور المقدور عن
القادر الاخر قلنا لانا نعلم بالضرورة ان القادر الاخر لو لم يحاول
ايجاد ضد مقدور القادر الاول فانه لا يستحيل على القادر الاول
الذي هو قادر على الفعل انه يوجد مقدوره والا قدح ذلك في كونه
قادرا واما ما اورده من وقوف الجبل الذي يتجاذبه قادران الى
طرفين فان منعنا القول بالتولد على ما هو مذهبنا ظهر الكلام وان
سلمنا ذلك قلنا ان كل واحد من تلك الاعتمادات مانع من تولد الحركة
عن الاعتماد الاخر فالمانع حاصل حال الامتناع اما ههنا فالمانع
غير حاصل فظهر الفرق قوله لم لا يجوز اثبات الهين يكون كل واحد
منهما قادرا على نوع اخر من المقدورات قلنا لما بينا فيما تقدم ان
القادر على ايجاد ممكن لا بد وان يكون قادرا على ايجاد كل الممكنات
قوله لم لا يجوز اثبات قديم اخر قايم بنفسه غير حي او غير قادر قلنا
اجمعت الامة على فساد هذا قوله في المعارضة الاولى حقيقة واجب
الوجود غير مانعة من الشركة قلنا لا نسلم بل تلك الحقيقة لما هي
هي تقتضي تلك الوحدة المعينة قوله لو كان كذلك لكان كل من عقل
هذه الحقيقة عقل امتناع هذه الكثرة قلنا هذا انما يلزم لو جعلنا
امتناع الكثرة جزءا من مفهوم تلك الحقيقة او ان جعلناها معلول
تلك الحقيقة او نقول العلم بالعلة تقتضي العلم بالمعلول ونحن لا نقول
بشيء من ذلك فلا جرم لا يلزمنا من تعقل الحقيقة تعقل امتناع وقوع
الشركة فيه وعلى ان اكثر الناس يقولون ان حقيقة الله تعالى من حيث
هي هي غير معقولة للبشر قوله مستند الخبر يجب ان يكون غير مستند الشيء
قلنا هذا بنا على الحسن والقبح العقليين ونحن لا نقول بذلك فهذا
تمام الدلالة في هذه المسئلة واما طريقة الفلاسفة في بيان ان واجب
الوجود واحد فقد ذكرناها في مسئلة حدوث العالم في المسئلة الثانية
من المسائل المذكورة فيها وتكلمنا عليها بما فيه مقنع فلا حاجة الى
الاعادة وفي المسئلة طرق اخر كثيرة ولكنها غير قوية وكل من احاط

علماً ببعض مسائل هذا الكتاب امكنه ان يعرف حقيقة الحال فيها
والله اعلم **الاصل السادس عشر فى النبوات وما يتعلق بها** وفيه
ثلاث مسائل **المسالة الاولى** فى اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله
عليه وسلم يدل عليه انه عليه السلام ادعى النبوة وظهرت عليه
المعجزات وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر
وانما قلنا انه ظهرت عليه المعجزة لوجوه ثلاثة الاول ان القران ظهر
عليه وهو معجز وانما قلنا ان القران ظهر عليه للتواتر وانما قلنا
ان القران معجز لانه عليه السلام تحدى العرب الذين هم النهاية
فى الفصاحة وهم عجزوا عن معارضته وكل ما كان كذلك كان معجزا
وانما قلنا انه عليه السلام تحداهم بالقران لتواتر الايات الدالة
على ذلك كقوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا
القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال تعالى ام يقولون
افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقال تعالى ام يقولون افتراه
قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله وقال تعالى
ايضا وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
وادعوا شهداكم من دون الله ان كنتم صادقين ثم قال فان لم تفعلوا
ولن تفعلوا فنفى القدرة بقضية قاطعة وحكم واجب من غير ان يدرج
فيه لفظة محتملة لوجهين كما يفعله المتنبى المحتال فدلت هذه الايات
على ان التحدى مرة وقع بالقران ومرة بعشر سور منه ومرة بسورة واحدة
وذلك هو النهاية فى التحدى وهو كقول الرجل لمن يفاخره بقومه هات
قوما كقومى هات كنصفهم هات كربعهم هات كواحد منهم وانما قلنا
انهم عجزوا عن معارضته لان دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بالمعارضة
وما كان لهم مانع يمنعهم عن الاتيان بها ثم انهم لم ياتوا بها وذلك يدل
على عجزهم عنها وانما قلنا ان دواعيهم كانت متوفرة على الاتيان بها
لانه عليه السلام كلف العرب ترك اديانهم ورياستهم واوجب عليهم
ما يتعب ابدانهم وينقص اموالهم وطالبهم بعداوة اصدقائهم وصداقة
اعدائهم بسبب الدين ولا شك فى ان كل واحد من هذه الامور مما يشق
على القلب لا سيما على العرب مع انهم اكثر الامم حمية ولا شك ان الانسان
اذا استنزل غيره عن رياسته ودعاه الى طاعته فان ذلك الغير يحاول

ابطال امره بكل ما يقدر عليه ولما كانت معارضة القران بتقدير
وقوعها مبطلة لامر النبى عليه السلام علمنا توفر دواعى العرب
عليها وانما قلنا انه ما كان لهم مانع يمنعهم عنها لان النبى عليه
السلام ما كان بحيث يخاف عن قهره كل العرب بل هو الذى كان خائفا
منهم فى مبدا الامر وانما قلنا انهم لم يعارضوا لانهم لو اتوا بالمعارضة
لكان اشتهارها اولى من اشتهار القران لان القران ح يصير كالشبهة
وتلك المعارضة كالحجة ومتى كان كذلك وكانت الدواعى متوفرة على
اسقاط ابهة المدعى وابطال رونقه كان اشتهار المعارضة اولى
من اشتهار الاصل فلما لم تشتهر علمنا عدم المعارضة وانما قلنا
من توفرت دواعيه الى الشى ولم يوجد منه مانع ثم لم يتمكن منه فهو
عاجز لانه لا معنى للعجز الا ذلك وبهذا الطريق نعرف عجزنا عن كل ما
يعجز عنه ولانهم عدلوا عن المعارضة الى تعريض النفس للقتل مع ان
المعارضة اسهل والعدول عن الاسهل الى الاصعب لا يكون الا لتعذر
الاسهل فثبت بما ذكرنا ان القران معجز **الوجه الثانى** انه عليه السلام
اخبر عن الغيب وذلك معجز وانما قلنا انه اخبر عن الغيب لان القران
مشتمل عليه كما فى قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات
الاية وقوله الم غلبت الروم فى ادنى الارض وقوله لتدخلن المسجد الحرام
واما فى غير القران فاخباره عليه السلام عن الغيوب كثيرة ويشتمل
عليها كتب الحديث وانما قلنا ان الاخبار عن الغيب معجز لان الواحد
منا يحاول ذلك فلا يتمكن منه لا سيما من اخبر عن الغيب لا بممارسته
صناعة مثل احكام النجوم وعلم الرمل وعدم الممارسة منه عليه السلام
لهذه الصناعة معلوم بالضرورة **الوجه الثالث** انه قد جاءت الاخبار
الكثيرة عن ساير معجزاته نحو نبوع الماء من بين اصابعه واشباعه الخلق
الكثير من الطعام القليل وانشقاق القمر وهذه الاخبار وان كان كل
واحد منها من باب الاحاد لكن مجموعها بلغ فى الكثرة الى حد التواتر
ولا شك فى انه لم يعارضها احد والا لظهرت تلك المعارضة فثبت
بهذه الوجوه الثلاثة انه عليه السلام ادعى النبوة وظهر عليه فعل
خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة ولا معنى للمعجز الا
ذلك وانما قلنا ان كل من ظهر عليه المعجز فهو نبى لان اظهار المعجز

قايم مقام التصديق وكل من صدقه الله فهو صادق وانما قلنا اظهار تلك
المعجز قايم مقام التصديق لان ملكا من الملوك اذا جلس على سرير مملكته
في محفل عظيم فقام واحد وزعم انه رسول ذلك الملك اليهم ثم قال
ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك في القيام والقعود
فاذا خالف الملك عادته اضطر الحاضرون الى ان الملك قد صدق ذلك
المدعي واذا ثبت ذلك في الشاهد فكذلك في الغايب وانما قلنا ان من
صدقه الله تعالى فهو صادق لان الكذب عليه محال اما على مذهبنا
فلانه على ما مر واما على مذهب المعتزلة فلانه قبيح وفعل القبيح يدل
على الجهل والحاجة المحالين على الله تعالى وما يلزم منه المحال فهو محال
فثبت بمجموع ما ذكرنا ان مولانا محمدا صلى الله عليه وسلم صادق فان
قيل لا نسلم انه ادعى النبوة قوله ثبت ذلك بالتواتر قلنا ان عنيتم بالتواتر
عددا مخصوصا يفيد اخبارهم العلم فذلك باطل لانه لا يمكن تعيين
عدد الا ويمكن تواطئهم على الكذب وان عنيتم به عددا يحصل به العلم
بقولهم فيكون تفسير الخبر المتواتر انه الذي يحصل العلم به فلا يحصل
العلم بكونه متواترا الا بعد ان يعلم حصول العلم به وانتم بينتم حصول
العلم به على كونه متواترا فيودي الى الدور وانه باطل وان عنيتم بالتواتر
شيا اخر فاذكروه لنتكلم عليه ثم لين سلمنا ان حقيقة الخبر المتواتر
معلومة ولكن لا نسلم انه يفيد العلم بيانه من وجهين الاول انه اذا
كان قول كل واحد من المخبرين غير مفيد للعلم وجب ان لا يكون قول
المجموع مفيدا للعلم كما ان المتكلمين اتفقوا على انه لما كان لكل واحد من
الحوادث اول وجب ان يكون للكل اول واتفق العقلاء على ان كل واحد
من الزنج اذا كان اسود وجب ان يكون الكل اسود الثاني ان الخبر
المتواتر اما ان يجب حصول العلم عقيبه او لا يجب فان وجب فالموجب
لا يخلو اما ان يكون قول كل واحد من المخبرين او قول مجموعهم والاول
ظاهر الفساد لوجوه ثلاثة اما اولا فلانا نعلم بالضرورة ان مجرد قول
الرجل الواحد لا يفيد العلم لجواز ان يكون كذبا واما ثانيا فلانه لما كان
قول كل واحد منهم موجبا للعلم فاما ان يحصل للكل دفعة واحدة او البعض
عقيب البعض فان كان الاول لم يكن ذلك العلم بان ينسب الى احد تلك
الاخبار اولى من ان ينسب الى الغير فاما ان ينسب الى الكل فح قد اجتمع

على الاثر الواحد موثران مستقلان او اكثر وذلك محال او لا يستند
الى واحد منهما وذلك يقدح في حصول العلم بالتواتر واما ان حصل
البعض عقيب البعض فذلك ايضا باطل لانه لا بد وان يكون في تلك
الاخبار ما لا يكون موثرا في العلم اذ يستحيل ان يكون اللاحق موثرا
في غير ما يوثر فيه السابق وح يلزم وجود الموثر خاليا عن التاثير
وانه محال واما ثالثا فلان الموثرية نقيض اللاموثرية التي هي
امر عدمي ونقيض العدم ثبوت فالموثرية امر ثبوتي فلو كان مجموع
الاخبار موثرا في حصول العلم كانت تلك الصفة المسماة بالموثرية
حاصلة للمجموع فتكون الصفة الواحدة حاصلة في اكثر من محل واحد
وذلك محال لاستحالة ان يجعل الشي بتمامه هنا وهناك كما يستحيل ان
يجعل الجسم الواحد بتمامه في هذا الحيز وفي ذلك الحيز او تتصف
الصفة على المحال وذلك ايضا محال الثالث الموثر اما احاد الحروف
او مجموعها والاول باطل لانا نعلم بالضرورة ان كل واحد من احاد
الحروف غير موثرة في العلم والثاني ايضا باطل لان مجموع تلك الحروف
لا وجود له اصلا لانه حين ما حصل الحرف الواحد لم يكن الاخر حاصلا
وحين ما حصل الاخر كان الاخر لا محالة قد صار معدوما لا يقال الموجب
هو الحرف الاخير بشرط تقدم ساير الحروف عليه لانا نقول الشرط
اما وجود ساير الحروف او عدمها فان كان الاول وجب ان لا يوجب
الحرف الاخير ذلك العلم الا اذا حصل ساير الحروف معه لانا بينا
ان حصول ساير الحروف معه محال وان كان الثاني وجب ان يكون
الحرف الواحد مستقلا بالاقتضا لانه متى وجد ذلك فقد حصل عدم
غيره لا يقال الشرط هو كون ذلك الحرف مسبوقا بغيره لانا نقول مسبوقيته
بغيره لا يمكن ان يكون وصفا زايدا والا كان ذلك الوصف حادثا لاستحالة
كون وصف الحادث قديما واذا كان ذلك الوصف مسبوقا لزم ان
تكون مسبوقيته بغيره زايدة عليه ولزم التسلسل وهو محال الرابع ان
ذلك الكلام اذا لم يضعه الواضع لافادة هذا المعنى استحال ان يكون
موجبا للعلم وكونه موضوعا لافادة هذه المعاني صفة وضعية لا
حقيقية وكونه موثرا في افادة العلم صفة حقيقية ويستحيل ان يختلف
بسبب اختلاف حال الصفة الوضعية والثاني باطل لانه اذا لم يكن

قول كل واحد موجبا للعلم فاما ان يحصل بمجموع اقوالهم امر لم يكن
حاصلا لتلك الاحاد اولا يكون فان لم يحصل امر زايد وجب ان لا
يكون المجموع موجباً للعلم كما لم تكن الاحاد موجبة لذلك وان حصل
فذلك باطل اما اولا فلان اقوال المخبرين متماثلة والاشيا المتماثلة
في الحقيقة اذا اجتمعت كان حكم كل واحد منهما مماثلا لمجموعها كالقطرة
من الما فان حكمها وحكم كل الما واحد واما ثانيا فلانا ننقل الكلام
الى كيفية حصول تلك الهيئة الزايدة فان الموجب لها اما ان يكون
قول كل واحد من المخبرين او قول مجموعهم فان كان المقتضى لحصول
تلك الهيئة الزايدة هيئة اخرى لزم التسلسل فثبت ان حصول العلم
عقيب الخبر المتواتر غير واجب واذا لم يكن واجبا لم يمكن القطع بحصوله
ثم لئن سلمنا ان التواتر يفيد العلم ولكن متى اذا كان خبرا عن الامور
الحاضرة كالعلم بوجود مكة والعلم بالصين ام اذا كان خبرا عن الامور
المتقادمة مع بيانه ان الخبر عن الامور المتقادمة لا يفيد العلم الا
اذا علمنا ان حال الرواة في كثرتهم والامتناع من الاتفاق على الكذب
في جميع الازمنة الماضية كحالهم في هذا الزمان فما الدليل على تحقق هذا
الشرط لا يقال الدليل عليه امران الاول ان المخبرين في زماننا هذا
مع كثرتهم المانعة من الاتفاق على الكذب يخبرون ان حال من اخبرهم
بذلك في الكثرة والامتناع من الاتفاق على الكذب في الازمنة الماضية
كحالهم في هذا الزمان وان الطبقة الثالثة حالهم كذلك وهلم جرا
على هذا الترتيب الى ان يتصل الخبر بالاقوام الذين شاهدوا المخبر عنه
الثاني ان المخبرين عن وجود محمد عليه السلام وادعايه النبوة لو
كانوا في بعض الاوقات قليلين بحيث يجوز اتفاقهم على الكذب عادة
لوجب ان يشتهر فيما بين الناس قلة المخبرين في ذلك الزمان وامكان
تواطيهم على الكذب لا سيما والمخبر عنه امر عظيم والاعدا متوفرة الدواعي
على نقل المعايب والعثرات لانا نقول اما الاول فلا شك انه لو ثبت
بالنقل على الوجه الذي ذكرتموه لكان ذلك مفيدا للعلم ولكنا نعلم
بالضرورة ان اهل التواتر لا يدعون الخبر على هذا الوجه وكيف والخبر
المتواتر على الشرط الذي ذكرتموه مما لا يقدر على تصوره الا اكياس
المتكلمين واما غيرهم فلا يقدرون على تصوره فضلا عن التصديق

به فضلا عن العلم الضروري بصحته وكيف لا نقول ذلك والعلم بان
حال المخبرين في كل الطبقات هو كحالهم في زماننا هذا موقوف
على العلم بكمية الطبقات لان العلم بصفة الشي متوقف على العلم باصل
ذلك الشي لكن اهل التواتر في زماننا هذا لا يعلمون كمية الطبقات
بينهم وبين الشافعي وابي حنيفة فكيف يمكن ان يقال انهم يعلمون
ان حال كل واحد من تلك الطبقات في الكثرة وامتناع التواطو على
الكذب كحال اهل زماننا هذا فثبت انه لا يمكن دعوى ان العوام
يعلمون ذلك واما المتكلمون فمعلوم انهم ليسوا في الكثرة الى حيث
يمتنع تواطوهم على الكذب فالحاصل ان من يمكن ان يدعي عليهم
تصور الدعوى التي ذكرتموها لم يبلغوا في الكثرة الى حيث يمتنع تواطوهم
على الكذب والذين بلغوا في الكثرة الى ذلك الحد لا يمكن ان يدعى عليهم
تصور الدعوى التي ذكرتموها فسقط ما ذكرتموه واما الثاني فلا
نسلم ان الوقايع العظيمة يجب اشتهارها وبلوغ خبرها الينا وانتشارها
واجب وبيانه من وجهين الاول ان ساير معجزات محمد عليه السلام
امور عظيمة مع ان احادها لم تنتشر بالاتفاق فكذلك كون بسم الله
الرحمن الرحيم اية من القران ام لا وكذلك هيات الصلوات كل نوع
من الامور العظيمة واعظمها امر الاقامة انها فرادى او مثنى فان
الصحابة كانوا يسمعون ذلك كل يوم خمس مرات دهرا طويلا وزمانا
مديدا ثم انه لم ينتشر الثاني وهو انه يجوز على كل واحد من الناس ان لا
يخبر عن تلك الحادثة العظيمة ويجوز على الاثنين ايضاً وعلى الثلاثة ان
لا يخبروا عنها واذا جاز عدم الاخبار على الاثنين والثلاثة فلم لا يجوز
ايضا على الكل ثم لئن سلمنا ان اخبار الجمع العظيم عن الواقعة العظيمة واجب
ولكن متى اذا وجدنا هناك مانع يمنعهم عن ذلك الاخبار من رغبة
او رهبة او اذا لم يوجد الاول ممنوع والثاني مسلم فلم قلتم ان ذلك
المانع لم يوجد ولين قلتم لو وجد ذلك المانع لاشتهر قلنا والنزاع
فيه كالنزاع في الاول فلم لا يجوز ان يوجد مانع من انتشار الخبر وذلك
المانع كما انه يكون مانعا من انتشار الخبر في اصل الواقعة فانه يكون مانعا
من انتشاره في نفسه فعليكم ان تدلوا على امتناعه ثم لين سلمنا انما
ذكرتموه يدل على ان حال المخبرين في جميع الازمنة كذلك لكن معنا ما يمنع

من القطع منه وبيانه من ثلاثة اوجه الاول ان اليهود على كثرتهم
وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها يخبرون عن موسى عليه السلام
انه قد زعم ان شريعته لا تصير منسوخة وانه عليه السلام قال عليكم
بالسبت ما دامت السموات والارض والنصارى على كثرتهم واتساع
ممالكهم يخبرون عن عيسى عليه السلام انه ادعى كونه ابنا لله تعالى
وغير ذلك واليهود والنصارى على ما بينهم من العداوة الشديدة
يخبرون عن صلب عيسى وقتله والمجوس على كثرتهم يخبرون عن المعجزات
العظيمة لزرادشت والمانوية على كثرتهم في جانب الصين يخبرون
عن معجزات ماني مع ان هذه الدعوى باجماع المسلمين كاذبة فاما
ان يكون كذب هذه الدعاوى لاجل ان المخبرين عن هذه الاشيا كانوا
في بعض الازمنة غير بالغين الى حد التواتر وان كانوا في كل الازمنة [اوكانوا ظ]
بالغين الى حد التواتر لكن التواتر لا يفيد العلم فان كان الاول فلم لا
يجوز مثله في تواتركم وان كان الثاني كان ذلك قدحا في التواتر
لا يقال الجواب عما ذكرتموه من وجوه الاول ان تواترهم لا باطل لانه
لما ثبت بالبرهان القاطع نبوة مولانا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
وهو قد اخبر عن كذبهم في تلك الدعاوى علمنا انهم كاذبون فيها الثاني
ان تواتر المجوس والمانوية عن معجزات زرادشت وماني لو كان حقا
لكانا صادقين ولو كانا صادقين لما دعوا الخلق الى المذاهب الباطلة مثل
القول بالهية النور والظلمة وتولد الشيطان من فكرة الله تعالى وسائر
الخرافات التي جاؤوا بها الثالث انا نسمع الاخبار التي تدعي اليهود والنصارى
والمجوس والمانوية كونها متواترة ونزيل عن قلوبنا التعصب فلا تحصيل
لنا القطع بصحة ما قالوه فلو كان خبرهم متواترا لحصل العلم لنا فلما لم
يحصل علمنا كذبهم في دعوى التواتر لانا نقول اما الاول فباطل لان
غاية مقصودكم ان تستدلوا بدلالة قاطعة على فساد تواترهم ولكنه
يخرج منه ان التواتر في الجملة قد يكون باطلا واذا جوزتم ذلك فتحتاجون
في تصحيح تواتركم الى دليل اخر ولا يكون كافيا عدم ما يدل على فساده
لانه لا يلزم من عدم الدليل على فساد الشي القطع بصحته بلى قد ذهب
بعض الناس الى انه يلزم من عدم الدليل على وجود الشي الجزم بعدمه
مع انكم قد ابطلتم هذه الطريقة في اول الكتاب ولكن لم يقل احد انه

يلزم من عدم الدليل على عدم الشي وجوده وايضا فصحة نبوة محمد عليه
السلام موقوفة على صحة التواتر فليس القدح في احد التواترين بالاخر
باولى من العكس وهذا هو الاعتراض على جوابكم الثاني واما الثالث
وهو قوله انا نسمع نقل اليهود والنصارى والمجوس والمانوية عن
هذه الاشيا ولا يحصل لنا العلم بصحة ما اخبروا عنه قلنا الجواب عنه
من وجهين الاول انه ليس من شرط كون الخبر متواترا ان يكون متواترا
عند جميع اهل العلم فانا نعلم بالضرورة ان لاهل كل بلدة من الاخبار
المتواترة عن ملوكهم ووقايعهم العظام مثل الحرق والغرق ما لا
يكون ذلك معلوما لاهل البلدة الاخرى وانتم انما لم يحصل لكم العلم
بصدق اليهود والنصارى والمجوس والمانوية لعدم اختلاطكم بنقلة
تلك الاخبار على حد اختلاطهم برواتها ولهذا السبب لم يحصل لهم
العلم بمعجزات محمد عليه السلام كما حصل لكم فلان ادعيتم انكم بعد
الاختلاط باليهود والنصارى وسماع تلك الاخبار منهم على كثرتهم و
قرائتها من الكتب الكثيرة التي لهم لا تعلمون صحة تلك الاخبار وتعلمون
صحة الاخبار عن معجزات محمد عليه السلام كان ذلك مكابرة ويكون
خصمكم قادرا على مقابلة دعواكم بمثلها وحينئذ يقع التواتر في ملتطم الظنون
ويخرج من ان يكون حجة قطعية الثاني ان قول من قال انا سمعنا اخبارهم
فلم يحصل لنا العلم كلام مخبط فان مخالفيكم يقولون ان خبرنا مستجمع
لشرايط ثلاثة وكل خبر مستجمع لتلك الشرايط الثلاثة فانه يفيد العلم
فاما ان تمنعوا احدى هاتين المقدمتين او تسلموهما فان نازعتم في
المقدمة الاولى بينا انه مستجمع لكل واحد من تلك الشرايط فاما كون
المخبر عنه امرا محسوسا فلا شك فيه واما بلوغ المخبرين في زماننا
الى حيث يمتنع عليهم الكذب فلا شك فيه ايضا واما ان كثرة المخبرين
في كل الازمنة مساوية لكثرتهم في هذا الزمان فذلك نثبته بالطريقين
اللذين ذكرتموهما في اثبات هذا الشرط في تواتركم واذا ثبتت الشرايط
الثلاثة فقد صحت المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية وهي ان
كل خبر يستجمع هذه الشرايط الثلاثة فهو مفيد للعلم فانتم تسلمونها واذا
صحت المقدمتان استحال الامتناع من حصول العلم بما اخبروا عنه الوجه
الثاني من اصل الكلام ان الشيعة مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض

ومغاربها ادعوا النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب رضي الله عنه
ومخالفوهم مع كثرتهم وتفرقهم في المشارق والمغارب كذبوهم
في ذلك فان كان الحق ما قالته الشيعة فالذين انكروا ذلك النص
اما ان يقال انهم كانوا عالمين بوجوده او ما كانوا عالمين بوجوده
فان كانوا عالمين به مع اتفاقهم على انكاره كان الخلق العظيم متطابقين
على الكذب واذا جاز ذلك في خبرهم جاز ذلك في الخبر المتواتر ايضا
وان لم يكونوا عالمين بذلك النص مع ان ذلك النص من الامور العظيمة
ثم لا يجب انتشار الوقايع العظيمة واذا جاز ذلك جاز في كل الاخبار
المتواترة ان يكون موضوعا مختلقا وان لم ينتشر ذكر واضعها ولا
زمان وضعها واذا جاز ذلك ارتفع الامان عن الاخبار المتواترة
واما ان كان الحق عدم النص على امامة علي رضي الله عنه فدعوى
الشيعة لا محالة تكون موضوعة مع انه لم يتواتر الخبر عن كون تلك
الدعوى موضوعة وذلك يدل على جواز انكتام الوقايع العظيمة فاذا
جاز ذلك جاز في كل الاخبار المتواترة ان تكون موضوعة وان لم يظهر
ولم ينتشر كونها كذلك فظهر انا سواء صححنا النص الجلي على امامة علي بن
ابي طالب رضي الله عنه او ابطلناه فانه يلزم منه الطعن في التواتر
الوجه الثالث انه تطابقت الروايات على انكار ابن مسعود كون الفاتحة
والمعوذتين من القران مع ان كون هذه السور ولا سيما الفاتحة من
القران اظهر من كون ساير السور من القران فشرايط التواتر في كون
هذه السور من القران حاصلة في زماننا فان كانت حاصلة في زمان
ابن مسعود كان ابن مسعود منكرا لهذه السور من القران مع علمه الضروري
بكونها من القران وذلك يوجب تكفير قايله وقتله ان اصر عليه ونحن
نعلم تشدد الصحابة رضي الله عنهم اجمعين فيما دون ذلك فضلا عن ذلك
لكنهم لم يضللوه فضلا عن التكفير بل كان معظما فيما بينهم فثبت ان شرايط
التواتر ما كانت حاصلة في كون هذه السور من القران في زمان ابن
مسعود مع انها حاصلة في هذا الزمان ثم انه لم يعرف الزمان الذي
حدثت تلك الشرايط فيه فاذا جاز ذلك ههنا جاز مثله في كل الاخبار
المتواترة ثم ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي كون التواتر حجة لكن
هاهنا شبه توجب نقيض ذلك وهي ثلاثة الاولى ان كون التواتر

مفيدا للعلم يتوقف على كون الحس مفيدا للعلم لكن الحس لا يفيد العلم
فكذا التواتر وانما قلنا ان الحس لا يفيد العلم لان التشبه جايز عقلا
وشرعا اما العقل فان الله تعالى قادر على ان يخلق شخصا مثل زيد من
جميع الوجوه واذا راينا شخصا فانا لا نعلم انه زيد او ذلك الذي يشبهه
من كل الوجوه واما النقل فقوله تعالى في حق المسيح ولكن شبه لهم واذا
ثبت ان الحس لا يفيد العلم وجب ان لا يفيد الخبر المتواتر العلم لان
غايته ان خبره يدل على الجزم به بانه شاهده واذا لم يبق التعويل على
الحس الذي هو الاصل فلان لا يبقى على الخبر الذي هو فرع الحس كان
اولى الثانية لو كان المتواتر مفيدا للعلم لكان اما ان يفيد علما ضروريا
او نظريا والقسمان باطلان فيبطل القول به وانما قلنا انه لا يفيد علما
ضروريا لان العلم الضروري هو الذي لا يزول عند التشكيك وهذا
يزول لانه اذا اورد على نفسه انه لم لا يجوز ان يكون العدد الذي
اخبروا عن ذلك الشي جاز عليهم التواطي على الكذب ومتى جوز ذلك
زال عنه العلم اما انه يجوز ان يخطر بباله فلا شك فيه واما انه متى
خطر ذلك بباله زال العلم فلا شك فيه واما انه يستحيل ان يكون نظريا
فلان النظر في ذلك الدليل لا يتاتى من الصبيان والبله فكان يجب
ان لا يحصل لهم العلم بذلك الثالثة اما ان يكون هنا عدد معين يمتنع
اجتماعهم على الكذب او لا يكون والاول باطل لانه لا عدد يفرض الا
والعدد الذي يكون اقل منه بالواحد او يكون ازيد منه بالواحد يكون
حكمه حكم ذلك العدد في جواز ذلك الاتفاق على الكذب وعدم ذلك
الجواز فان استحال تواطؤ ذلك العدد على الكذب استحال تواطؤ العدد
الذي نقل عنه بواحد على الكذب ايضا والحال في العدد الثاني كالحال
في العدد الاول وهلم جرا الى ان ينتهي الى الواحد حتى يلزم ان يستحيل الكذب
عليه فاما ان لم يكن هناك عدد يستحيل اتفاقهم على الكذب استحال
حصول العلم بمخبر الاخبار المتواترة لان اولئك المخبرين لا بد وان
يكونوا عددا معينا ولو علمنا مقدار ذلك العدد لم يمكننا ان نستدل
بحصول ذلك العدد على استحالة الكذب واذا كان كذلك وجب ان لا
يحصل العلم بالخبر المتواتر لا يقال انا لا نستفيد العلم من العدد بل من القراين
الحاصلة عند العدد لانا نقول هذا اعتراف بكون المفيد شيا اخر سواه

ظ
بمخبري

وان التواتر لا يفيد العلم اصلا ورأسا ثم ولئن سلمنا ان التواتر يفيد
العلم حتى ثبت وجوده عليه السلام وادعاوه النبوة لكن لا نسلم ظهور
المعجزة عليه قوله القران ظهر عليه مع انه معجز قلنا لا نسلم ان القران
ظهر عليه بيانه ان من المحتمل ان يقال ان الله تعالى انزل القران على نبي
اخر وذلك النبي قد اتفق له ان دعا محمدا اولا الى دينه والى هذا الكتاب
فاخذ محمد عليه السلام هذا الكتاب عنه وقتله فلاجرم لم يظهر اسم
ذلك النبي وبقى هذا الكتاب في يد محمد عليه السلام ثم لئن سلمنا انه
ظهر عليه لكن بمجموعه فقط او بمجموعه مع احاد الايات التي فيه م ع
وبيانه من وجهين احدهما وهو انه يحتمل ان يقال انه طالع كتب من تقدمه
فانتخب منها اجودها ثم انه ضم البعض الى البعض فيكون المؤلف لهذا
المجموع هو محمد عليه السلام وان كان مفردات الايات او الاعشار
او الاخماس موجودة قبله لا يقال هذا باطل من وجهين الاول انه
كان اميا فكيف يمكنه المطالعة والثاني انه لو كان كذلك لظهر لانا
نقول لا نم انه كان اميا فلعله كان قارئا ولكنه اخفى ذلك تتميما لامر
نفسه وقوله لو كان كذلك لظهر قلنا لا نسلم فان الانسان قد يخفى
شهورا واعواما واذا جاز ذلك جاز ان يخفى في مدة العمر لانه لما
جاز ذلك في بعض الاوقات جاز في كلها اذ ليس بعض الاوقات بذلك
اولى من البعض وثانيهما انه يحتمل انه كان يترصد كلمات الناس و
يستقريها وكل ما وجد فيها من الكلمات الرايقة والنكت الفايقة
كان ينتخبها ويجمعها ويرتبها قرانا على ما نقل انه عليه السلام لما املى
قوله فخلقنا العلقة مضغة الى اخر الاية قال الكاتب فتبارك الله
احسن الخالقين فقال عليه السلام اكتب فهكذا انزل فارتد ذلك
الرجل وما كان السبب في ارتداده الا انه خطر بباله الاحتمال الذي
ذكرناه لا سيما وقد ظهر عليه القرآن في مدة متطاولة يتمكن الانسان
فيها من مثل ما ذكرناه ثم ولئن سلمنا ان القران ظهر عليه فلا نسلم
انه معجز قوله تحدى العرب به قلنا لا نسلم قوله القران منقول على
التواتر وهو مشتمل على ايات التحدى قلنا المتواتر انما هو اصل القران
واما تفصيل ما فيه من الايات فلا يمكن دعوى التواتر فيه لوجوه
الاول انه نقل انه لم يحفظ القران بالكلية من جميع اصحاب رسول الله

صلى الله عليه وسلم الا ستة نفر او سبعة وبالجملة فالحفاظ لم يبلغوا
في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مبلغ التواتر فاذن لا يستحيل
تواطوهم على التحريف واما من لم يكن منهم حافظا للقران فانه لا يهتدي
الى موضع التغيير والتبديل لان العلم بالتغيير مشروط بالعلم بالاصل
ولا معنى للحفظ الا العلم بكيفية اصل ذلك الكلام واذا كان كذلك لم
يكن القران منقولا بالتواتر على سبيل التفصيل الثاني ان الرواة اتفقوا
على ان ابن مسعود كان منكرا لكون الفاتحة من القران والمعوذتين
ايضا وبقى هذا الانكار الى زمان ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم
مع ان ابا بكر لم يمنعه من ذلك وعمر مع شدة صلابته لم يمنعه عنه
وعثمان مع شدة ما بينهما من العداوة لم يمنعه من ذلك بل الصحابة كلهم
كانوا معظمين له معترفين بعلو درجته في الدين ومن المعلوم ان واحدا
في زماننا لو انكر كون سورة الكوثر من القران لوجب تكفيره ومقاتلته
فهولاء الصحابة ان كانوا عالمين بكون هذه السور من القرآن ثم تركوا تضليله
وتكفيره فهم قد ضلوا بتركهم تضليله وهو قد ضل بانكاره القران
فكل الامة قد ضلوا وذلك باطل وان لم يكونوا عالمين بكون هذه السور
من القران مع انا كنا نعلم بالضرورة ان كونها من القران اظهر بكثير
من كون ايات التحدى من القران فح لا يمكن القطع على شيء من الايات على
سبيل التفصيل بكونه من القران الثالث ان الناس اختلفوا في بسم الله
الرحمن الرحيم هل هو من القران ام لا وايضا فان ابن مسعود اثبته
في اول سورة براءة ولم يثبته ابي بن كعب وزيد بن ثابت وان ابيا
اثبت في مصحفه خمس سور ونفاها ابن مسعود وزيد اثبت ثلاثا منها
ونفى منها اثنين واثبت ابي الفاتحة والمعوذتين والقنوت وقوله لو كان
لابن ادم واديان من ذهب لابتغى اليهما ثالثا ولا يملا جوف ابن آدم
الا التراب ويتوب الله على من تاب واما ابن مسعود فقد اسقط الكل
واما زيد فانه اثبت الفاتحة والمعوذتين ونفى القنوت والكلام الاخر
وكل ذلك يدل على اختلافهم الشديد في السور التي هي اشهر سور القران
فضلا عن الايات التي لا يعرفها الا الماهر في القران الرابع انهم اختلفوا
في المصاحف وزيف كل منهم مصحف الاخر ولولا ما بين مصاحفهم من
الاختلاف والتباين والا لما انكر بعضهم مصحف البعض ثم قد اشتهر ان

وان التواتر لا يفيد العلم اصلا وراسا ثم ولئن سلمنا ان التواتر يفيد
العلم حتى ثبت وجوده عليه السلام وادعاوه النبوة لكن لا نسلم ظهور
المعجزة عليه قوله القران ظهر عليه مع انه معجز قلنا لا نسلم ان القران
ظهر عليه بيانه ان من المحتمل ان يقال ان الله تعالى انزل القران على نبي
اخر وذلك النبي قد اتفق له ان دعا محمدا اولا الى دينه والى هذا الكتاب
فاخذ محمد عليه السلام هذا الكتاب عنه وقتله فلاجرم لم يظهر اسم
ذلك النبي وبقي هذا الكتاب في يد محمد عليه السلام ثم لئن سلمنا انه
ظهر عليه لكن بمجموعه فقط او بمجموعه مع احاد الايات التي فيه م ع
وبيانه من وجهين احدهما وهو انه يحتمل ان يقال انه طالع كتب من تقدمه
فانتخب منها اجودها ثم انه ضم البعض الى البعض فيكون المؤلف لهذا
المجموع هو محمد عليه السلام وان كان مفردات الايات او الاعشار
او الاخماس موجودة قبله لا يقال هذا باطل من وجهين الاول انه
كان اميا فكيف يمكنه المطالعة والثاني انه لو كان كذلك لظهر لانا
نقول لا نسلم انه كان اميا فلعله كان قاريا ولكنه اخفى ذلك تتميما لامر
نفسه وقوله لو كان كذلك لظهر قلنا لا نسلم فان الاسرار قد تخفى
شهورا واعواما واذا جاز ذلك جاز ان يخفى في مدة العمر لانه لما
جاز ذلك في بعض الاوقات جاز في كلها اذ ليس بعض الاوقات بذلك
اولى من البعض وثانيهما انه يحتمل انه كان يترصد كلمات الناس و
يستقريها وكل ما وجد فيها من الكلمات الرايقة والنكت الفايقة
كان ينتخبها ويجمعها ويرتبها قرانا على ما نقل انه عليه السلام لما املى
قوله فخلقنا العلقة مضغة الى اخر الاية قال الكاتب فتبارك الله
احسن الخالقين فقال عليه السلام اكتب فهكذا انزل فارتد ذلك
الرجل وما كان السبب في ارتداده الا انه خطر بباله الاحتمال الذي
ذكرناه لا سيما وقد ظهر عليه القرآن في مدة متطاولة يتمكن الانسان
فيها من مثل ما ذكرناه ثم ولئن سلمنا ان القران ظهر عليه فلا نسلم
انه معجز قوله تحدى العرب به قلنا لا نسلم قوله القران منقول على
التواتر وهو مشتمل على ايات التحدي قلنا المتواتر انما هو اصل القران
واما تفصيل ما فيه من الايات فلا يمكن دعوى التواتر فيه لوجوه
الاول انه نقل انه لم يحفظ القران بالكلية من جميع اصحاب رسول الله

صلى الله عليه وسلم الا ستة نفر او سبعة وبالجملة فالحفاظ لم يبلغوا
في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مبلغ التواتر فاذن لا يستحيل
تواطوهم على التحريف واما من لم يكن منهم حافظا للقران فانه لا يهتدي
الى موضع التغيير والتبديل لان العلم بالتغيير مشروط بالعلم بالاصل
ولا معنى للحفظ الا العلم بكيفية اصل ذلك الكلام واذا كان كذلك لم
يكن القران منقولا بالتواتر على سبيل التفصيل الثاني ان الرواة اتفقوا
على ان ابن مسعود كان منكرا لكون الفاتحة من القران والمعوذتين
ايضا وبقي هذا الانكار الى زمان ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم
مع ان ابا بكر لم يمنعه من ذلك وعمر مع شدة صلابته لم يمنعه عنه
وعثمان مع شدة ما بينهما من العداوة لم يمنعه من ذلك بل الصحابة كلهم
كانوا معظمين له معترفين بعلو درجته في الدين ومن المعلوم ان واحدا
في زماننا لو انكر كون سورة الكوثر من القران لوجب تكفيره ومقاتلته
فهولاء الصحابة ان كانوا عالمين بكون هذه السور من القرآن ثم تركوا تضليله
وتكفيره فهم قد ضلوا بتركهم تضليله وهو قد ضل بانكاره القران
فكل الامة قد ضلوا وذلك باطل وان لم يكونوا عالمين بكون هذه السور
من القران مع انا كنا نعلم بالضرورة ان كونها من القران لظهر بكثير
من كون ايات التحدي من القران نح لا يمكن القطع على شي من الايات على
سبيل التفصيل بكونه من القران الثالث ان الناس اختلفوا في بسم الله
الرحمن الرحيم هل هو من القران ام لا وايضا فان ابن مسعود اثبته
في اول سورة براة ولم يثبته ابي بن كعب وزيد بن ثابت وان ابيا
اثبت في مصحفه خمس سور ونفاها ابن مسعود وزيد اثبت ثلاثا منها
ورمى منها اثنين واثبت ابي الفاتحة والمعوذتين والقنوت وقوله لو كان
لابن ادم واديان من ذهب لابتغى اليهما ثالثا ولا يملا جوف ابن آدم
الا التراب ويتوب الله على من تاب واما ابن مسعود فقد اسقط الكل
واما زيد فانه اثبت الفاتحة والمعوذتين ورمى القنوت والكلام الاخر
وكل ذلك يدل على اختلافهم الشديد في السور التي هي اشهر سور القران
فضلا عن الايات التي لا يعرفها الا الماهر في القران الرابع انهم اختلفوا
في المصاحف وزيف كل منهم مصحف الاخر ولولا ما بين مصاحفهم من
الاختلاف والتباين والا لما انكر بعضهم مصحف البعض ثم قد اشتهر ان

عثمان احرق مصحف ابن مسعود وقال ابن مسعود لو ملكت كما ملكوا
لصنعت مصحفهم مثل ما صنعوا وكان ابن مسعود يطعن فى زيد حتى قال
قرات القران وانه لفى صلب كافر يعنى زيدا وقال ايضا قرات من فى
رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعين سورة وانه لذو ذوابتين فى
الكتاب وروى ان عمر وضع القران فى مصحف وهو المصحف الذى كان
عند حفصة وهو الذى ارسل مروان وهو والى المدينة الى عبد الله بن
عمر يوم ماتت حفصة طالبا ذلك المصحف فبعثه ابن عمر اليه فامر باحراقه
مخافة الاختلاف الخامس روى ان عمر حين الف المصحف فكان يوتى
بالاية والايتين فان عرفها اثبتها وان كان الراوى عنده ثقة قبلها
وان لم يكن كذلك ساله البينة العدل فان اقام الراوى الشاهد قبلها
وذلك يقدح فى كون القران متواترا السادس ان القران مشتمل على امور
متناقضة فهى دالة على تطرق التغيير والتحريف والتبديل اليه واما قلنا
ان القران مشتمل على امور متناقضة لوجوه الاول ان قوله ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ان كان كلام الله وجب ان لا
يكون الاختلاف حاصلا فى القران ولكن الاختلاف حاصل فى الفاظ
القران وفى ترتيب تلك الالفاظ وفى زيادة تلك الالفاظ ونقصانها
وفى معانيها فيلزم ان لا تكون تلك الاية كلام الله تعالى فاما الاختلاف
فى الالفاظ فكقراءة من قرا كالصوف المنفوش بدل قوله كالعهن المنفوش
وقوله فامضوا الى ذكر الله بدل قوله فاسعوا الى ذكر الله وقوله فكانت
كالحجارة او اشد قسوة بدل قوله فهى كالحجارة واما الاختلاف فى ترتيب
الفاظه فكقوله تعالى وضربت عليهم المسكنة والذلة بدل قوله وضربت
عليهم الذلة والمسكنة وكقوله تعالى وجاءت سكرة الحق بالموت بدل
قوله وجاءت سكرة الموت بالحق واما الزيادة فكقوله اصبروا وصابروا
ورابطوا واربطوا وكقوله النبى اولى بالمومنين من انفسهم وازواجه
امهاتهم وهو اب لهم وكقوله ان هذا اخى له تسع وتسعون نعجة انثى
وكقوله والسارقون والسارقات فاقطعوا ايديهما وكقوله ان الذين
ينادونك من وراء الحجرات بيوتهم اكثرهم لا يعقلون واما فى المعنى
فمن وجهين احدهما كقوله ربنا باعد بين اسفارنا وربنا باعد بين اسفارنا
فالاولى مكسورة العين طلب والاخرى مفتوحة العين خبر وقوله

هل يستطيع ربك يجعل الياتا واليامن ربك منصوبة وهو مخالف
فى المعنى اذا قراناها باليا وبرفع اليا من ربك لان الاول استخبار
عن النبى والثانى استخبار عن الله وثانيها انا نجد فى القران ايات
الجبر معارضة بايات القدر وايات التوحيد معارضة بايات التشبيه
وذلك هو الاختلاف لا يقال التاويل يوفق بينهما ويزيل الاختلاف
عنها لانا نقول لو زال الاختلاف بسبب التاويلات المتعسفة لما
وجد الاختلاف فى كلام اصلا لانه لا كلام الا ويمكن ان يوفق بينه
وبين ما يجعل مناقضا له اما بتخصيص عمومه او بتعميم خصوصه او تقديم
موخره او حذف شى عنه او اضمار شى فيه او حمله على بعض المجازات
القريبة او البعيدة الثانى ان القران مشتمل على وصف القران بالبيان
والبعد عن التعقيد كقوله طسم تلك ايات الكتاب المبين وقوله وفصلناه
تفصيلا وقوله الر كتاب احكمت اياته ثم فصلت ثم انا لا نجده كذلك فيلزم
ان لا تكون تلك الاية كلام الله تعالى وانما قلنا ان القران ليس كذلك
لوجوه ثلاثة احدها ان الحروف المذكورة فى اوايل السور غير معلومة
وثانيها انه ليس يوجد فيه اية دالة على شى الا والمنكر لذلك الشى
يعارضها باية اخرى او يذكر لها تاويلا يمنع من دلالتها على ذلك
الشى فى الاكثر وثالثها ان المفسرين اضطربوا فى تفسير الايات
اضطرابا شديدا وذكروا فى كل اية وجوها مختلفة ولا يتمكنون
من القطع على تفسير واحد والقدح فيما عداه وكل ذلك امارة التعقيد
والتعسف والبعد عن البيان حتى انه بلغ هذا المعنى باجلة الصحابة
الى ان امتنعوا عن التفسير روى ان واحدا سال عمر عن قوله تعالى
والنازعات غرقا فضربه على ام راسه وحرم كلامه ولما سال ابن
الكوا عليا عليه السلام عن قوله والذاريات ذروا غضب عليه
على فلما الح عليه ابن الكوا قال هى الرياح ونقل عنهم انهم لم يكونوا
من العلم اكرم منهم بالتفسير وظاهر انهم ما كرهوا ذلك الا لعجزهم
عن الوصول الى معرفته فاما ان يكون ذلك العجز لسوء فهمهم او لان
القران غير مبين ولا مكشوف والاول ظاهر الفساد فثبت الثانى وذلك
يناقض الايات الدالة على كون القران فى اعلى درجات البيان الثالث
انه ورد فى القران اشتماله على كل العلوم كقوله ما فرطنا فى الكتاب

من شئ وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ثم انا راينا
خاليا عن اكثر المسائل الاصولية كالجز والخلا وحقيقة الحركة و
السكون والزمان والمكان وعلوم الحساب والهندسة والطب
ونراه ايضا خاليا عن اكثر المسايل الفروعية كدقايق مسائل الفرائض
والوصايا والحيض والقراض والمساقاة والشفعة الرابع ان القران
دل على انه بحيث لا يقدر الانس والجن على الاتيان بمثله لعلو شانه
ثم انا نرى ما لا يليق بهذا الوصف منها اللحن كما في قوله ان هذان
لساحران وروى عن عثمان انهم لما فرغوا من المصحف فاتوه به فقراه
ونظر فيه فقال قد احسنتم وفيه شئ من اللحن وسنقيمه بالسنتنا ومعلوم
ان ذلك اللحن ما وقع من الله ولا من جبريل عليه السلام ولا من محمد
عليه السلام فاذن كان ذلك بسبب ما تولاه الامة من التحريف ومنها
التكرار اما في المعنى فكما في قصة موسى عليه السلام المذكورة في
السور الكثيرة واما في اللفظ فكما ورد في السورة الواحدة قوله ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا مرتين وقوله
فباي آلاء ربكما تكذبان مرات كثيرة ومنها ايضاح الواضحات كقوله
ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة ومنها سوء
الترتيب اما في المعنى كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين مع ان
الاستعانة متقدمة على الفعل واما في اللفظ كقوله يوم تبيض وجوه
وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم الخامس انه ورد في القران
قوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقريش هم قوم النبي
صلى الله عليه وسلم وهم لا يهمزون وجميع القرا يهمزون فثبت بهذه
الوجوه ان القران قد تطرق اليه التحريف واقل مراتبها الدلالة على
ان العلم بتفصيل الايات والسور غير حاصلة على القطع واذا كان كذلك
امتنع القطع على كون ايات التحدي من القران ولئن سلمنا كون هذه
الايات متواترة ولكن لا نسلم دلالتها على التحدي بيانه انه لو كان
الغرض من ذكرها استدلاله عليه السلام بالقران على كونه نبيا
لاشتهر ذلك منه في غير القران لانه لما كان اعتماده في اثبات نبوته
على القران فكل من امن به يجب ان يكون ايمانه لاجل استدلاله عليه
السلام بالقران على صدقه ولو كان كذلك لاشتهرت هذه الواقعة كما اشتهر

اصل دعايه للنبوة لكنه لم ينقل احد من اصحاب الاخبار انه استدل
على مخالفيه في صحة نبوته بالقران ولم ينقل ممن امن به انه انما امن به
لدليل القران فعلمنا انه عليه السلام ما كان يعول في اثبات نبوة
نفسه على القران فاذا كان كذلك علمنا ان الغرض من هذه الايات
ما يذكره كل واحد من الخطبا والشعرا من الدعاوى العظيمة في اثناء
خطبته واشعاره ويمكن ايراد هذا السؤال من وجه اخر وهو ان
يقال التحدي بالقران ورد على ما جرت به عادة الفصحا والخطبا من
ذكر الدعاوى العظيمة في تصانيفهم وخطبهم وان احدا لا يوازيهم
فيه او على ما جرت به عادة اهل النظر والاستدلال من الاحتجاج
ودفع الاسئلة الواردة عليه والاول م والثاني ع غاية ما في الباب
ان يقال الاحتمال الثاني اظهر لكنا نمنع هذا الظهور ولا بتقدير التسليم
لكن الاول محتمل ايضا احتمالا مرجوحا وح يصير الاستدلال ظنيا
وان سلمنا دلالة هذه الاية على ما ذكرتموه لكن دلالة ظنية ام قطعية
الاول م والثاني ع بيانه ان دلالة هذه الايات على هذه المعاني مشروطة
بعدم الاشتراك في الالفاظ وعدم المجاز لانا لو جوزنا في كل واحد
من الالفاظ المفردة التي منها ركبت ايات التحدي ان يكون موضوعا
لمعان اخر سوى هذه المعاني التي نفهمها الان منها فح يجوز ان يكون
مراد الله تعالى منها تلك المعاني الاخر لا هذا المعنى الذي نفهمه الان
منها وكذا القول لو لم يحمل اللفظ على حقيقته بل على مجازه فثبت ان
دلالة هذه الايات على مقصودكم تتوقف على نفي الاشتراك في هذه
الالفاظ ونفي المجاز لكن القول بان الاصل عدم المجاز وعدم الاشتراك
كلام ظني لا قطعي واذا كان كذلك صار الاستدلال بهذه الايات
على مرادكم ظنيا وهذه المسئلة قطعية ولئن سلمنا انه وقع التحدي
بالقران ولكن هل وصل خبر التحدي الى كل العالمين او الى بعضهم
الاول ع لانا نعلم بالضرورة ان اهل الهند والصين والروم وسائر
الاطراف الشاسعة ما كانوا يعلمون وجود محمد في زمانه فضلا عن
ان يقال انهم علموا تحديه بالقران والثاني م لكن ذلك لا يكفي في الدلالة
على صحة النبوة لان الذين سمعوا التحدي لما كانوا بعض الناس لم يلزم
من عجزهم عن المعارضة الا عجز بعض الناس وعجز البعض عن المعارضة

لا يكفى فى كون المتحدى به معجزا والا لكان الحاذق فى بعض الحرف انا
تحدى اهل قرية او بلدة بحرفته فعجزوا عنها كان نبيا وذلك ظاهر
الفساد لا يقال انا نعلم ان العرب كانوا اقدر على معارضته من غيرهم
ونعلم انه وصل خبر التحدى اليهم فلما عجزوا عنها كان عجز غيرهم عنها
اولى وايضا فهب ان خبر تحديه بالقران ما وصل الى كل العالم فى
زمانه ولكن لا شك فى وصوله اليهم بعد زمانه مع انهم لم يعارضوه
وذلك يدل على صحة نبوته لانا نقول اما الاول فمن المحتمل ان يكون بعض المحتمل صح
الاعراب الفصحا قد اتفق له شخص سافر الى بعض البلاد الشاسعة
التى لم يصل اليها خبر محمد عليه السلام مع ان ذلك العربى كان بحيث
لو سمع ذلك التحدى لكان قادرا على المعارضة ومع هذا الاحتمال لا
يبقى اليقين واما الثانى فهو مدفوع من وجهين احدهما ان بهذا
التقدير لا يتقرر حجته عليهم الا اذا علم بالضرورة انتشار خبره فى كل العالم
وذلك يوجب سقوط تكليفه عنهم فى الحال وثانيهما ان ذلك ان صح
فانما يدل اذا علم انه لم يوجد فى الازمنة التى انتشر خبر تحديه عليه
السلام بالقران فى كل العالم من كان قادرا على المعارضة ولكنه لا يدل
على ان فى الزمان الذى لم ينتشر خبره فى كل العالم لم يكن فيه من كان قادرا
على المعارضة واذا احتمل ذلك بطل اليقين ثم ولئن سلمنا انه وصل
خبر التحدى الى كل الخلق ولكن لم قلتم انهم عجزوا عن المعارضة قوله لان
دواعيهم الى المعارضة كانت متوفرة والموانع كانت مرتفعة ثم انهم لم ياتوا
بها وذلك يوجب عجزهم عنها قلنا لا نسلم ان دواعيهم كانت متوفرة
عليها قوله انه عليه السلام كلفهم ما يشق على قلوبهم وابدانهم فهم
لا بد وان يكونوا مريدين لابطال امره والمعارضة متضمنة لذلك فلابد
وان يكونوا مريدين لها قلنا لا نسلم انه كلفهم ما يشق عليهم فان من المحتمل
ان يقال ان افاضل العرب وعلماءهم حاولوا طلب الملك والرياسة على
ساير الامم وعلموا ان ذلك مما لا يتم الا بحيلة فعينوا محمدا عليه السلام
للرياسة فى الستر وجعلوا الحيلة فى ترويجها ان اظهروا العداوة العظيمة
معه ثم انهم اظهروا العجز عن معارضة القران ليصير ذلك حجة عند الناس
على نبوته فيتمكنون بذلك من تحصيل مقصودهم الذى هو الرياسة ثم
ولئن سلمنا انه عليه السلام كلفهم ما يشق على قلوبهم وابدانهم ولكن

ذلك يدل على توفر دواعيهم على ابطال امره فى الجملة فاما ان يدل
على ابطال امره بطريق خاص فذلك غير لازم مثاله انا نستدل بكون
الشخص مولما مظلوما على توفر دواعيه على دفع ذلك الالم فاما ان
نستدل به على توفر دواعيه على دفعه بطريق خاص فذلك غير
ممكن ونستدل بكون الشخص جايعا على توفر دواعيه على التناول
فاما ان نستدل به على توفر دواعيه على تناول شى معين فلا ولئن
سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على توفر دواعيهم ولكن ههنا ما يدل على
عدم وجوب توفر دواعيهم وذلك من حيث الاجمال ومن حيث
التفصيل اما الاجمال فهو انا نعلم بان المعارضة اولى من غيرها ليس
علما ضروريا بل هو علم نظرى والعلوم النظرية يجوز اختلاف العقلا
فيها فلعله عرضت لهم شبهة اقتضت فتور دواعيهم عن المعارضة
لا سيما والعرب ما كانوا اهلا للنظر والجدل واما التفصيل فمن وجوه
الاول لعلهم اعتقدوا ان المعارضة لا تبلغ فى قطع المادة وحسم
الامور مبلغ الحرب فعدلوا الى الحرب الثانى لا يمتنع ان يكونوا عدلوا
عن المعارضة ظنا منهم ان الخلاف يقع فيها فيقول قوم انه معارضة
ويقول اخرون انه ليس بمعارضة ويقع الكلام فى البحث ويشتد فى
اثناء ذلك شوكته فللخوف من ذلك عدلوا الى الحرب الثالث لعل المثل
الذى دعاهم الى الاتيان به اشكل عليهم ولم يعلموا اهل المراد به المماثلة
فى الفصاحة او النظم او فيهما جميعا او فى الاخبار عن الغيب او فى ذكر
المسائل الدقيقة فلما اشتبه الامر عليهم فى ذلك عدلوا عن المعارضة
الرابع ان الانسان انما يتوفر دواعيه على اتعاب نفسه فى معارضة
حجة من يكلفه بما يتعب قلبه وبدنه ان لو كان ذلك المكلف قادرا
على الجاية الى قبول ذلك التكليف اما اذا كان ضعيفا خايفا فانه لا
يتوفر دواعى المكلف على ابطال حجته فان الواحد من الضعفاء لو ادعى
الملك فانه لا يتوفر داعية الملك على ابطال حجته ومعلوم انه عليه السلام
كان فى اول الامر ضعيفا والعرب ما كانوا يلتفتون اليه بل كانوا ينسبونه
الى الجنون والعته فلاجرم كانت دواعيهم فاترة عن الاتيان بالمعارضة
لا يقال هب انه كان فى اول الامر كذلك ولكنه فى اخر الامر صار مهيبا
وكانوا يخافونه فكان يجب ان تتوفر دواعيهم على المعارضة لانا

نقول انما لم تتوفر دواعيهم على المعارضة لانهم راوه في هذه الحالة
سالكا مسلك التغلب لا مسلك الاحتجاج فان طريق الاحتجاج ان يحضر
النبي عند اشتداد امره وارتفاع شانه جمهور الفصحا ويقول لهم
اني قادر على قهركم واستيصال شافتكم ولكني عدلت عنه الى الحجة
وحجتي اني اتيتكم بهذا القران وامهلتكم المدة التي تقدرون فيها على
المعارضة فان اتيتم بها فقد سقطت حجتي وان عجزتم عنها مع انكم
النهاية في الفصاحة فقد قويت حجتي ثم انهم عند انقضا المدة اذا
عجزوا عنها فح تظهر حجته عليه السلام عليهم فهذا هو طريق الاستدلال
بالقران ولم ينقل انه عليه السلام سلك هذا الطريق عند اقتداره
وارتفاع شانه بل كما قدر على المحاربة معهم اخذ فيها فلما لم يسلك مع
القوم عند قدرته مسلك الاحتجاج علم القوم انه ليس غرضه اظهار
الحق بل التغلب فلا جرم لو تتوفر دواعيهم على الاتيان بالمعارضة والحاصل
ان الداعية على المعارضة لم تتوفر في زمان ضعفه لكونه ضعيفا ولم
تتوفر في زمان قدرته لظنهم انه لا يطلب ما يطلبه بالحجة بل بالقهر
الخامس لعلهم انما لم تتوفر دواعيهم على المعارضة لعلمهم بان خطبهم
واشعارهم كانت افصح من القران الذي جا به وظهور ذلك للفصحا
على وجه لا يبقى فيه اشكال فلاعتقادهم وضوح ذلك لم تتوفر دواعيهم
على المعارضة ثم لئن سلمنا ان دواعيهم كانت متوفرة على المعارضة
لكن لا نسلم ان الموانع كانت مرتفعة فانه يحتمل ان يقال انه منعهم
عن المعارضة بالحروب او اشتغلوا منها خوفا من اصحابه وانصاره لان
قوة الدولة واجتماع الكلمة مما يمنع من ذلك الا ترى انا لو احد من الملوك
والعظما لو صنف كتابا رديا فاسدا فان اهل بلدته يخافون من اظهار
ما فيه من الرداة والفساد وكذا هاهنا وهذا الوجه يمكن ان يجعل قدحا
في توفر الداعية على المعارضة من جهة ان هذه الامور اذا صحت غيرت
احوال الداعية ثم لئن سلمنا توفر الدواعي وارتفاع الموانع فلم قلتم ان
حصول الفعل عند ذلك واجب بيانه وهو ان توفر الدواعي وارتفاع
الموانع اما ان يكون من فعل العبد او لا يكون فان كان من فعله كان
قادرا على ان لا يفعله واذا جاز ذلك لم يمكن القطع بحصول توفر الدواعي
وارتفاع الموانع في حق العرب لان ما قدر العبد على ان لا يفعله استحال

القطع من جهة العقل على انه يفعله وان كان ذلك من فعل الله
فاما ان يكون حصول الفعل عقيبه واجبا او لا يكون فان كان
واجبا لزم القول بالجبر وانه باطل وبتقدير صحته يلزم كون الله
تعالى فاعلا للقبيح ومتى صح ذلك امتنع الاستدلال بالمعجزة على الصدق
على ما سياتي تقريره وان لم يكن واجبا لم يمكن القطع بحصول الفعل
عقيب توفر الدواعي وارتفاع الموانع ثم لئن سلمنا وجوب حصول
المعارضة عند توفر الدواعي وارتفاع الموانع لو كانت مقدورة
فلم قلتم انها لم توجد قوله لو وجدت لظهرت وانتشرت فلما لم تنتشر
علمنا انها لم توجد قلنا لا نسلم انها لو وجدت لظهرت قوله من الامور
العظيمة فيجب انتشارها قلنا لا نزاع في كونها من الامور العظيمة لكن
لا نسلم وجوب اشتهار الامور العظيمة وبيانه ما مر في السؤال على التواتر
من ان روايات اليهود والنصارى والمجوس والمانوية موضوعة على
ان ذلك لم يشتهر وان كون الفاتحة من القران ام ليس من القران من
الامور العظيمة ولم ينتشر في زمان الصحابة حتى خالف ابن مسعود
وكذلك القول في البسملة وفي كون الاقامة فرادى او مثنى وسائر
الامور التي عددناها هناك وايضا فالنص الجلي على علي بن ابي طالب
رضي الله عنه بتقدير صحته لم ينتشر مع انه من الامور العظيمة و
بتقدير فساده لم ينتشر كيفية وضعه مع انها من الامور العظيمة لا
يقال انه ان كان الحق هو النص الجلي فهو لم ينكتم بالكلية بل رواه الشيعة
وان كان الحق هو انه موضوع فلم ينكتم ذلك ايضا بالكلية بل ذكره اهل
السنة فانهم ذكروا ان واضعه هشام وابن الراوندي فمعارضة القران
لو وجدت لوجب ان لا ينكتم بالكلية لانا نقول انه لما جاز على الاكثرين
ان لا يذكروا الامر العظيم جاز على الاقلين ان لا يذكروه ايضا
لانه اذا جاز على الالف السكوت عن ذكر الواقعة العظيمة جاز ايضا
على الالف والعشرة وايضا فان عايشة رضي الله عنها روت ان ابنة
خالد بن سنان العبسي دخلت على النبي عليه السلام فقال لها رسول الله
صلى الله عليه وسلم مرحبا يا بنت اخي قالت قلت يا رسول الله اوكان
نبيا قال نعم ولكن ضيعه قومه فقد خفي امر النبوة مع قرب الزمان
والمكان هناك وذلك يبطل ما ذكرتموه من وجوب اشتهار الامور العظيمة

وايضا فلان ساير معجزات نبينا محمد عليه السلام مع جلالة قدرها
لم تنتشر ولم تنقل نقلا متواترا فبطل ما ذكرتموه ثم لئن سلمنا ان الامور
العظيمة يجب انتشارها ولكن متى اذا وجد من الانتشار ما يمنع من
الانتشار اوا ذالم يوجد ههنا وجود المانع محتمل فلا يمكن الاستدلال
بعدم الظهور على العدم وبيان احتمال المانع امور الاول يحتمل ان
يقال القادر على معارضة القران ما كان الا واحدا او اثنين ثم ان
ذلك الرجل لما عمل المعارضة عرضها عليه قبل ان عرضها على غيره
فهو او بعض اصحابه قتل ذلك المعارض واخفوا تلك المعارضة الثاني
يحتمل ان يقال ان الذين قدروا على المعارضة كانوا جمعا قليلين
مثل لبيد وكعب ابن زهير وغيرهما ثم انه قيل منهم انهم لو اخفوا معارضتهم
او تركوها واظهروا من انفسهم العجز عنها لاعطاهم مالا كثيرا اولئك
القادرون على المعارضة علموا انهم لا يمكنهم اكتساب مثل ذلك المال
ولا بعضه بطريق اخر فلاجل ذلك اخفوا معارضته واعترفوا بالعجز
الثالث يحتمل انه استتبع القوم بطريق اخر ثم ان اعوانه وانصاره
كانوا مخوفين لمن يظهر المعارضة فلا جرم انكتمت المعارضة وكيف
لا نقول ذلك وكل من حاول المعارضة في زمان من الازمنة كان
خايفا على روحه ومع هذا الخوف الشديد كيف يمكن ظهور المعارضة
ثم لئن سلمنا ان المعارضة لو وجدت لاشتهرت فلم قلتم انها لم تشتهر
بيانه ان العرب عارضوه بالقصايد السبع وعارضه مسيلمة الكذاب
وعارضه بعضهم بذكر اخبار ملوك العجم وكل ذلك وقع في زمانه و
عارضه بعد ذلك ابن المقفع وقابوس بن وشمكير والمعري لا يقال
تلك معارضة ركيكة غير فصيحة لا اشكال في بطلانها وفضوحها
لانا نقول لو سلمنا ما ذكرتموه لكان ذلك قادحا في غرضكم وذلك لان
الاستدلال بالقران على وجهين احدهما اجمالي والاخر تفصيلي
اما الاجمالي فهو ان نقول ان محمدا عليه السلام تحدى العرب به
وهم عجزوا عن معارضته مع انهم النهاية في الفصاحة وذلك يدل
على كونه معجزا واما التفصيلي فهو ان نستخرج من كل واحد من السور
من وجوه الفصاحة ما يكون مجموعها معجزا وانتم الان انما عولتم
على الطريقة الاجمالية وهي مبنية على ان القران لم يعارض فاذا

بينا انه قد عورض فلو حاولتم عند ذلك بيان ان القران افصح منه
كان ذلك تركا للطريقة الاجمالية واعترافا بسقوطها وعودا الى
الطريقة التفصيلية ثم ان سلمنا ان المعارضة لم توجد مع توفر الدواعي
وارتفاع الموانع فلم قلتم انه يكون معجزا بيانه من وجوه الاول لعلهم
انما عجزوا عن معارضته لانه كان افصح منهم فقدر على ما لم يقدروا
عليه الا ترى انه قد يوجد في الحرفة المعينة من لا يوجد في زمانه
من يساويه فيها فان بطليموس لما صنف المجسطي فان احدا لم يقدر
على معارضته وكذلك القول في اوقليدس حين صنف كتابه وفي
ارسطاطاليس حين صنف المنطق وكذا القول في اصحاب الطلسمات
العجيبة فان احدا في زمانهم لم يقدر على معارضتهم وكذا ههنا قد
يوجد في بلدة صايغ او نقاش او ديباجي لا يقدر احد على مثل فعله
ولا على ما يقرب منه ثم ان ذلك لا يدل على نبوته فكذا ههنا وحكى
ابن زكريا ان انسانا كان يتكلم من ابطه نجانى وكان يشكو علة به
فمازحه بعض جلسائي وقال قل الصبي يشكو اليه فرد يده في ثيابه
وشكى اليه بكلام كانه كلام انسان رقيق الصوت به غنة الا انه
كلام مفهوم ثم جيت به الى المنزل بعد انقضا شغلي فاقبل يتكلم بأي
شي اقترحت عليه من الكلام من ضحوة النهار الى انتصافه فهذا فعل
لم يقدر احد على معارضته ولم يدل ذلك على نبوة فاعله الثاني لعله
عليه السلام تفرغ لجميع القران مدة مديدة ودهرا طويلا وصبر
على تحمل المشاق في تلك المدة الطويلة ولم يقدر غيره على مثل ذلك
الصبر فلا جرم تاتى له ما لم يتات لغيره وقال ابن زكريا ان رجلا
لم ياكل من حيث علمته سبعة وعشرين يوما ثم اطلعني على ذلك بعد
التلطف ان ذلك عادة اعتادها وكان ذلك الرجل قويا خصيب البدن
وقد امتحنت قوته بقوس صلبة فوجدتها قوية الثالث ان العرب
وان كانوا قادرين على مثل فصاحة القران وعلى مثل نظمه ولكنهم
ما كانوا عالمين بذات الله تعالى وبصفاته وبما يجب ويجوز ويستحيل
عليه وبالملايكة والجنة والنار واحوال السموات والارضين
وتواريخ الانبيا والمتقدمين وانه عليه السلام كان عالما بهذه الاشيا
وكان يطلب منهم معارضة القران لا في الفصاحة او في النظم فقط

جميعا فقط لكان يطلب منهم كتابا مشتملا على هذه المعانى فى فصاحته
ونظمه مثل فصاحة القران ونظمه فان المعارضة لا تحصل الا بالاتيان
بالمثل والمثلية انما تحصل عند التساوى فى مجموع هذه الامور ثم
ان العرب لما لم يكونوا عالمين بهذه الاشيا لا قليلا ولا كثيرا لاجرم
استعظموا امر القران وعجزوا عن معارضته الرابع لعله عليه السلام
ماكان يطلب منهم مثل القران كيف ماكان بل كان يطلب منهم ان يجيئوا
بمثل القران من عند الله على ما قال تعالى قل فاتوا بكتاب من عند الله هو
اهدى وان العرب لما لم يقدروا على الاتيان بمثله من عند الله لاجرم
عجزوا الايقال دعواه فى انه جا بالقران من عند الله لا يصح الا بعد صحة
نبوته وصحة نبوته موقوفة على عجز العرب عن الاتيان بمثله ولو كان
المثل الذى طلبه منهم هو الاتيان به من عند الله لزم الدور لانا نقول
لا نسلم انه يلزم الدور فلعله عليه السلام قرر عليهم نبوته بطريق
اخر وان لم يكن ذلك الطريق حقا ثم انه بعد ذلك طلب منهم ان ياتوا
بمثله من عند الله فلم يلزم الدور ولين سلمنا لزوم الدور ولكن من
الجايز ان العرب لم يتنبهوا للزوم هذا الدور فانه لا شك انهم ما كانوا
اصحاب نظر ولا جدل ثم لين سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كون القران
معجزا ولكن هاهنا ما يوهم نقيض ذلك وهو من وجوه ثلاثة الاول
ان كونه معجزا اما ان يكون معجزا لفصاحته او لاسلوبه او يكون لمجموعهما
او لعدم الاختلاف فيه او الاخبار عن الغيب او للصرفة على ما سياتى
بيان هذا الحصر فى المسئلة الثانية لكن ليس شى من هذه الوجوه صحيحا
على ما سياتى بيان هذه الوجوه فى المسئلة الثانية فبطل القول بكونه
معجزا الثانى ان المعجز ما لا يمكن الاتيان بمثله لكن كل من قرا القران
فقد اتى بمثله فانا نعلم بالضرورة انه لا معنى للكلام الا الاصوات
المقطعة تقطيعا مخصوصا الموضوعة لافهام المعانى ونعلم بالضرورة
ان الاصوات القايمة بلهوات زيد غير الاصوات القايمة بلهوات
عمرو واذا ثبت ذلك فنقول انه عليه السلام اذا قرا سورة الفاتحة
فكل من قراها بعده فقد اتى بمثل ما اتى به الرسول وما كان كذلك
لا يكون معجزا الثالث ان القران عندكم قديم والمعجز هو الفعل الخارق
للعادة فكيف تقولون القران معجز فهذا جملة الكلام على الوجه الاول

من الاوجه الثلاثة فى تقرير قولنا ان محمدا عليه السلام ظهر المعجز
عليه واما الوجه الثانى من تلك الوجوه وهو التمسك باخباره عليه
السلام عن الغيوب فالاعتراض عليه النزاع فى كون الايات الدالة
على اخباره عن الغيوب متواترا وتقريره ما مضى فى الايات الدالة
على التحدى ثم ان سلمنا كونها متواترة فلا نسلم ان التواتر يفيد العلم
على ما مر ثم ان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان الاخبار عن الغيب معجز فان
المنجمين اتفقوا على ان من اشكال الطالع ما اذا وقع وجب ان يكون
صاحبه متمكنا من الاخبار عن الغيوب وقد صح بالتواتر حديث المراة
العميا التى كانت ببغداد وكانت تخبر عن الغيوب على سبيل التفصيل
وحكى ابو البركات البغدادى فى المعتبر انه جربها مدة عشرين سنة
حتى حصل له اليقين بان اخبارها عن الغيوب ما كان عن تلبيس وتزوير
ولانه قد صح بالتواتر ان اصحاب الرياضات قد يصيرون بحيث يخبرون
عن الغيب والصوفية اتفقوا على ذلك والناس يتواترون الخبر بذلك
عن البراهمة ولا خلاف ايضا بين المسلمين ان فتنا وسطيحا وسويد
قارب وغيرهم كانوا كاهنين مع انهم كانوا يخبرون عن الغيب فانه
قد صح فى الاخبار انهم اخبروا عن نبوة محمد عليه السلام ثم ان سلمنا
ان الاخبار عن الغيب معجز ولكن متى اذا لم يكن الاتيان بمثل تلك الاخبار
معتادا او اذا كان غير معتاد الاول م والثانى ع فلم قلتم ان مثل ذلك
غير معتاد بيانه انه عليه السلام انما اخبر عن الغيوب التى اخبر
عنها اما على سبيل الاجمال او ان كان على سبيل التفصيل كان ذلك
من قبيل الواضحات او على سبيل التفاول وذلك لا يكون معجزا اما الذى
على سبيل الاجمال فمثل قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ولم يخبر عن كيفية
الدخول انه يكون بالصلح او بالقهر وان ذلك الدخول فى اى وقت يكون
وان الداخل كلهم او بعضهم ومثل هذا الخبر قل ما يحتمل الكذب لان
الظاهر انه يدخل المسجد الحرام واحد منهم فى بعض الاوقات وبهذا
التقدير يكون الخبر صدقا واما الخبر عن الواضحات فمثل قوله ولن
يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فان الظاهر من حال الانسان انه لا يتمنى الموت
فكان الاخبار عن ذلك اخبارا عن امر جلى واما الاخبار على سبيل التفاول
وتقويه القلب للاتباع فكقوله الم غلبت الروم فى ادنى الارض فانه
وهم من بعد غلبهم سيغلبون

قد جرت العادة للروسا بتقوية قلوب اتباعهم ووعدهم اياهم
بانهم المنصورون على اعاديهم وان الملك لهم والدولة عايدة اليهم
ثم قد يقع ذلك وقد لا يقع واذا ثبت ذلك ظهر ان الاخبار عن الغيوب
على هذا الوجه امر غير مخالف للعادة واما اخباره عن الغيوب التي
ليست في القران فهي منقولة لا على التواتر فلا يجوز الاحتجاج بها
ثم ان سلمنا انه معجز ولكن لا يصح الاستدلال به على النبوة لانه
اما ان يستدل باخباره عن الامور الماضية او المستقبلة والاول
باطل لانه ربما سمعها عن ساير الناس فذكرها والثاني ايضا باطل لانه
اذا اخبر عن الامور المستقبلة لم يعرف صدقه في ذلك الخبر الا بعد
وقوع المخبر عنه فاخباره عن انهم يدخلون المسجد الحرام وانهم يغلبون
الروم لا يعرف صدقه الا بعد وقوع هذه الامور ولكن كل من اعترف
بنبوته فانه لم يوقف صدقه في دعواه النبوة على وقوع هذه الاشيا
فاذن ما هو الدليل على ثبوت نبوته مغاير لهذه الاشيا ومتى ثبت نبوته
بطريق اخر لم يكن الى ذكر هذا الدليل حاجة ولا في ذكره فايدة واما
الوجه الثالث فالاعتراض عليه ليس الا المنازعة في صحة تلك الاشيا
ولا نزاع في ان احادها غير معلومة بالتواتر بل منتهى الطمع فيه ان يقال
ان احادها وان لم تنقل نقلا متواترا الا ان مجموعها متواتر وذلك
ممنوع فان المخبرين عن مجموع تلك الاشيا ما بلغوا الى الحد الذي يمتنع
تواطوهم على الكذب ثم ان سلمنا بلوغ المخبرين عن تلك الغرايب الى
حد التواتر ولكن ليس كل تلك الغرايب بالغة الى حد الايجاز بل الغرايب
التي يمكن دعوى كونها معجزة فالرواة عنها قليلون فلا يحصل العلم ثم
ان سلمنا بلوغهم الى حد التواتر ولكن نعارضهم بالمخبرين عن معجزات
ماني وزرادشت وغيرهم مع قطعكم بكذبهم ولئن سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على وقوع تلك المعجزات ولكن هاهنا شبهة توهم نقيض ذلك وهي
ان كل واحدة من تلك المعجزات امور عظيمة والدواعي الى نقلها متوفرة
والموانع مرتفعة فانه لم يكن على احد خوف من نقل معجزات رسول الله
صلى الله عليه وسلم بل الخوف كان على الطاعنين فيها فلو كانت صحيحة
لوجب انتشار كل واحد منها على ما ذكرتموه في معارضة القران بل اشتهار
هذه المعجزات اولى من انتشار المعارضة لان الخوف ابدا كان موجودا

في اظهار المعارضة والدواعي ابدا كانت متوفرة على نقل المعجزات
فلما لم تبلغ هذه المعجزات الى حد التواتر علمنا انها غير صحيحة فهذا هو
الكلام على الاوجه الثلاثة المذكورة في بيان ظهور المعجز على محمد
صلى الله عليه وسلم ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ظهور المعجز
عليه ولكن هاهنا شبهة تمنع منه وهي ان المعجز هو الفعل الخارق
للعادة وتجويز ذلك يجر الى السفسطة وذلك لانا اذا جوزنا تغير
العادات عن مجاريها لم يمكننا القطع باستمرارها في شيء من الاحوال
قطعا فح لا يمكننا القطع بان الله تعالى لم يقلب ماء جيحون دما عبيطا عند
غيبتنا عنه واذا غمضنا العين فلعل الله تعالى قلب جدران البيت ذهبا
ابريزا ثم كلما فتحنا العين جعلها مرة اخرى كما كانت بل من خرج من
داره يلزمه تجويز ان يكون قد انقلبت امتعة البيت اناسا فضلا
علما وانه صارت الاحجار والخشب التي هناك ذهبا وياقوتا بل يلزم
تجويز ان يرى الاعمى في ظلمة الليل وهو بالصين بقة بالاندلس مع
ظ لا يراها في النهار
ان البصير لا يرى الشمس الطالعة في النهار وايضا لا يمكننا القطع بعدم
تقلع الجبال من اماكنها وبعدم انتثار الكواكب عند تغميضنا العين
وبعدم انقلاب الاحجار اناسا فضلاء يلقي بعضهم الدروس على البعض في المسايل
الدقيقة ولا يمكننا القطع بان من لا يكون حيا لا يكون عالما ومعلوم
ان من التزم تجويز هذه الامور فقد خرج عن العقل ودخل في محض
الجنون واذا كان القول بجواز تغير العادات يفضي اليه كان القول
به باطلا ولئن سلمنا ان محمدا عليه السلام ادعى النبوة وظهر عليه
المعجز ولكن لا نسلم ان كل من كان كذلك فهو نبي ونحن نضبط مداخل
الاعتراض على هذه المقدمة اولا ثم نرجع فنقرر كل واحد منها فطريق
الضبط ان نقول الفاعل لهذه المعجزات اما ان يكون هو ذلك النبي وهو
الذي يقوله الفلاسفة من ان مبدا حدوث هذه الحوادث قوة نفس
ذلك النبي واما ان يكون غيره وذلك الغير اما ان لا يكون حيا وهو الذي
يقوله بعضهم من ان مبدا حدوث تلك المعجزات هو شيء من خواص
الاجسام كخاصية المغناطيس في جذب الحديد واما ان يكون حيا و
ذلك الحي اما ان يكون جسما وهو الذي يقول بعضهم من ان الافلاك
والكواكب احيا ناطقة وهي التي تفعل هذه الافعال العجيبة واما

ان لا يكون جسماً وهو اما ان يكون غير الله وهو الذى يقوله بعضهم
من ان الفاعل للمعجزات هو الجن والشياطين او الملايكة وهذا
على قول من لا يجعل هذه الاشيا اجساما اما من يجعلها اجساما فهى
داخلة فى القسم الذى قبله واما ان يكون هو الله تعالى فلا يخلوا اما
ان يكون فعله لهذه المعجزات لا لغرض التصديق بل اما لا لغرض او لغرض
معلوم وهو ان يكون ابتدا عادة او تكرير عادة متطاولة او معجزة لنبى
اخر او كرامة لولى او لغرض مجهول لا طريق لنا الى العلم به واما ان
يكون لغرض تصديقه وعند ذلك يجب بيان ان من صدقه الله تعالى
فهو صادق وذلك انما يتم ببيان كونه تعالى فاعلاً مختارا وعالما بكل
المعلومات قادرًا على كل المقدورات وانه يمتنع الكذب عليه فهذه
مداخل الاعتراضات على هذه المقدمة ثم نعود الى تقرير كل واحد منها
على سبيل التفصيل فنقول اختلف الناس فى حقيقة الانسان فمنهم من
زعم انه عبارة عن هذه البنية المخصوصة ومنهم من قال انه مركب
من هذه البنية المحسوسة ومن نفس ليست هى جسما ولا جسمانية
فان كان الحق هو الاول فلم لا يجوز ان يقال ان ذلك الشخص وقع له مزاج
مخصوص استعد به لان يقدر على ما لا يقدر عليه غيره كما ان مزاج
المغناطيس وقع على وجه استعد به لاثر مخصوص لا يصدر عن غيره
لا يقال الجسم لا بد وان يكون قادرا بالقدرة والقادر بالقدرة لا يقدر
على فعل الجسم لانا نقول لم لا يجوز ان يقال القادر بالقدرة فى الشاهد
انما كان قادراً لبنيته المخصوصة لا لقدرة قايمة به وليس ساعدنا على ذلك
فلم قلتم ان القادر بالقدرة لا يقدر على الجسم واللون والذى تعول
عليه المعتزلة فى ذلك تقدم ذكره فى مسئلة الصفات وتبين وجه
ضعفه ولذلك فان ابا الحسين معترف بانه لا يمكن اقامة الدلالة على
ان القدرة لا تتعلق بالجسم وان كان الحق هو الثانى فلم لا يجوز ان يقال
ان ذلك الشخص اختص بنفس اقوى من ساير النفوس واكمل منها فلاجرم
قدر على ما لم يقدر عليه غيره ثم ولين سلمنا انه ليس ذلك لاجل خاصية
فى مزاج ذلك الشخص او فى نفسه فلم لا يجوز ان يكون ذلك لاطلاعه
على شى من الخواص الموجبة لذلك فانا نشاهد المغناطيس جاذباً للحديد
والحجر الذى يسمى باغض الخل اذا رسلته على اناء فيه خل لم ينزل على

عمود بل ينحرف عنه حتى يسقط خارج الانا والزمرد الفايق يسيل
عين الافعى والحجر الجالب للمطر مشهور فيما بين الاتراك والسمكة
المعروفة بالرعادة يرتعد منها يد الصايد وعود الصليب نافع للصرع
وزبل الذيب الملقى على الشوك ينفع من القولنج واذا كان كذلك فلم
لا يجوز ان يكون ذلك الشخص عرف جسما خاصيته احداث ذلك
الفعل الغريب لا يقال ان امثال هذه الاشيا وان كانت مذكورة
فى الكتب الا ان من جربها علم كذب الناس فى ذكرها لانا نقول ان ذلك
مما لا يضر السايل لان الناس لما صنفوا فى هذه الخواص كتبا علمنا
ان فسادها غير معلوم بالضرورة فيكفى للسايل مطالبة المستدل
بابطالها ثم ان سلمنا ان ذلك ليس لخاصة شى من الادوية فلم لا
يجوز ان يقال ان ذلك للاستعانة بالسماويات فان جمهور الصابئة
يزعمون ان الافلاك والكواكب حيوانات ناطقة مدبرة وان هاهنا
طريقا الى الاتصال بارواحها وان من اتصل بها قوى على ما لم يقوى عليه
غيره ولذلك فقد تواترت الاخبار عن جميع الاتراك انهم يقدرون
على استجلاب السحاب والرياح واستنزال الامطار والثلوج وتبريد
الهوا فى الصيف وتسخينه فى الشتا ثم ولين سلمنا انه ليس للاستعانة
بالسماويات فلم لا يجوز ان يكون المحدث لهذه العجايب اقواما من الجن
والشياطين والملايكة وكان غرضهم من ذلك الاضلال والاغوا و
يوكد ذلك ان محمدا عليه السلام زعم ان ملكا القى القران اليه وانتم
قبل العلم بنبوته صلى الله عليه وسلم تجوزون على ذلك الملك ان يفعل
القبيح المحظور فلا يمكنكم ان تعلموا عصمته الا بعد ان تعلموا نبوته عليه
السلام ولا تعلموا ذلك الا بعد ان تعلموا ان خوارق العادات ليست
الا من افعال الله تعالى وان كانت من فعل الملك فان الملك لا يفعل
القبيح وعلى التقدير الاخر يلزم الدور فاذن لا بد من اقامة الدلالة
على ان هذه الخوارق ليست من افعال الملايكة والشياطين والجن
لا يقال ان الاحتمالات الاربعة التى ذكرتموها باطلة من وجوه عشرة
ثلاثة منها عامة فى الكل وسبعة منها مخصوصة بالاحتمال الاخير
اما الوجوه العامة فالاول انا لو جوزنا ما ذكرتموه لما امنا ان يكون
السبب فى وجود السموات والارضين شيا من هذه الاحتمالات التى

ذكرتموها الثاني انا لو ساعدنا على تجويز تلك الاحتمالات على الجملة
ولكن المدعي للنبوة لو كان كاذبا لوجب على الله ان يمنعه منها لئلا
يفضي الى الاضلال والتلبيس في الادلة الثالث ان هذه الوجوه لو كانت
محتملة لذكرتها العرب في القدح في نبوته عليه السلام لانه من المعلوم
استقصاؤهم في ذكر كل ما يكون مبطلا لدعواه فلما لم يذكروا شيئا
من هذه الاحتمالات علمنا فسادها واما الوجوه المانعة من احتمال الجن
فالاول ان العلم الضروري حاصل بان محمدا عليه السلام هو الاتي بالقران
واذا كان الاحتمال الذي ذكرتموه يدفع هذا العلم كان باطلا الثاني
انه لا طريق الى اثبات الجن والشياطين والملائكة الا بالسمع فكيف
يصح الطعن في النبوة بما لا يثبت الا بعد ثبوتها الثالث ان القران لو كان
من فعل الجن لكان اما ان يكون من فعل عقلائهم او من فعل ذوي
النقص منهم والثاني باطل والا لظهر الاختلال في القران لوجوب
ظهور ذلك في افعال ذوي النقص وان كان من فعل العقلاء لكان
اما ان يكون فعلا لغير الفاسقين منهم او كان فعلا للفاسقين والاول
باطل لان غير الفاسقين يستحيل ان يصدر منه مثل هذا الاختلال
وان كان من فعل الفاسقين وجب ان يعارضهم المطيعون حتى يزيلوا
الشبهة لان ذلك من اعظم طاعاتهم ولما بطلت هذه الاقسام بطل
كونه من عمل الجن الرابع انه عليه السلام قد تحدى بالقران وادعى
عجزهم عنه فلو كان ذلك من فعلهم لتوفرت دواعيهم على معارضته
لان من ينسب الى العجز عن الشي وكان قادرا عليه لا بد وان يأتي
بذلك الشي كما قلنا في الانس الخامس انه عليه السلام كان ينهى عن
متابعة الشياطين ويامر بلعنهم والبراءة عنهم ولو كان الفاعل لهذه
المعجزات هو الجن والشياطين لاستحال منها نصرته مع انه يامر بلعنهما
السادس ان القران الذي ظهر على محمد صلى الله عليه وسلم لو جاز
اسناده الى الجن لجاز في كل كتاب يدعي الانسان كونه تصنيفا له ان
يكون ذلك الكتاب من قبل الجن فح لا نعلمون في كتاب سيبويه انه
تصنيفه ولا في كتاب اوقليدس انه تصنيفه وذلك يؤدي الى الشك
في الضروريات السابع وهو الذي عول عليه النصيبي من المعتزلة
في نقضه الالهي الكبير لابن زكريا وارتضاه المرتضى في كتابه في

اثبات الصرفة ان هذا السؤال اما ان يذكر في القران او في غيره فان
ذكر في القران بينا الجواب على القول بالصرفة وقلنا انا نستدل على
تعذر المعارضة لم يكن لفرط الفصاحة وانما كان لان العلوم التي يتمكنون
بها من المعارضة صارت مسلوبة عنهم وقد ثبت بالدليل ان القادر
بالقدرة لا يقدر على فعل شي من العلوم ولا من اضدادها في قلب الغير
ولا فرق في ذلك بين الملك والجن والبشر وعلى هذا التقدير يندفع
السؤال واما على القول بان المعجز هو الفصاحة فلا يندفع هذا الاشكال
اذ من الجائز ان يكون فصاحة الجن والشياطين اعظم من فصاحة البشر
فلا جرم قدروا على هذا القران والقوه الى محمد عليه السلام واما
ان ذكر هذا الاحتمال في غير القران فمن المعجزات ما ثبت بالدليل انه
لا يقدر عليه الا القادر لذاته مثل احيا الميت وابرا الاكمه والابرص
ومنها ما يقدر على جنسه القادر بالقدرة مثل فلق البحر ورد الشمس من
مغربها ومنع الافلاك عن حركاتها ثم ان هذا القسم ايضا على قسمين
لان منها ما يحدث بحضرتنا مثل فلق البحر وتقلع الاشجار من منابتها
وطريقنا الى معرفة كونها من فعل الله تعالى ان هذه الافعال شاقة والقادر
بالقدرة لا يقدر على الافعال الشاقة الا اذا كانت بنيته كثيفة صلبة
بدليل انا نرى ان كل من رقت بنيته ضعفت قوته وكل من كثفت بنيته
قويت قوته فعلمنا ان القادر على هذه الافعال الشاقة اما ان يكون
هو الله تعالى او غيره وان كان غيره وجب ان يكون ذا بنية كثيفة ولو
كان كذلك لشاهدناه لانه من المحال ان يكون المرئي الكثيف حاضرا
والحاسة تكون سليمة والموانع تكون مرتفعة ثم انا لا نراه فلما لم نر
شخصا يفعل هذه الافعال علمنا ان الفاعل لها ليس الا القادر لذاته
وذلك هو الله واما ما يحدث من جنس مقدور البشر لا بحضرتنا مثل
سكون الافلاك وطلوع الشمس من مغربها فانا لا نعلم كونه من فعل الله
الا باخبار النبي صلى الله عليه وسلم الذي عرف صدقه بالدليل من
النوعين الاولين فهذا حاصل هذه الاجوبة المذكورة في هذا الموضع
وهي باسرها ضعيفة جدا لانا نقول اما الاول فالجواب عنه ان صدور
خلق السموات والارضين لا يخلوا اما ان يكون معلوم البطلان بضرورة
او بنظر او لا يكون فان كان معلوم البطلان فهذا امنا وقوعه من الانسان

لان الذى علم بالضرورة او بالنظر امتناع وقوعه كيف يمكن تجويز
وقوعه وان لم يكن ذلك معلوم البطلان كان ذلك تجويز الامر لم
يعلم بطلانه فلم يكن الزامه على السؤال المذكور الزاما لامر مستحيل
عليه فلم يندفع به ذلك السؤال اللهم الا ان يدعوا العلم الضرورى
او البرهان بامتناع حدوث السموات والارضين من الجن والخاصية
وقوة النفس ثم يدعوا ان تجويز حدوث المعجزات من هذه الوجوه
يفضى الى القدح فى ذلك الاصل المعلوم فح يكون الكلام مستقيما لكن
دعوى الضرورة فى ذلك مكابرة واما الدلالة فما طالبنا كم الا بها
واما الثانى وهو انه يجب على الله تعالى منع الملك والجن عن فعل المعجز
وابطال تلك الخاصية فالجواب عنه ان القول بالوجوب على الله
تعالى محال وبتقدير التسليم فانما يجب على الله منع الجنى من الافعال العجيبة
ان لم يحتمل وجها اخر سوى كونها تصديقا من الله تعالى لمدعى الرسالة
فاما اذا احتمل هذا الوجه واحتمل كونه فعلا للجنى لم يجب على الله منع
الجنى منه لان المكلف لو اعتقد جزما عند رؤيته لذلك المعجز كونه
تصديقا من الله تعالى مع ان احتمال كونه من فعل الجنى حاصل لكان المكلف
قد اتى من قبل نفسه حيث جزم لا فى موضع الجزم لا من قبل الله تعالى
فثبت انه لا وجه لايجاب منع الجنى على الله تعالى واما الثالث وهو ان
هذه الاحتمالات لو كانت ممكنة لذكرتها العرب فالجواب عنه ان
العرب ما كانوا اصحاب نظر ولا جدل بل كان يخفى عليهم ما هو اجلى
من هذه الاحتمالات وبتقدير ان يكونوا من اصحاب النظر فانه لا يجب وقوفهم
على جميع الاحتمالات وايضا فلان هذا المجيب يجب عليه ان يكتفى فى
جميع الشبه المذكورة فى باب النبوة بمثل هذا الجواب وح يكون اشتغال
المتكلمين بعقد الابواب والفصول فى هذا المعنى وتدقيق الكلام فى
الاجوبة عن الشبه حشوا ضايعا ومعلوم ان ذلك فاسد واما الرابع
وهو ان العلم الضرورى حاصل بان محمدا صلى الله عليه وسلم هو الذى
اتى بهذا القران فالجواب عنه ان الذى وقع العلم به ان القران لم
ينتشر خبره الا منه عليه السلام فاما انه الفاعل لذلك فهو غير
معلوم بالضرورة بل المعلوم بالضرورة انه عليه السلام كان يدعى
انه لقنه ملك وانه اخذه عن ذلك الملك فانكار ذلك تكذيب له

عليه السلام واما الخامس وهو ان الطريق الى اثبات الجن والملايكة
هو اخبار النبى صلى الله عليه وسلم فكيف يقدح بالفرع فى الاصل
فالجواب عنه ان القطع بوجود الجن والملايكة فلا يتوقف على صحة النبوة
اما تجويز وجودهما فلا يتوقف على صحة النبوة والسايل يكفيه ذلك التجويز
وعلى المستدل ابطاله حتى يمكنه القطع بان ذلك المعجز من فعل الله
تعالى وليس لاحد ان يحاول اقامة دلالة على نفى الجن والملايكة لان ذلك
يتضمن تكذيب الانبيا قطعا لانا نعلم بالضرورة انهم كانوا يثبتون الملك
والجن واما السادس وهو قولهم لو كان القران من فعل الجن لكان اما
من فعل مجانينهم او من فعل عقلايهم فالجواب لم لا يجوز ان يكون ذلك
من فعل فساقهم قوله كان يجب على المطيعين معارضتهم قلنا هذا
ضعيف اذ من المحتمل ان يكون القادرون على مثل فصاحة القران كلهم
كانوا فاسقين ولم يكن فى المطيعين من كان قادرا على المعارضة فلاجل
ذلك لم تحصل المعارضة ثم لئن سلمنا ان فى المطيعين من كان قادرا
على المعارضة لكن لا نسلم انه كان يجب عليهم المعارضة فان وجوب
المعارضة لو كان لكان لاجل دفع المفسدة وقد بينا ان المعجز الصادر
عن الجن لما احتمل غير المفسدة لم يجب على الله كشف الحال فيه فكذلك
لا يجب ايضا على مومنى الجن واما السابع وهو انه عليه السلام نسب
الجن الى العجز عن الاتيان به فلو كان ذلك من فعلهم لا نوا بمثله فالجواب
عنه ان من نسب الى العجز عن الشى فهو انما يأتى بذلك الشى اذا انحط
منزلته بتقدير ان لا يأتى به فاما من لا يتضرر بذلك اصلا لا فى المال
ولا فى الجاه ولا بوجه من الوجوه فلا نسلم ان ذلك مما يحمله على الاتيان
بالمعارضة ولين سلمنا ان ذلك مما يدعوه الى المعارضة لكن لعل التذاذه
بالاغوا والاضلال يزيد على ذلك فلاجل ذلك ترك المعارضة ولين
سلمنا صحة ما ذكرتموه فى حق الجن لكنه لا يستمر فى حق الملايكة واما
الثامن وهو انه عليه السلام كان يدعو الخلق الى البراة من الشيطان
فكيف يكون الشيطان ناصرا له فالجواب عنه ان هذا العذر لا يجرى
فى الملايكة ولانه لا يبعد ان يكون استلذاذ الشياطين بتفويتهم
فى الانس واضلالهم له يزيد على استضرارهم بلعن الانس لهم فيتحملون
هذه المضرة تحصيلا لتلك المنفعة واما التاسع وهو انا لو جوزنا فى العرب

ان يكون من فعل غيره لجوزنا في كتاب سيبويه وفي غيره مثله
وهو سفسطة فالجواب انا نعلم بالضرورة ان محمداً عليه السلام
كان يدعي في القران ان الملك القاه اليه وانه ليس ذلك من كلامه
ولا من عمله فاذا جعلتم ذلك موجباً للسفسطة يلزمكم تكذيبه في قوله
وايضا فانه ما من كاتب وشاعر الا ويقدح فيه هذا الاحتمال الا ترى
ان الشعرا المتقدمين كان يزعم كل واحد منهم ان له جنيا بعينه
على الشعر ولانه ما من كاتب ولا شاعر الا ويجوز ان يكون المحدث
له انسانا اخر لا الذي ينسبه الى نفسه الا انه قد يكون هذا
التجويز بعيدا فلاجرم يكتفي فيه بالظن الغالب واما في مسئلتنا
هذه فالظن الغالب لا يكفي بل لا بد فيه من القطع فلاجرم كان الاحتمال
الذي ذكرناه قادحاً واما العاشر وهو ان القرآن انما كان معجزا
للصرفة فالجواب عنه انا سنقيم الحجة القطعية في المسئلة الثانية
ان شا الله تعالى على فساد القول بالصرفة فبطل هذا الجواب ثم ان سلمنا
صحة القول بالصرفة فانا لا نسلم ان القادر على سلب العلوم عن القلوب
وتحصيلها فيها لا يمكن ان يكون قادرا بالقدرة ولا حجة للمعتزلة الا
الدليل الذي مضى ذكره في مسئلة اثبات الصفات وظهر وجه ضعفه
ظهوراً لا يبقى للعاقل فيه شك ثم لين سلمنا ان القادر بالقدرة لا يقدر
على هذه الاشيا ولكن لم لا يجوز وجود امور لا تكون متحيزة ولا قائمة
بالمتحيز مع انها تكون قادرة لذواتها مثل الاشيا التي تسميها الفلاسفة
العقل والنفس ثم يصح منها خلق العلوم في القلوب وازالتها عنها فان
تمسكوا في نفيها بقولهم لا طريق الى اثباتها فيجب نفيها فقد ذكرنا
في ابطال هذه الطريقة ما مر في اول الكتاب فتبين بهذا سقوط هذا
الجواب ايضا واما قولهم المتولي لقلع الجبال ونقل الاثقال العظيمة
لو كان جنيا لكان ذا بنية كثيفة ولو كان كذلك لوجب ان نراه فللسائل
ان يمنع المقدمة الاولى من وجهين احدهما لم لا يجوز ان يكون الجني
لا متحيزا ولا قائما به ومع ذلك يكون قادراً على الافعال الشاقة وثانيهما
ان سلمنا كونه جسما فلم لا يجوز ان يكون الجسم اللطيف قادراً على الافعال
الشاقة وليس مع المعتزلة في دفع هذه المطالبة الا الاستقرا وانه
لا يفيد العلم واما المقدمة الثانية وهي ان الجسم الكثيف الحاضر يجب

ان يراه سليم الحس فقد مضى ابطاله في الاصل الحادي عشر فهذا
جملة الكلام في هذا المقام ثم لين سلمنا ان الفاعل لمعجزات الانبيا
هو الله تعالى لكن لا نسلم انه يكون فعله لشي الخارق للعادة محتملا لكونه
تصديقا بيانه وهو انه ليس ايجاد الفعل الخارق للعادة نفس التصديق
ولا يمكن ايضا ان يكون لاجل التصديق والا لكانت افعاله الله تعالى
معللة بالغرض وانه غير جايز واذا لم يكن المعجز نفس التصديق وليس
ايضا حدوثه لاجل التصديق لم يكن له دلالة عليه اصلا ولين سلمنا
انه يمكن ان يكون ايجاد الله تعالى المعجز لاجل الغرض ولكن لم قلتم انه
لا بد وان يكون له فيه غرض بيانه وهو ان القادر اذا رجح الفعل
على الترك فذلك الترجيح اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف فان
توقف استحال منا فعل بعض ما يصح صدوره منا الا لمرجح وذلك
المرجح ان كان فعلا لنا احتجنا في فعلنا الى مرجح اخر ولزم التسلسل
وان كان فعلا لله تعالى فقد مر غير مرة ان عند وجود المرجح يجب الفعل
ثم يكون الله تعالى فاعلا لما عنده يجب حصول فعل العبد فيكون القبايح
الصادرة عنهم مستندة الى الله تعالى واذا جاز عليه فعل القبيح سقط
الاستدلال بالمعجز على الصدق واما ان لم يتوقف ترجيح القادر للفعل
على الترك على المرجح لم يلزم ان يكون فعل الله للمعجز لاجل غرض فثبت انه
يجب ان يكون فعل الله لا لغرض ثم لين سلمنا انه يجب ان يكون لغرض
لكن لا نسلم ان ذلك الغرض ليس الا تصديقه لذلك المدعي فلا بد من
الدلالة على ذلك سوا قدرنا على ذكر غرض اخر او لم نقدر عليه ثم
انا نذكر على سبيل التبرع اغراضا اخر من وجوه احدها ان يكون
لطفا لمكلف اخر وثانيها ان يكون اجابة لدعوة انسان اخر وثالثها
ان يكون معجزة لنبي اخر ورابعها ان يكون المقصود منه كالمقصود
من انزال المتشابهات وايلام الحيوانات فان المتشابهات لما كانت
بظواهرها موهمة للخطا والمكلف لا يمكنه الاحتراز عن ذلك الخطا
الا بتحمل المشقة من النظر والتامل فلاجرم يصير مستحقا للثواب بسبب
ذلك فكذلك هاهنا لما كان موهما كون المدعي صادقا فالمكلف لا يمكنه
ان يجزم بذلك الا بتدقيق النظر فالله تعالى يفعله ابتلا وامتحانا للمكلف
ليستحق الثواب بما ناله من المشقة وخامسها ان يكون ذلك ابتداعا

اراد الله اجراها فيما بعد ذلك وسادسها ان يكون ذلك تكرير عادة
لا تدور الا فى مدة متطاولة لان العادات قد تكون عايدة فى كل
يوم مثل طلوع الشمس من مشرقها وقد تكون عائدة فى كل شهر مثل
استهلال القمر وتبدره وقد تكون عايدة فى كل سنة مثل احوال الفصول
وقد تكون عايدة فى كل ثلاثين سنة مثلا كعود زحل الى نقطة بعينها
من الفلك وقد تكون عايدة فى كل اربعة وعشرين الف سنة مثل
عودات الثوابت الى نقطة باعيانها من الفلك فاذا جاز ذلك احتمل
ان يقال ان هذا الذى حدث فى زماننا فهو وان كان خارقا للعادة
زماننا الا انه موافق لعادة ذلك الدور المعلوم الذى له حتى الخارق
للعادة بالنسبة اليه هو عدم وقوعه لا وقوعه بعينها وسابعها ان يكون على سبيل
الارهاص وثامنها ان يكون غرضه اضلال العباد وهذا الوجه لا يمكن
ايراده الا على الاشعرية الذين يجوزون ذلك من الله واذا ثبت احتمال
هذه الوجوه لم يمكن الجزم بانه لا غرض من احداث هذا المعجز الا التصديق
لا يقال هذا مدفوع من وجهين الاول ان من ادعى كونه رسولا للملك
عند حضور الملك فاذا قال ايها الملك ان كنت صادقا فى مقالى فخالف
عادتك فالملك اذا خالف عادته حصل العلم بصدق المدعى مع احتمال
ان يكون قيامه لاجل غرض اخر الثانى وهو ان الوجوه التى ذكرتموها
وان كانت محتملة الا ان الاظهر وقوعه لاجل تصديق ذلك المدعى
فلو خرق الله العادة لا لاجل التصديق لكان قد فعل ما يوهم تصديق
الكاذب وفعل ما يوهم تصديق الكاذب غير جايز اما لقبحه على ما تقوله
المعتزلة ولانه يفضى الى تعجيز الله تعالى عن تعريف عباده صدق انبيائه
على ما يقوله الاشعرية لانا نقول اما الاول فالجواب عنه من وجهين
الاول وهو ان حاصل هذا الاستدلال بعد التحقيق راجع الى التمسك
بدوران جرى العادة وذلك لان حصول الفعل الخارق للعادة عقيب
التماس المدعى وعدمه عند عدمه ليس الا الدوران وقد عرفت انه لا
يفيد الظن القوى فضلا عن العلم فانه من المحتمل ان يكون اتيان الملك
بذلك الفعل لاسباب اخر اتفقت مقارنتها لذلك الالتماس من جوع
او عطش او لدغ عقرب او حدوث الم الى غير ذلك الثانى انكم اما
ان تسلموا احتمال ان يكون قيام الملك لاجل غرض اخر سوى تصديق

المدعى لرسالته او تمنعوا منه فان سلمتم ذلك فمع تسليم ذلك الاحتمال
لا يمكن دعوى اليقين والجزم بانه لا يفعل ذلك الا للتصديق لان القطع
بثبوت الشى مع الحكم باحتمال عدمه لا يجتمعان وان منعتم من ذلك
الاحتمال وجب عليكم ان تثبتوا ان فعل الله لا يحتمل الا التصديق
حتى يكون مساويا للمثال المذكور فى الشاهد ونحن ما طالبناكم الا
بذلك واما الثانى فالجواب عنه ان ذلك انما يقبح اذا كان تصديقا
للكاذب فاما الفعل الذى يحتمل ان يكون تصديقا وان لا يكون فليس
بقبيح لان المكلف لو حمله على التصديق لكان قد جزم لا فى موضعه
فيكون التقصير منه لا من الله تعالى وصار هذا كما ذكرنا من انزال المتشابهات
وايلام الحيوانات على ما مر بيانه غير مرة وقوله يفضى ذلك الى عجز الله
قلنا هذا ركيك لان العجز انما يلزم ان لو كان ذلك ممكنا ثم انه لا يكون
قادرا عليه فاما اذا لم يكن فى الفعل الخارق للعادة جهة دلالة على التصديق
لم يلزم من عدم اقتدار الله تعالى على جعله دليلا على الصدق عجزه
كما لا يلزم من عدم اقتداره على جعله دليلا على جلوس غراب على قمة
جبل قاف عجزه ثم لئن سلمنا ان ايجاد الله الفعل الخارق للعادة لاجل
التصديق فلم قلتم ان من صدقه الله فهو صادق قوله تصديق الكاذب
كذب والله تعالى لا يكذب قلنا لم قلتم ان الله تعالى لا يكذب وفى هذا
المقام اختلف نظر المعتزلة والاشعرية اما المعتزلة فقد زعموا ان
الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح والكلام عليه انا لا نسلم ان
الكذب قبيح وتقريره ما مر فى مسئلة الحسن والقبح ولئن سلمنا ذلك
فلا نسلم ان الله تعالى لا يفعل القبيح وبيانه من وجوه الاول ما مر فى خلق
الاعمال ان الله هو الموجد لكل افعال العباد الثانى انه تعالى اما ان يكون
عالما بكل المعلومات او لا يكون فان كان فالكافر الذى علم منه الكفر
استحال ان لا يفعله على ما بيناه فيما مضى ثم انه تعالى كلفه بان لا يفعله
فيكون ذلك تكليفا لما لا يطاق وانه اقبح القبايح فى الشاهد فيكون
الله تعالى فاعلا لما هو فى الشاهد قبيح وان لم يكن عالما بكل المعلومات
جاز ان لا يعلم قبح القبيح بل يعتقد فيه كونه حسنا وعلى هذا التقدير
لا يمتنع اقدامه على القبيح الثالث ما سبق ان الداعى الى الكفر من فعل
الله تعالى وان حصول الكفر عقيب حصول الداعى اليه واجب فيكون الله

تعالى فاعلا لما يوجب القبيح ولا فرق في العقل بين فعل القبيح ابتدا
وبين فعل ما يوجب القبيح واما الاشعرية فقد زعموا ان الكذب
على الله محال واستدلوا عليه بما مضى في مسئلة الكلام والاعتراض
عليه ما مضى هناك ثم ان سلمنا وجوب كونه صادقا بالصدق القديم
لكن لم لا يجوز ان يخلق حروفا واصواتا تدل على خلاف ما في الوجود
حتى يكون الكلام المسموع المكتوب كذبا وان يخلق المعجزات على ايدي
الكذابين كما يخلقها على ايدي الصادقين اذ لا يقبح منه تعالى عندكم شيء اصلا
ثم لئن سلمنا ان المعجز يدل على الصدق ولكن هاهنا بحث اخر وهو
ان النبي كيف يعرف انه رسول الله ولم يامن ان يكون ذلك المرسل
شيطانا مضلا وبيانه هو انا انما نعرف كون المدعي رسولا صادقا
بظهور المعجز عليه وذلك انما يمكن بعد معرفة عادات الناس حتى
نعرف ان ما يخالفها معجز فكذلك النبي عليه السلام انما يمكنه معرفة
ان ذلك المرسل ليس بشيطان لو تقدمت معرفته بعادات الشياطين
والا فكيف يعرف ان ذلك الفعل المعجز ليس من الامور المعتادة للشياطين
لكن النبي عليه السلام قبل وصول الملك اليه لم يكن عالما بعادات
الشياطين وغيرهم فلا يمكنه ان يعرف ان ذلك الفعل غير معتاد لهم
ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
ولكن هاهنا شبه توهم نقيض ذلك وهي من وجهين الاول ما يمنع
من القول بالنبوة مطلقا والثاني ما يمنع من القول بنبوته عليه السلام
خاصة اما النوع الاول فمن وجوه الاول انه لو جاز بعثة الرسل لجاز
التكليف والتكليف غير جائز فالبعثة غير جائزة اما الشرطية فلا نزاع
فيها بين العقلا واما ان التكليف غير جائز فلوجوه الاول ما مر في مسئلة
خلق الاعمال فان قدرة العبد غير صالحة للايجاد وان فعله حاصل
بقدرة الله فاذا كان كذلك استحال تكليفه كما يستحيل تكليف العاجز
بالفعل وكما يستحيل تكليف الجماد به الثاني ان نثبت ان قدرة العبد
صالحة للايجاد ولكنها انما تؤثر في الفعل اذا ترجحت داعيته الى الفعل
على داعيته الى الترك وقد عرفت ان وجود تلك الداعية من فعل الله
تعالى وان ترتب الفعل على تلك الداعية واجب فاذا كان كذلك لم
يكن العبد متمكنا من الفعل لان الله تعالى متى خلق الداعية وجب صدور

الفعل عن قدرته ومتى لم يخلقها فيه استحال صدور الفعل عنه
وربما يعبر عن هذا المعنى بعبارة اخرى وهي ان العبد لو كلف
لكان اما ان يكلف حال كونه متساوي الداعي الى الفعل والترك
او حال ترجح احدى الداعيين على الاخرى والاول باطل لانه حال
تساوي الدواعي يستحيل صدور الفعل عنه فلو كلف بالفعل في
ذلك الوقت لكان مكلفا بما يستحيل صدوره منه والثاني ايضا باطل
لانه اذا ترجحت احدى الداعيين على الاخرى فالذي تدعو الداعية
المرجوحة اليه يكون ممتنعا لانها حين كانت مساوية للجانب الاخر
لما كانت ممتنعة فلان تكون ممتنعة عند صيرورتها مرجوحة كان
اولى واذا كان المرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا لاستحالة الخروج
عن طرفي النقيض فاذا كان احد الطرفين واجبا والاخر ممتنعا استحال
التكليف الثالث ان سلمنا ان العبد متمكن من الفعل ولكن الله تعالى
اما ان يكون عالما بكل المعلومات او لا يكون فان كان لزم استحالة
ان لا يكفر من علم منه الكفر واستحالة ان لا يؤمن من علم منه الايمان
فيكون التكليف واقعا اما بما يستحيل وقوعه واما بما يجب وقوعه
وان لم يكن عالما بكل المعلومات لم يصح القول بالتكليف لانه ح يجوز
ان يعتقد في المطيع كونه عاصيا وفي العاصي كونه مطيعا فيعذب المطيع
ويثيب العاصي وعلى هذا التقدير يكون الانقياد للتكليف عبثا وسفها
الرابع ان التكليف اما ان يكون لفايدة او لا لفايدة ومحال ان لا يكون
لفايدة لوجهين اما اولا فلان العبث غير جائز على الحكيم واما ثانيا فلانه
لولا المرجح لكان قد ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح واما ان كان
لفايدة فهي اما ان تكون راجعة الى الله تعالى او الى العبد والاول باطل
لاستحالة النفع والضر عليه وبتقدير جواز ذلك لا يحسن قول تكليفه
اذ ربما يامر بالقبيح وينهى عن الحسن تحصيلا لمنفعة عايدة اليه او
دفعا للمضرة عن النفس والثاني ايضا باطل لان الفايدة اما جلب منفعة
او دفع مضرة ولا منفعة الا والله تعالى قادر على تحصيلها ابتداء ولا مضرة
الا والله تعالى قادر على دفعها ابتدا فيكون توسيط التكليف عبثا لا يقال
التفضل بالتعظيم قبيح الا ترى انه يقبح منا تعظيم الصبيان والجهال
فلما كان كذلك لا جرم حسن التكليف ليحسن منه فضل تعظيم عباده

وهذا هو عمدة المعتزلة لانا نقول اما قبح التفضل بالتعظيم فهو مبني
على تحسين العقل وتقبيحه وانه باطل ولئن سلمنا ذلك ولكنه متى
يكون ذلك قبيحا اذا تضمن ذلك عود ضررا الى المعظم او اذا لم يتضمن مع
بيانه انا لو عظمنا من لا يستحق التعظيم صار ذلك سببا في فتور الدواعي
عن اكتساب الصفات التي بها يستحق التعظيم وذلك يودي الى اختلال
نظام العالم لانه ح لا يكون البعض اولى بالرياسة من البعض وذلك
يوجب عود الضرر على ذلك المعظم فلاجل هذا قبح منا ان نتفضل
بالتعظيم لان حاصله راجع الى دفع ضرر مظنون حتى لو لم يكن هناك
هذا الضرر المظنون فنحن لا نسلم قبح التعظيم لمن لا يستحقه واما الباري
سبحانه لما استحال عليه النفع والضرر كان تعظيمه لمن لا يستحق ايضا
لا للمنفعة الى الغير من غير ضرر اصلا فكان حسنا ولئن سلمنا قبح التفضل
بالتعظيم ولكن استحقاق التعظيم لا يتوقف على كون الفعل شاقا الا يرى
انه يستحيل ان يشق على الله تعالى فعل من الافعال مع انه يستحق التعظيم
فاذا كان كذلك فلو كان الغرض من التكليف استحقاق التعظيم لوجب
ان يامر الله تعالى بما لا يشق فعله حتى يحصل استحقاق التعظيم ح لا يكون
في تكليفه تعالى ايانا للافعال الشاقة فايدة لا يقال انما حسن التكليف
لان الفايدة والمنفعة المستحقة عند العقلاء اتم من التفضل لانا نقول
هذا باطل اما اولا فلانا سنبين ان الاستحقاق على الله تعالى محال واما
ثانيا فلان المستحق انما يكون اتم من المتفضل به اذا كان المتفضل ممن
يستنكف عن قبول تفضله وذلك في حق الله تعالى محال والعلم باستحالته
ضروري فبطل ما ذكروه الخامس ان الفايدة التي تحصل من التكليف ليست
الا استحقاق المنفعة سواء كانت المنفعة تعظيما او ثوابا لكن حصول هذا الاستحقاق
منفعة غير ضرورية ولا محتاج اليها فلو وجد التكليف لكان اتيان المكلف
بما كلف به سببا لان يحصل له منفعة غير ضرورية ولا محتاج اليها
وعدم اتيانه به يكون سببا لاستحقاق الضرر العظيم ومن المعلوم ان
الامر الذي يكون حاله دايرا بين ان يفيد منفعة غير ضرورية ولا
محتاج اليها وبين ان يفيد مضرة عظيمة فان العقل يقضي بوجوب
الاحتراز عنه فاذن التكليف شي يجب على الحكيم ان لا يفعله السادس
ان القول بحسن التكليف في حق المومن يقتضي القول بحسنه في حق الكافر

ممنوع

لان احدا من العقلا لم يفرق بين الموضعين لكن تكليف الكافر لا فايدة
فيه الا الاضرار المحض وذلك قبيح فوجب ان يكون تكليفه قبيحا
واجاب المعتزلة في دفع ذلك بقولهم التكليف ليس موجبا للضرر
لحصول حقيقة التكليف منفكة عن الضرر باطل لانه من الجايز ان
يكون الشي مركبا من امور كل واحد منها لا يكون مضرا ويكون المجموع
مضرا اما لكونها عند اجتماعها علة واحدة مركبة او يكون بعضها علة
والباقي شرطا السابع ان من علمه الله تعالى سعيدا لا ينقلب شقيا ومن
علمه شقيا لا ينقلب سعيدا فلا فايدة اذا في التكليف الثامن وهو شبهة
اصحاب الاباحة قالوا كمال الانسان في ان يكون مستغرقا في معرفة الله
تعالى وفي التفكر في كماله وجلاله وجماله واللذة الحاصلة منها اعظم
اللذات وهذه الحالة ينافيها الاشتغال بالاحوال الجسمانية والمنافي
لاعظم السعادات لا يجوز ان يكون مشروعا لكن القيام باداء التكاليف
لا يمكن الا بالاشتغال بالاحوال الجسمانية فالقيام باداء التكاليف مانع
من اعظم الكمالات فوجب ان لا يكون مشروعا التاسع ان التكليف
يفضي الى حصول الصفات الذميمة للمكلف فوجب ان لا يكون مشروعا
وانما قلنا انه يفضي الى حصول الصفات الذميمة لان المكلف اذا اتى
بما كلف به دخله العجب والكبر والترفع على الغير لاتيانه بتلك الافعال
كما وقع ذلك لابليس لعنه الله فهذه الوجوه التسعة هي الوجوه المذكورة
في قبح التكليف وهي باسرها شبهة واحدة في النبوة الثاني ان معرفة
نبوة الرجل المعين اما ان تكون ضرورية او نظرية والاول ظاهر
الفساد والثاني ايضا باطل لان النظر لا يفيد العلم بالشي الا بواسطة
الدليل ولا دليل الا الفعل الخارق للعادة وذلك لا يصلح للدلالة لان
الدليل هو الذي يمتنع وجوده مع عدم المدلول وقد بينا انه يجوز ان
يعقل حصول الفعل الخارق للعادة مع عدم صدق المدعي ولذلك فان
الله تعالى لو قال اني انما فعلت هذا المعجز لا لاجل تصديق المدعي للرسالة
بل لامر اخر لكان ذلك ممكنا فثبت ان المعجز ليس بطريق الى معرفة صدق
المدعي فلزم القول بفساد النبوة الثالث ان دلالة المعجز على الصدق
لو كانت حاصلة لكانت اما ان تتوقف على نفي المعارض ولا تتوقف
والقسمان باطلان فبطل القول بالدلالة بيان استحالة توقفها

على نفي المعارض من وجهين الاول ان عدم المعارضة يستحيل ان
يتميز عن ساير العدمات اذ لو تميز عنها في نفسه لكان امراً ثبوتيا
اذ لا معنى للثبوتي الا ما كان له في نفسه تخصص وامتياز عن الغير
فيلزم ان يكون العدم ثبوتيا وانه محال واذا لم يتميز هذا العدم
عن ساير العدمات ثم ان ساير العدمات غير معتبر في دلالة المعجز
على الصدق فوجب ان لا يكون عدم المعارض معتبراً فيه الثاني انه
اما ان يكفي عدم المعارضة في الحال او لابد فيه من عدم المعارضة
في جميع الازمنة والاول باطل والا فكل من تحدى بامرٍ فعجز عن
معارضته من كان حاضراً عنده وجب ان يكون نبيا والثاني يمنع
من القطع بالنبوة اصلا لانا اذا راينا معجزاً فلا يمكننا ان نقطع بدلالته
على الصدق الا اذا علمنا ان احداً لم يتمكن من معارضته في شيء من
الازمنة اصلا ولكنه لا يمكننا ان نعلم ذلك فانه لا طريق الى العلم
بانه لا يوجد في شيء من الازمنة المستقبلة من لا يكون قادراً على
معارضته واذا كان كذلك فلا يمكننا ان نقطع بدلالة المعجز على الصدق
واما القسم الثاني وهو القول بان دلالة المعجز على الصدق لا تتوقف
على عدم المعارضة ففساده ظاهر الرابع دلالة المعجز على الصدق اما
ان تتوقف على عجز المبعوث اليه عنه او على عجز كل العالمين عنه او لا
يعتبر فيها عجز كل العالمين وان اعتبر فيه عجز اكثر العالمين والاول
باطل طرداً وعكساً اما الطرد فلانه يلزم ان كل واحد ممن يعرف حرفة
معينة فاذا ذهب الى انسان لا يعرف تلك الحرفة وادعى كونه نبيا
مبعوثا اليه خاصة واستدل بعمله بتلك الحرفة وعجز عن معارضته
ذلك الانسان الاخر ان يثبت نبوته عليه وذلك معلوم الفساد بالضرورة
واما العكس فلان ابن المهد لو ادعى الرسالة واستدل بانه تكلم قبل
اوانه كما في حق عيسى عليه السلام فانه يكون ذلك معجزاً مع ان المبعوث
اليه غير عاجز عن مثله واما ان يقال انه يجب عجز كل العالمين عنه
فهو باطل لانه لا نزاع في مجيء جمع من الانبياء دفعة واحدة بحيث يكون
كل واحد منهم آتيا بالمعجزة التي اتى بها صاحبه بشرط ان يصدق بعضهم
بعضا فههنا المعجزة قد تحققت مع انه لم يتحقق عجز كل العالمين واما
ان قيل انه يعتبر عجز اكثر العالمين فالاكثر والاقل لابد من ضبطه

في ضابط محصور وذلك متعذر فعليكم ببيانه الخامس ان رجلا لو ادعى
النبوة بان كل ولد يولد في الزنج يكون ابيض فهذا يكون معجزاً مع انه
غير خارق لعادة كل العالمين بل لعادة تلك البلد ثم لابد من ضبط تلك
البلد بحيث يقال انه متى حدثت تلك الحادثة فيها كان معجزاً ومتى حدثت
خارجة عنها لم يكن معجزاً وضبط ذلك كالمتعذر السادس وهو الشبهة
المشهورة للبراهمة وهو ان الذي ياتي به المدعي للنبوة لابد وان يحكم
العقل فيه اما بالحسن او بالقبح واذا كان العقل مستقلا بادراكات
حسن المستحسنات وقبح المستقبحات فح لا يكون لمجيء الرسول فايدة السابع
هب ان المعجز يدل على الصدق ولكن الخلق لا يجب عليهم متابعة المدعي
للرسالة الا بعد ان يعلموا صدقه ولا يعلمون ذلك الا بعد ان يعلموا
حدوث العالم واثبات الصانع وكونه مختاراً عالماً بكل المعلومات وانه
يستحيل عليه الالم واللذة وانه تعالى لا يظهر المعجز الا لاجل تصديق المدعي
وكل هذه المباحث مقامات صعبة لا تنحل الشبه فيها الا بعد زمان
طويل فح لا يتمكن النبي من الزام المدعو وقبول قوله لان للمدعو ان يستمهل
زمانا يحل فيه هذه الشبهة ثم متى عاد النبي عليه السلام اليه فله ان
يقول ان نظري في هذه الاصول بعد لم يتم ولا يتمكن النبي من ان ينسب
المدعو الى التقصير فانا نجد الناس من زمان محمد عليه السلام باحثين
عن هذه الاصول وبعد ما صفى الامر من كدورة الشبهات فكيف يمكن
ان يجعل المستمهل عشر سنين او اكثر او اقل من المعاندين المكابرين
واذا كان كذلك فيلزم ان لا يكون النبي متمكنا من الزام المدعو دعوته
وذلك يوجب بطلان الدعوة بالكلية فهذه جملة الشبه القادحة في
اصل النبوة واما الشبه المذكورة في نبوة مولانا وسيدنا ونبينا محمد
صلى الله عليه وسلم فمنها عقلية ومنها سمعية ومنها مركبة من الامرين
اما العقلية فهي ان نبوته تقتضي نسخ شرع من قبله والنسخ محال وما
يفضي الى المحال فهو محال وجملة المقدمات ظاهرة الا قولنا ان النسخ
محال وتقريره ان من ينهى عن شيء بعد ما امر به كان ذلك لاجل انه
بدا له من قبحه ما كان خفيا عنه وذلك محال على الله تعالى واما السمعية
فهي ان اليهود ادعوا النقل المتواتر عن موسى عليه السلام ان شريعته
لا تصير منسوخة وانه خاتم النبيين وقد توافقنا على صدق موسى عليه السلام

فوجب ان يكون هو خاتما للنبيين ويلزم من صحة ذلك ان لا يكون محمد
نبيا لا يقال انا لا نعرف الا بموسى الذى اخبر عن وجوده ونبوته محمد عليه
السلام واذا كان الطريق الى معرفة موسى عليه السلام هو نبوة
محمد عليه السلام استحال ان يجعل قول موسى قادحا فى نبوة محمد لانا
نقول انه لا حاجة بنا فى معرفة وجود موسى ودعواه للنبوة الى اخبار
محمد عن ذلك بل عرفناه بالتواتر ولو جاز القدح فى هذا لجاز القدح
فى تواتركم عن وجود محمد عليه السلام واما المركبة من العقليات
والسمعيات فهى ثلاثة الاول لو كان نبيا لدعى الناس الى دينه بالدليل
لكنه ما فعل ذلك فيكون ذلك طعنا فى نبوته بيان الشرطية ان الطريق
الى معرفة الدين الحق اما ان يكون بالدليل او لا بالدليل والثانى باطل
لان ما لا يكون بالدليل كان بالتقليد والتقليد ليس طريقا الى الحق
لان المحق كما يدعوا الى متابعة نفسه فالمبطل ايضا يدعوا ولولا الدليل
لم يكن متابعة البعض اولى من متابعة الباقى ولما بطل ذلك ثبت انه
لا طريق الى معرفة الحق الا بالدليل والنبى لا يدعوا الا الى الحق فوجب
ان لا يدعوا الا بواسطة الدليل واما انه ما دعاهم الى دينه بالدليل
فلان صحة دينه تتوقف على اثبات الصانع وبيان كونه مختارا وعالما
بكل المعلومات وبيان وجه دلالة المعجز على الصدق وبيان ظهور
المعجز عليه وفى كل واحد من هذه الاصول شكوك كثيرة ثم انه عليه السلام
ما تكلم فى شى من هذه المسايل ولا نبه ادلتها وما اجاب عن شى من الشبه
الواقعة فيها وذلك معلوم بالضرورة من دينه الثانى انهم احتجوا بالوجوه
التى احتجت الامامية على انه لا طريق الى اثبات الامامة الا بالنص
ثم احتجوا على انه ما نص على الامام بالطرق التى تمسك بها نفاة النص
على شخص بعينه ونحن نقول انه لو كان نبيا لنص على امامة شخص بعينه
لكنه لم ينص فيكون ذلك طعنا فى نبوته وذلك شبهة ابن الراوندى
الثالث انه امر بما يعلم بالعقل قبحه مثل اعمال الحج من الرمل والاضطباع
ورمى الجمرات وكذلك ضرب الدية على العاقلة وهو غير جائز على الانبياء
والجواب قوله ما المعنى بالخبر المتواتر قلنا هو خبر اقوام بلغوا فى الكثرة
الى حيث يحصل العلم بقولهم قوله فاذا لا نعلم كون الخبر متواترا الا اذا
علمنا حصول العلم به فلو عللنا حصول العلم به بكونه متواترا لزم الدور

قلنا نحن لا نستدل على ثبوت العلم الحاصل عند الاخبار المتواترة بشى
حتى يلزمنا الدور الذى ذكرتموه فان ذلك العلم ضرورى والعلوم
الضرورية لا يحتاج فى اثباتها الى دليل وعلى هذا الوجه سقط الدور
قوله اذا لم يكن قول كل واحد من المخبرين مفيدا للعلم وجب ان لا
يكون قول المجموع مفيدا له قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان نقول
ان حصول العلم عقيب الخبر المتواتر ضرورى كما ان حصول العلم عقيب
الابصار امر ضرورى ثم ان الشكوك التى ذكرها السايل فى القدح فى
التواتر ليست باقوى من الشكوك التى حكيناها عن السوفسطائية
فى القدح فى المحسوسات واذا كانت شبهة السوفسطائية غير مستحقة
للجواب فكذلك هاهنا وعلى هذا الطريق يندفع جميع الاسئلة التى
ذكرها السايل فى القدح فى التواتر الثانى ان نجيب على سبيل التفصيل التفصيل ظ
فنقول لا نسلم ان قول كل واحد من المخبرين اذا لم يكن مفيدا للعلم وجب
ان لا يكون قول الكل مفيدا وما ذكرتموه من الزنج والحوادث مثال معين
وهو لا يوجب العموم بل هاهنا امثلة تناقض ما ذكرتموه احدها ان
وصف المجموعية حاصل للمجموع مع انه غير حاصل لاحاده فجاز فى مسئلتنا
ان تكون كذلك تحقيق ذلك انا نجد من نفسنا انه اذا اخبرنا انسان
بان زيدا خلع الامير عليه فانه يحصل لنا ظن ضعيف بذلك فاذا اخبرنا
ثان بذلك ازدادت قوة ذلك الظن ولا يزال يزداد قوة الظن عند تزايد
المخبرين الى ان يحصل لنا القطع ويزول عن قلبنا الاحتمال وذلك
امر يجده كل عاقل من نفسه قوله المجموع ليس له الا ما للاحاد فاذا لم
يكن قول كل واحد موجبا للعلم فكذلك قول المجموع قلنا لا نسلم ان المجموع ليس له
الا ما للاحاد فان المجموعية حاصلة للمجموع وغير حاصلة للاحاد وايضا
فان مجموع المقدمتين ينتجان النتيجة مع ان كل واحد منهما لا ينتجها
وكذلك كل واحد من الجوهر والحيوة لا يصحح العلم ومجموعهما يصححه ثم لئن
سلمنا ان مجموع اخبار اهل التواتر لا يوجب العلم ولكن ليس كل ما لا
يوجبه لا يمكن القطع بوجوده الدليل عليه ساير الامور العادية
فانا نقطع باستمرارها وان كنا لا نوجبها ونقرره ما مضى فى مسئلة
الادراك قوله سلمنا ان التواتر عن الامور الموجودة يفيد العلم فلم قلتم
ان التواتر عن الامور الماضية المتباعدة يفيد العلم وما الدليل على

ان حال الرواة فی جمیع الازمنة فی کثرتها وامتناع اتفاقها علی الکذب
کحال اهل زماننا قلنا نحن انما نحتاج فی اثبات العلم بوجود محمد و
عیسی وموسی علیهم السلام الی اقامة الدلالة علی ان رواة هذه الاخبار
ما کانوا فی شیء من الازمنة قلیلین ان لو جعلنا العلم بوجودهم مستفادا
من العلم بان الرواة فی کل الازمنة کانوا بالغین الی حد یمتنع اتفاقهم
علی الکذب ونحن لا نقول بذلک بل نقول ان العلم بوجودهم علم ضروری
غیر محتاج الی الاستدلال علیه واذا کان کذلک فلا نحتاج الی بیان
ان حال الرواة فی کل الازمنة کانت کذلک وانما قلنا ان العلم
بوجود هولاء ضروری لانا اذا جربنا انفسنا وجدناها مضطرة الی
العلم بوجود هولا ومن انکر ذلک کان مکابرا نازلا منزلة من انکر علمه
بوجود المحسوسات فان قیل فمن این حصل هذا العلم قلنا انه علم ضروری
خلقه الله تعالی ابتدا من غیر موجب وجعله حجة علی عباده فی معرفة
انبیائه وهو مثل العلم بان زیدا الذی شاهدناه الآن
هو الذی شاهدناه بالامس فانه علم ضروری حاصل ابتداء وقد
جعله الله تعالی حجة علی عباده فی الفرق بین المحسن والمسیء والمستحق وغیر
المستحق فالحاصل ان من جعل العلم بمخبر الاخبار المتواترة نظریا واستدل
باحوال الرواة علی صدق تلک الاخبار لزمه الجواب عما ذکره السائل
فاما من جعل العلم بمخبر الاخبار المتواترة ضروریا غنیا عن ان یستدل
علیه باحوال الرواة فانه یسقط عنه تلک الاسئلة التی مرت بل ربما
یجعل حصول العلم الضروری دلیلا علی ان احوال الرواة فی کل الازمنة
کانت کحالهم فی زماننا هذا قوله الیهود والنصاری والمجوس والثنویة
مع کثرتهم یخبرون عن امور اتفق المسلمون علی تکذیبهم فیها وذلک
یقدح فی التواتر قلنا الجواب عنه من وجهین الاول انا بینا انا لا
نستدل باحوال الرواة علی حصول العلم بل ان کان ولا بد فبحصول العلم
علی احوال الرواة ثم انا نسمع اخبار الیهود والنصاری علی حد ما نسمعونه
هم ونزیل عن انفسنا المیل والتعصب ثم انه لا یحصل لنا العلم بصحتها
فدلنا ذلک علی انها غیر متواترة قوله انهم یقولون ایضا انا بعد الاختلاط
بالمسلمین نسمع اخبارهم ثم انه لا یحصل لنا العلم بما یروونه وذلک یقدح
فی کون خبر المسلمین متواترا قلنا ان الذی یدعی المسلمون فی هذا المقام

زبدًا

کونه متواترا هو الخبر عن وجود محمد وادعاوه النبوة واحتجاج محمد
صلی الله علیه وسلم علی الناس بالقران وجمیع المخالفین یجدون
من انفسهم العلم الضروری بذلک وهذا القدر یکفینا فی هذا المقام
قوله المجوس والمانویة یزعمون ان خبرهم مستجمع للشرایط الثلاثة
المذکورة وکل خبر هکذا فانه یفید العلم قلنا هذا استدلال بحال
الرواة علی حصول العلم وقد بینا لهم ضعف هذه الطریقة بل الواجب
ان نستدل بالعلم الحاصل علی حال الرواة الجواب الثانی انا وان
ذهبنا الی الاستدلال بحال الرواة علی العلم ولکن ذلک لا ینافی هولا
المخالفین اما الیهود فلانه قد ثبت بالتواتر انه قد وقعت لهم وقایع
قل عددهم فیها وصاروا فی القلة بحیث یمکن اجتماعهم علی الکذب
لا سیما فی واقعة بخت نصر واما النصاری فقلة عددهم فی اول
الامر مما لا یخفی واما المانویة فقلة عددهم فی زماننا هذا ایضا
لا یخفی واما المجوس فکثرتهم فی اول الامر غیر معلومة وبتقدیر صحة
تواترهم فان الذین یتواترون الخبر من زرادشت انه صب الصفر
المذاب علی صدره ثم انه لم یحترق وهذا القدر بتقدیر ثبوته لا یصلح
ان یکون معجزا لان وجه الحیلة فیه مشهور قوله النص الجلی علی امامة
علی بن ابی طالب رضی الله عنه سواء صح او لم یصح فانه یدل علی جواز
انکتام الامر العظیم وانه یقدح فی التواتر قلنا هذا انما یتوجه علی من
استدل بحال الرواة علی حصول العلم فاما من عکس الامر فغیر لازم
وهذا هو الجواب عما اورده من انکار ابن مسعود کون الفاتحة من
القران قوله سلمنا وجوده وادعاوه للنبوة فلم قلتم انه ظهر المعجز
علیه قلنا لانه ظهر القران علیه وهو معجز قوله لم لا یجوز ان یقال
ان الله تعالی انزل القران علی نبی آخر ثم ان ذلک النبی عرضه
علی محمد ودعاه الی دینه فقتله محمد علیه السلام ونسب ذلک الکتاب
الی نفسه قلنا الانصاف ان کل عاقل رجع الی نفسه وانصف علم
بالضرورة ان هذا الاحتمال ما وقع واذا کان العلم الضروری حاصلا
بفساده کان ساقطا ثم ان العلما مع ذلک ذکروا وجوها فی ابطاله الاول
وهو ان فی القران ما یدل علی انه علیه السلام هو المختص به دون غیره
وذلک فی مواضع احدها قوله تعالی مخبرا عن المنهزمین عنه علیه السلام

في يوم احد اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم
في اخراكم وقد وردت الرواية في هذه القصة مطابقة للتنزيل
وثانيها قوله تعالى ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم الى قوله فانزل الله
سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وقد جاءت الاخبار بان بعض الصحابة
قال في ذلك اليوم لن نغلب اليوم من قلة وهو الذي عنى بقوله اذ
اعجبتكم كثرتكم وان الناس تفرقوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا نفر يسير وثالثها قوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها
وتركوك قايما قل ما عند الله خير من اللهو الى اخر السورة وقد وردت
الروايات انه عليه السلام كان يخطب يوم الجمعة اذ اقبلت ابل
لدحية الكلبي ومعها من يضرب بالطبل فتفرق الناس عنه عليه السلام
لينظروا اليها وبقي عليه السلام في عدة قليلة فنزلت الاية ورابعها
قوله تعالى لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ولله العزة
ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون وروي ان القايل هو
عبد الله ابن ابي بن سلول وخامسها قوله تعالى واذ اسر النبي الى بعض
ازواجه حديثا الى اخر الاية وسبب نزولها انه عليه السلام اسر الى
احدى زوجاته فاظهرت عليه صاحبة لها من الازواج ايضا وفشي
ذلك السر من جهتهما فاطلع الله النبي على فعلهما فعاتب المبتدية باظهار
ذلك السر فاجابته بما هو مذكور في الاية وسادسها قوله تعالى اذ اخرجه
الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان
الله معنا وسابعها قوله تعالى واذ تقول للذي انعم الله عليه وانعمت
عليه امسك عليك زوجك وقصة زيد مشهورة واعلم ان كثيرا من
القران يختص بحكاية احوال النبي عليه السلام ولكنا نكتفي بهذه
الايات ونقول ان هذه الايات اما ان تكون من القران او لا تكون
فان كانت من القران فاما ان يكون مخبراتها واقعة فيما تقدم حتى
تكون مثل جميع هذه الوقايع قد جرى لذلك النبي واما ان يقال بان
هذه المخبرات ما وقعت لذلك النبي بل ما وقعت الا لمحمد عليه السلام
ولكن هذه الاخبار وان وردت بلفظ الماضي لا انها اخبار عما يقع
في المستقبل لمحمد عليه السلام والاول باطل لان هذه الوقايع لو كانت
واقعة لنبي اخر غير نبينا لوجب ان يعلمه العرب الذين كانوا في زمان

نبينا محمد عليه السلام لان ذلك النبي مع كثرة اوليائه واعدائه وحروبه
يستحيل ان يخفى امره على اهل زمانه ولو كان كذلك لقالت العرب لنبينا
محمد عليه السلام ان هذا الكتاب انما اخذته من ذلك النبي ولما لم يجر
شي من ذلك قطعنا بفساد هذا الاحتمال واما الثاني فبعد المساعدة
على حمل لفظ الماضي على الامر الذي يقع في المستقبل فهو لا يضرنا لان
جملة الايات التي تلوناها دالة على تعظيم من ظهرت معجزاتها عليه وعلى
تصديقه في نبوته الا ترى الى قول الله تعالى في قصة حنين والرسول
يدعوكم في اخراكم وقوله ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين
وقوله ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين وقوله واذ اسر النبي الى بعض
ازواجه حديثا وجميع هذه الايات دالة على نبوة من ظهرت عليه
هذه الوقايع فاذا كانت هذه الاخبار ليست اخبارا الا عن محمد وجب
ان يكون عليه السلام صادقا في دعواه للنبوة ثم انه اخبرنا انه هو الذي
انزل عليه هذا الكتاب فيجب تصديقه فيه واما ان قيل ان هذه الايات
ليست من القران فهو باطل لان الايات الدالة على هذه الحوادث زايدة
على مقدار اقصر سورة من سور القران ثم ان التحدي قد وقع بالسورة
المطلقة فوجب ان يكون كل واحد منها معجزا وهذه الايات التي تلوناها
اطول من اقصر سورة من قصار سور المفصل فهذه الايات تكون
معجزة فاذا كان النبي عليه السلام هو المختص بهذه الايات فح تثبت نبوته
بواسطتها الوجه الثاني في الجواب ان من يقتل غيره ظلما ومغالبة فانما
يقتله طلبا للدنيا ومنافسة في حطامها فلو انه عليه السلام فعل
ما قالوه لكان يظهر حاله في منافسة في الدنيا حين عظم امره وكثر تبعه
وكثفت سراياه وجيوشه ومعلوم انه لم يظهر منه الا كد نفسه في العبادات
وعزف نفسه عن الدنيا فما ذكروه بهت عليه وافترا الوجه الثالث
ان قتل محمد عليه السلام لذلك النبي واخذه القران منه مفسدة
للمكلفين فلا يجوز ان يمكنه الله تعالى منه وهذان الجوابان اقناعيان
الوجه الرابع وهو جواب اصحاب الصرفة ان تعذر المعارضة على
العرب انما كان لان الله سلب عنهم العلوم التي يتمكنون بها من المعارضة
ولو لم يكن محمد عليه السلام صادقا وكان ناقلا للكتاب عن غيره كما
ادعاه السايل لما صرف الله العرب عن معارضته لان ذلك الصرف

هو المعجز ولا يجوز اظهار المعجز على يد الكاذب واعلم ان على هذه الاجوبة كلاما شافيا سياتى بيانه فى المسئلة الثانية قوله لا يجوز ان يقال انه كان يطالع الكتب او يترصد ما يسمعه من كلمات الناس ثم يختار منها اجودها ثم كان يجمعها ويرتبها قرانا قلنا لو كان الامر كذلك لوجب ان ينتشر ذلك فيما بين الناس الا ترى ان الكاتب لما قال فتبارك الله احسن الخالقين فلما قال له عليه السلام اكتب فهكذا انزلت فان هذه القصة انتشرت وعرفها اصحاب الاخبار فلو كان الامر فى ساير الايات كذلك لكان الحال فى اشتهاره كالحال فى اشتهار تلك القصة وايضا فالمعجز اما ان يكون هو القران نفسه او تعذر ذلك على العرب فان كان الاول فلا يخلوا اما ان يكون تاليف كلية القران من الالفاظ المنتخبة من الكتب ومن كلمات الناس امرا معتادا او غير معتاد فان كان معتادا فقد كان من الواجب وقوع معارضة القران بعد توفر دواعيهم على المعارضة وارتفاع الموانع عنهم على ما سياتى تقريره وان كان ذلك خارجا عن المعتاد كان تاليف كلية القران عن الالفاظ المنتخبة امرا معجزا وهو المطلوب وان كان الثانى وهو ان المعجز هو تعذر الاتيان بمثله على العرب على ما يقوله اصحاب الصرفة فهذا المعنى كان حاصلا فاذن ما هو المعجز فقد كان حاصلا سوا قيل انه الف القران من الكلمات المتفرقة او لم يقل بذلك قوله لم قلتم انه تحدى العرب بالقران قلنا لان ايات التحدى موجودة فى القران والقران بكليته منقول بالتواتر فتلك الايات ايضا تكون منقولة بالتواتر قوله المنقول بالتواتر اصل القران فاما اياته على التفصيل فغير متواتر قلنا القران بجملته وتفصيله منقول بالتواتر والدليل عليه انا نعلم بالضرورة ان فى هذا الزمان لو حاول احد ان يدخل فيه حرفا ليس منه او يخرج منه حرفا هو منه لوقف على موضع الزيادة والنقصان كل الصبيان فضلا عن العلماء ثم انا نعلم بالضرورة ان حال الناس فى التشدد من المنع من تغيير القران فى عهد الصحابة ان لم يكن اقوى من حال اهل زماننا فانه ما كان اقل مما فى زماننا وذلك يقتضى القطع بعدم تطرق التغيير الى القران فى جميع الازمان قوله الحفاظ فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا قليلين يمكن اتفاقهم

على الكذب قلنا هب انه كان كذلك ولكن الذين يحفظون من القران مواضع كثيرة كانوا كثيرين واذا كان كذلك فلا اية الا ويحفظها جمع تقوم الحجة بنقلهم وذلك مما يكفى فى المطلوب قوله ان ابن مسعود انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القران مع ان احدا من الصحابة لم ينكر ذلك قلنا الرواية عن ابن مسعود بذلك من الاحاد فلا يصير معارضا للتواتر الذى بيناه ثم لئن سلمنا صحته ولكنه انكر كونه قرانا ولم ينكر انه عليه السلام ذكره وادعى نزوله عليه من قبل الله تعالى وليس كل ما انزل عليه من عند الله وجب ان يكون قرانا لان القران بعد كونه نازلا على الرسول من عند الله يعتبر فيه احكام اخر حتى يكون قرانا ونحن لا حاجة بنا فى هذا المقام الى ان ندعى كون ايات التحدى قرانا وانما ندعى انه عليه السلام كان يذكرها ويقرع القوم بها وذلك مما لا ينتقض بما ذكروه قوله الناس اختلفوا فى ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هو من اول كل سورة من القران قلنا فلا جرم ذهب القاضى الى انها ليست باية من اوايل السور قوله ان ابيا اثبت فى مصحفه القنوت وقوله لو كان لابن ادم واديان من ذهب قلنا هذه الرواية من باب الاحاد ثم بتقدير ثبوتها لم يثبت انه كتبها فيه على ان تكون من القران ام لا قوله ان كل واحد زيف مصحف غيره فدل ذلك على اختلاف مصاحفهم قلنا المصاحف المشهورة ثلاثة مصحف ابن مسعود ومصحف ابى بن كعب ومصحف زيد بن ثابت فاما ابن مسعود فانه قرا القران بمكة وعرضه على رسول الله صلى الله عليه وسلم هناك واما ابى بن كعب فانه قراه عليه بعد الهجرة وعرضه عليه فى ذلك الوقت واما زيد بن ثابت فانه قراه على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدهما وكان عرضه القران متاخرا عن الكل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان اخر العرض عرض زيد وبه كان يقرا النبى صلى الله عليه وسلم وبه كان يصلى الى ان انتقل الى جوار رحمه الله تعالى اذ من المعلوم انه ما كان يقرا الاية الواحدة فى الصلاة بالاحرف المختلفة ولما كان الامر كذلك اختار المسلمون اخر العرض اذ كان ذلك اختيار النبى عليه السلام فى اخر الامر لنفسه واختيار الله له وايضا فلما كان ابن مسعود اقدم الثلاثة كان السامعون لحرف عبد الله اقل من السامعين

بحرف ابى والسامعون بحرف ابى اقل من السامعين بحرف زيد ولا
شك ان الحرف كلما كان اكثر استفاضة كان اولى بالقبول فلاجل هذا
اتفقوا على اختيار حرف زيد ثم ان ساير الحروف وان كانت حقة
صحيحة الا انهم خافوا من وقوع الاختلاف فى روايات القران و
خروج القران بسبب ذلك من كونه منقولا بالتواتر فراوا ان الاصوب
حمل الناس على ذلك الحرف ومنعهم عن ساير الحروف لئلا يقع القران
فى محل الخلاف وبعضهم ما راى بالقراة بساير الحروف باسا ولا مضرة
فلاجل ذلك تكلم بعضهم على مصحف غيره وذلك مما لا يقتضى القدح
فى القران **قوله** ان عمر حين اشتغل بتاليف القران كان ياتيه الرجل
باية فان كان عدلا قبلها منه والا فكان يطلب منه البينة قلنا هذا
كذب صريح بل القران قد تولى جمعه النبى صلى الله عليه وسلم بنفسه
والدليل عليه امران احدهما انهم اجمعوا على ان اول ما نزل الله تعالى
من القران بمكة قوله تعالى اقرا باسم ربك الذى خلق فى اول ما نزل
بالمدينة سورة البقرة واخر ما نزل من القران سورة براة ولو انهم كانوا
انما رتبوا السور بالراى والاجتهاد لقدموا فى المصحف المقدم واخروا
المؤخر فلما لم يفعلوا ذلك دل على انهم اتبعوا ولم يبتدعوا ولا سيما هنا
التقديم والتاخير مما لا يجر اليهم نفعا ولا يدفع عنهم ضررا وثانيهما
اجماعهم على ان مدهامتان ولم يلد ولم يولد ومحمد رسول الله كل واحد
منهما اية مع اجماعهم على ان من قوله امن الرسول الى اخر السورة اية
واية الكرسى اية واحدة وكل واحد من هذا النوع من الاى مثل اضعاف
كل واحد من النوع الاول فلولا انهم اخذوا القران مرتبا من النبى صلى الله
عليه وسلم والا لما اجمعوا على هذه التعبدات التى لا يعقل معناها **قوله**
فى القران اختلاف كثير مع ان فيه انه لو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وذلك يناقض وهو على الله تعالى محال فدل على تطرق
التحريف اليه قلنا ان قوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا لا يلزم منه ان يقال ولو كان من عند الله لما وجدوا فيه اختلافا
كثيرا كما انا اذا قلنا لو كان هنا سوادا فهو لون لا يلزم ان نقول لو لم
يكن سوادا وجب ان لا يكون لونا ثم ان تجاوزنا عن ذلك لكن لا نسلم
انه يمنع من وقوع كل نوع من انواع الاختلاف فى القران بيانه ان الاية

لم تدل الا على عدم الاختلاف وليس فيها بيان ان عدم الاختلاف
حاصل من جميع الوجوه او من بعض الوجوه فنحن نحملها على بعض
الوجوه وهو عدم وقوع الاختلاف فى الفصاحة حتى يكون المعنى
والله اعلم لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فى
الفصاحة فان الظاهر من حال كل من صنف كتابا طويلا ان لا يبقى
كلامه فى الفصاحة على نظم واحد بل يكون كلامه فى بعض المواضع
فصيحا وفى غيره يكون ركيكا ثم ان تجاوزنا عن هذا المقام لكن لا
نسلم وقوع الاختلاف فيه اما القراات المختلفة فالكل حق صدق
قال عليه السلام انزل القران على سبعة احرف كلها شاف كاف
والاحرف عبارة عن اللغات واما ما ذكروه من ان ايات الجبر معارضة
بايات القدر وايات التوحيد معارضة بايات التشبيه فنحن لا نسلم
وقوع التعارض بل العلماء ازالوا التعارض عنها بما ذكروه من التاويلات
وقد ذكروا فى انزال المتشابهات فوايد منها ازدياد الثواب ومنها
ان المبطل لطمعه فى الظفر بما يؤكد باطله ينظر فيه فيطالعه فيصل
الى الحق **قوله** القران يدل على كونه فى غاية البيان مع انه ليس كذلك
قلنا لا نسلم انه ليس كذلك **قوله** الحروف المذكورة فى اوايل السور
غير معلومة قلنا لا نسلم بل فيها وجوه كثيرة مذكورة فى كتب التفسير
قوله لا اية يحتج بها على مطلوب الا وتعارضها اية اخرى قلنا التعارض
انما يتحقق لو تعذر حمل كل واحد منهما الا على محملين متناقضين وليس
فى كتاب الله شىء من الايات كذلك فهى غير متعارضة **قوله** المفسرون
اضطربوا فى التفاسير قلنا التفاسير المختلفة ان كانت مشتركة فى
معنى واحد فيكون ذلك المعنى هو المراد وان لم يكن كذلك فمن جوز
حمل اللفظ المشترك على مفهوميه حمله عليهما معا ومن لم يجوز فانه يطلب
مرجحا فان وجد فقد حصل الترجيح والا وجب التوقف فيه وهذا لا
ينافى وصف الكتاب بالبيان لان وصف الكتاب بالبيان لا يقتضى ان
يكون جميع اياته بينة **قوله** القران دل على اشتماله على كل العلوم وانه
ليس كذلك قلنا لا نسلم ان القران دل على اشتماله على كل العلوم فاما
قوله ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وكذا ساير الايات التى تشابهها
فقد قيل المراد بالكتاب هاهنا اللوح المحفوظ **قوله** ان فى القران لحنا

وهو قوله ان هذان لساحران قلنا النحاة ذكروا فيه وجوها عدة
وما حكوه عن عثمان انه قال ان فيه شيئا من اللحن قلنا لو صح لكان المراد
اللحن فى الخط وما ذكروه من اشتماله على سوء الترتيب وايضاح الواضحات
وغير ذلك فالاجوبة عن تلك الاسئلة مستقصاة فى كتب التفسير
ومن اراد الوقوف على النهاية فيه فعليه بكتاب الانتصار للقاضى ابى
بكر رحمه الله قوله ان القران دل على انه نزل بلسان قوم النبى وقوم النبى
عليه السلام قريش وهم لا يهمزون مع ان القران مشتمل على الهمز قلنا
كما ان قريشا قوم النبى عليه السلام فكذلك العرب بالكلية قوم النبى
فالهمز وان لم يكن لغة قريش الا انه لغة غيرهم من العرب فزال التناقض
وظهر ضعف المطاعن التى ذكرها فى كون القران متواترا على التفصيل
ومتى ثبت هذا الاصل ثبت ان ايات التحدى متواترة قوله لو كان
الغرض من ايات التحدى حقيقة التحدى لاشتهر ذلك عنه فى غير القران
قلنا لا نسلم فان من المحتمل ان يكون اشتهاره فى القران مما يغنى البلغاء
عن نقله فى غير القران لان الفائدة فى تكثير الطرق قليلة قوله وصل
خبر التحدى الى كل العالمين ام لا قلنا لا شك انه وصل الى فصحاء العرب
وذلك كاف فى تحقيق المعجزة لان المعارضة لو كانت ممكنة لكانت العرب
الفصحاء اقدر عليها من غيرهم فلما تحقق عجزهم كان عجز غيرهم اولى قوله
لعل واحدا من فصحاء العرب سافر الى بلاد بعيدة وبقى هناك ولم يصل
خبر التحدى اليه قلنا اما على القول بان المعجز هو الفصاحة فالسوال
مدفوع لان التفاوت بين القران وبين كلام الفصحاء الذين وصل اليهم خبر
التحدى اما ان يكون منتهيا الى حد الاعجاز او لا يكون فان انتهى الى
حد الاعجاز فقد ثبت كون القران معجزا وان لم ينته الى حد الاعجاز
فقد كان من الواجب ان يقول الفصحاء الحاضرون للنبى عليه السلام
ان التفاوت بين كلامك وكلامنا غير منته الى حد الاعجاز وذلك
لا يكون دليلا على صدق دعواك فى النبوة فاما العربى الغايب فان
كان التفاوت بين كلامه وكلام الاعراب الحاضرين منتهيا الى حد الاعجاز
كان كلامه ايضا معجزا وذلك لا يقدح فى كون القران معجزا لنبينا عليه
السلام الا اذا فرض ان ذلك العربى بعد اتيانه بكلام فى مثل فصاحة
القران يكذب محمدا صلى الله عليه وسلم فحينئذ يكون ذلك قادحا

كتاب الانتصار

ظ المحتمل

فى نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لكنه لم يثبت شى من ذلك بل لم يثبت
الا احتمال ان يكون فى طرف من اطراف العالم شخص يمكنه الاتيان
بمثل هذا المعجز وقد بينا ان مجرد هذا الاحتمال لا يقدح فى كون القران
معجزا لنبينا صلى الله عليه وسلم واما ان لم يكن التفاوت بين كلام
ذلك الغايب وبين كلام الحاضرين منتهيا الى حد الاعجاز لم يكن كلامه
صالحا لان يقع فى معارضة القران فلم يكون ذلك العربى ايضا محجوجا
بالقران واما على القول بان المعجز هو الصرفة فالاشكال ايضا ساقط
لان فصاحة القران اذا كانت فصاحة غير خارجة عن العادة بل كانت
فصاحة معتادة وان المعجز انما هو منع الله اياهم عن الاتيان بذلك
الامر المعتاد كان المعجز حاصلا سواء فرض وجود عربى فى طرف بعيد
من اطراف العالم يقدر على مثل فصاحة القران او ازيد من فصاحته
او لم يفرض ذلك فظهر سقوط السوال على كلا التقديرين قوله الفتح
على توفر دواعيهم على المعارضة لم لا يجوز ان يقال ان افاضل العرب
طلبوا الرياسة على غيرهم فعينوا محمدا للرياسة فى السر وجعلوا الحيلة
فى ترويج امر نبوته ان اظهروا العداوة العظيمة معه ثم اظهروا العجز
عن معارضة القران ليصير ذلك حجة عند الناس على ظهور نبوته
قلنا هذا باطل من وجوه الاول انا نعلم ان وجوه الفصحاء كانوا اعداء له
عليه السلام وان اختلفت احوالهم لان منهم من مات على كفره كالاعشى
وهو فى الطبقة الاولى ومنهم من دخل فى الاسلام بعد ان كان على
نهاية العداوة له عليه السلام والقدح فى امره مثل كعب ابن زهير
فانه اسلم بعد ان كان اشد الناس عداوة له عليه السلام حتى اباح
عليه السلام دمه ومنهم من اسلم بعد ان كان عدوا له وان لم ينته
الى عداوة كعب ثم انه لما دخل فى الاسلام لم يحظ فيه من المنزلة
بما يطن معه المواطاة كلبيد بن ربيعة والنابغة الجعدى وهما فى الطبقة
الثالثة واذا كان كذلك بطل ما قالوه الثانى انه لو صح ما ذكروه لكان
الحال عند حصول الدولة له عليه السلام لا يخلو من احد امرين اما
ان يقال انه كان يعطى اولئك الفصحاء ما كان يليق بسعيهم فى تحصيل
دولته او ما كان يعطيهم ذلك فان كان يعطيهم ذلك وجب ان يظهر
ذلك لاعاديه فح كان من الواجب ان يقولوا له عليه السلام انك قد

ضممت الفصحا الى نفسك واعطيتهم من الاموال ما لاجلها سكتوا عن معارضتك وذلك مما يقدح في حجتك ومعلوم انهم لم يقولوا له شيئا من ذلك واما ان قيل ما اعطاهم من المال والجاه ما كان لا يقابل سعيهم في تحصيل دولته فح كان من الواجب ان يشافهوه بذلك وان يقولوا له انا انما اظهرنا العجز من انفسنا في ترويج امرك لتعطينا المال العظيم والجاه العريض واذ قد حرمتنا الان عنهما فنحن ايضا نعارضك ونبين ان اعترافنا بعجزنا كان كذبا اللهم الا ان يقال بان اولئك الفصحا بعد استحكام دولته خافوه عن ذكر ذلك ولكن ذلك باطل قطعا لان النبي عليه السلام ما ملك العرب بالكلية في مدة حياته فكان من الواجب على اولئك الفصحا ان يفروا منه الى موضع اخر ويظهروا فيما بين الناس ذلك الترويج والتزوير فلما لم يظهروا شيا من ذلك علمنا فساد هذا الاحتمال الثالث وهو ان تلك المواطاة لا تخلو اما ان يقال انها حصلت بينه وبين جميع شعرا العرب وفصحائها او بينه وبين بعضهم فان كان الاول وجب ان يشتهر امر تلك المواطاة فان مثل هذه المواضعة مما يستحيل انكتامها في العادة وان كان الثاني فقد حصل مقصودنا لان تكليفه لاولئك الذين ما تواطاوا معه على اظهار العجز لاجل الحيلة لقبول دينه وشريعته كان شاقا عليهم وذلك مما يقوي دواعيهم في ابطال امره والقدح في حجته قوله هب ان بغضهم له يدل على توفر دواعيهم على ابطال امره ولكن من اين يدل على توفر دواعيهم على ابطال امره بطريق خاص وهو المعارضة قلنا الشي اذا كان الى تحصيله طرق عدة الا ان واحدا منها يكون اسهلها وافضاها الى المقصود فكل من حاول تحصيل ذلك الشي ثم علم الطرق الموصلة اليها وعلم منها ما هو اسهلها وافضاها الى المقصود فانه لا بد وان يختار في تحصيل ذلك المقصود ذلك الطريق الاسهل الافضى ونحن نعلم بالضرورة ان اسهل الطرق في دفع من يدعي فضيلة عظيمة معارضتها بمثلها ان كانت المعارضة ممكنة ونعلم ان هذا العلم الضروري حاصل لكل العقلاء حتى ان صبيا لو ادعى على ساير الصبيان طفرة او رمي غرض فانهم يتسارعون الى معارضته بمثل دعواه وهذه الجملة تفيد القطع بتوفر دواعي العرب على ابطال امر النبي صلى الله عليه وسلم بمعارضته دعواه قوله العلم

بان المعارضة اولى من غيرها ليس علما ضروريا فلعل ذلك اشتبه على العرب حتى اعتقدوا ان غير المعارضة اولى قلنا قد بينا ان العلم بان المعارضة اسهل الطرق وافضاها الى المقصود في ابطال دعوى المدعي علم حاصل للصبيان فضلا عن البالغين فضلا عن العرب الذين ما خلوا عن ذلك قط لان عادتهم جارية بالشعر والتحدي به والتعارض فيه والتحاكم الى الحكام في تفضيل بعضه على بعض ولم نجد احدا منهم فزع عند تحدي خصمه له بقصيدة من الشعر الى سبه وشتمه بل الى معارضته بما يمكنه من الشعر وهذه عادة مستمرة للقوم فكيف يجوز ان يقال انه اشتبه الامر عليهم في ذلك مدة نيف وعشرين سنة حتى انهم سلكوا في دفع هذا التحدي ما لم يزل كان مستقبحا عندهم وهو معارضة الكلام الفصيح بالشتم والقصد الى القتل ولم يسلكوا فيه الطريقة المتعارفة لهم وهي معارضتها بكلام مثلها او ما يقرب منها قوله لعلهم اعتقدوا ان المعارضة لا تبلغ في حسم المادة مبلغ الحرب فعدلوا اليه قلنا هذا باطل من وجوه الاول ان اعتقادهم لا يخلو اما ان يكون في ان الحرب ادفع لحجته من المعارضة او في ان الحرب افضى الى ابطال شوكته من المعارضة والاول ضروري الفساد بان منتهى الطمع من الحرب قتل الخصم وذلك لا يوجب سقوط الحجة اصلا والثاني مسلم ولكنه لا يسقط الحجة عنهم اصلا الثاني وهو انهم في استعمال الحرب على خطر لانهم غير واثقين بالظفر لما بيناه انه لو حصل لهم لم يكن لهم فيه حجة وليسوا في استعمال المعارضة على خطر اصلا مع وثوقهم بانها متى وقعت كانت اليد لهم على الخصم وليست معرفة ذلك صعبة عسرة حتى يقال لعلهم ما عرفوها واذا كان كذلك استحال ان يخطر ببال عاقل ان العدول الى السيف في دفع الحجة اولى من المعارضة الثالث انهم لو ابتدوا بالمعارضة قبل الحرب لكان الحال بين امرين اما ان يتفرق جميع العدو بالكلية وذلك كمال المطلوب واما ان يرجع عنه جمع كثير فانه من المستحيل اصرار الجمع العظيم على العناد وح يقل جمع العدو ويكون المحاربة ح اسهل ويكون انكسار الخصم اشد لان من ضعفت حجته وقلت انصاره كان قهره اسهل ممن قويت حجته وكثرت اعوانه وذلك مما لا يخفى على عاقل الرابع انهم لما حاربوه مرة بعد اخرى وعلموا

ان المحاربة لا توصلهم الى مطلوبهم وجب ان يعدلوا عنها الى المعارضة
التى هى موصلة الى المقصود قطعاً لان الشبهة الصارفة عن المعارضة
قد زالت فلما لم يفعلوه علمنا انه معجز الخامس ان الحرب انما صاروا اليها
بعد الهجرة ومضى ثلاث عشرة سنة من الدعوة فلو كان السبب فى الحرب
واختيارها ما قالوه فلما ذا لم يختاروه قبل ذلك ولين قيل انه كان
قبل ذلك مستحقرا فيما بينهم فلاجرم لم يشتغلوا بابطال حجته فنقول
نحن نعلم بالضرورة انه ما كان فى شى من مدة عمره ساقط العبرة بحيث
لا يلتفت اليه وكيف لا نقول ذلك والقوم قد بلغوا فى هجوه وقذفه
وسبه واستخراج الحيل فى ابطال امره ما يعلم بالضرورة ان ذلك لا يفعل
مع من لا يلتفت اليه قوله انما تركوا المعارضة ظنا منهم ان الخلاف
يقع فيها فيقول قوم انها معارضة ويقول اخرون انها ليست معارضة
قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان التحدى ليس عبارة عن طلب
المثل من كل الوجوه لانه لا يعلم مماثلة الكلامين من جميع الوجوه الا
بالقطع فى اشتراكهما فى جميع جهات الفصاحة وذلك غير معلوم الا لله
سبحانه بل التحدى عبارة عن طلب ما يظن كونه مثلا او قريبا من المثلية
وامارة هذه المقاربة وقوع الاختلاف بين اهل العلم بالفصاحة
فيه لان مثل ذلك لا يكون فى البعيد المتفاوت فلو اتوا بما يختلف
الناس فيه هذا الضرب من الاختلاف كانوا قد فعلوا ما وجب عليهم
لانه ما تحداهم الا بهذا بعينه الثانى انهم اذا عارضوا ثم وقع الاختلاف
فيه فاكثر ما فى الباب ان يعتقد بعض الاقوام فيهم ان الذى اتوا به
لا يصلح ان يكون معارضة وان كان الباقون يعتقدون فيهم ان الذى
اتوا به معارضة واما اذا لم ياتوا بالمعارضة اصلا فان الكل يعتقدون
فيهم عجزهم عن المعارضة والعاقل لا يختار ان يكون عند جميع العقلاء
مشهودا عليه بالعجز خوفا من ان يشتبه على بعضهم امره وكانهم لما خافوا
امرا يجوز ان يقع وان لا يقع فعلوا ما يقطعون معه على وقوعه
بعينه وزيادة عليه قوله لعلهم لم يعلموا ان المثل الذى طلبه منهم
هو المثل فى الفصاحة او فى الاسلوب او فى الاخبار عن الغيوب
او فى شى اخر قلنا هذا باطل من وجهين الاول انهم لو اشتبه عليهم
ذلك لاستفهموه مع طول المدة لانهم قد استعملوا من ضروب الاقتراحات

وصنوف الاقتراحات ما كان هذا الاستفهام بالنسبة اليه حقيرا
الثانى وهو ان النبى صلى الله عليه وسلم اطلق التحدى ولم يخصصه
بشى دون شى والقوم ما طلبوا منه تفسير ذلك المطلق ولولا ان
المراد من التحدى كان معلوما لهم مقررا فيما بينهم لاستحال من النبى
عليه السلام ترك الاعلام ومنهم ترك الاستعلام فلما تركوه ثبت
ان المراد من التحدى كان معلوما لهم قوله القوم فى اول الامر تركوا
المعارضة لقلة احتفالهم به وفى اخر الامر لعلمهم انه لا يطلب ما
يطلبه على سبيل الاحتجاج قلنا اما قلة الاحتفال به فى اول الامر فهو
باطل لانا نعلم بالضرورة ان القوم كانوا يعتقدون فيه قبل نبوته انه
فى غاية الصدق والعفاف والتصون عن الرذايل حتى كانوا يسمونه
بالامين ولا شك انه كان من نسب شريف ومن بيت رفيع واما بعد
النبوة فكانوا يعتقدون فيه انه يسحر الناس وانه بسحره يسهل الصعب
ويصعب السهل ويحبب البغيض ويبغض الحبيب حتى انه عليه السلام
لما قرا على الوليد بن المغيرة سورة السجدة فلما وصل الى قوله تعالى فان
اعرضوا فقل انذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود اقسم عليه الوليد
عند ذلك بالله وبالرحم ان يمسك منه خوفا منه لوقوع تلك الصاعقة
ومن المعلوم بالضرورة ان الشخص الذى يعتقد فيه بعض هذه الاعتقادات
فانه لا يكون عند القوم بحيث لا يلتفت اليه ولا يحتفل بامره لاسيما وهم
كانوا يشاهدون ان امره فى كل يوم على الزيادة وان دخول الناس فى
دينه كل يوم اكثر واما الذى ذكروه من ياس القوم عن قبوله الحجة بعد
اشتداد امره فهو باطل لانا نعلم بالضرورة انه وان كان لا يقبل تلك
الحجة الا انه لا بد وان يتشوش امره عند سقوط حجته وان يتفرق
عنه اعوانه او يتفرق عنه بعضهم وح يقع فى الالسنة والقلوب ان
حجته قد انكسرت وانه لا يطلب ما يطلبه الا على سبيل التغلب وكل ذلك
مما يكون سببا لسقوط شوكته وضعف قاعدته فعلمنا بهذا ان اشتداد
شوكته لا يكون سببا لفتور دواعى القوم عن المعارضة قوله لعلهم
انما لم يعارضوا القران لعلمهم بان خطبهم واشعارهم افصح من القران
الذى جاء به قلنا هذا ركيك لانا نعلم بالضرورة ان القران افصح من خطبهم
واشعارهم وانما الذى وقع الخلاف فيه بين الناس ان التفاوت بينه

وبين غيره هل انتهى الى حد الاعجاز فاما ان يقال انه بلغ فى قلة الفصاحة
الى حيث يعلم كل احد انه لا يشبه خطبهم واشعارهم فذلك جهالة
لا يرتضيها عاقل ثم بتقدير ان يكون الامر على ما قالوه الا ان الشبهة
اذا استحكمت فى القلوب فانه يجب على العاقل حلها والعرب كانوا يشاهدون
اجتماع الناس لديه واعتقادهم ان القران الذى جاء به هو الحجة القاطعة
فهب ان خطبهم واشعارهم كانت افصح من القران الا انه كان من الواجب
عليهم ان يبينوا للناس هذا المعنى بيانا شافيا بحيث تزول الشبهات عن
قلوبهم فلما لم يفعلوا ذلك بطل ما ذكروه قوله سلمنا توفر الدواعى ولكن
لا نسلم ارتفاع الموانع لاحتمال ان يقال انه عليه السلام شغلهم بالحرب
عن المعارضة قلنا هذا باطل من وجوه الاول ان الحرب لا يمنع عن
الكلام الا ترى انهم كانوا يتمثلون بالاشعار ويرتجزونها فى الحال ولا
يمنعهم الحرب من ذلك والمعارضة ليست الا كلاما مخصوصا فكيف يصح
ان يكون الحرب مانعا من المعارضة ولا يكون مانعا عما يجرى مجراها
الثانى هب ان الحرب يكون مانعا الا ان الحرب ما كانت دايمة فكان من
الواجب ان يشتغلوا بها عند فراغهم من الحروب الثالث انه عليه السلام
ما كان يحارب كل العرب والفصحا القادرون على المعارضة كانوا فيما بين
فكان من الواجب على الشجعان ان يتكفلوا بامر الحرب ويجلس اولئك
الفصحا للاشتغال بالمعارضة الرابع انه عليه السلام ما حاربهم قبل
الهجرة مع انهم لم يشتغلوا بالمعارضة الخامس كان يجب ان يقول القوم
له انك شغلتنا بالحرب عن المعارضة فاترك الحرب مدة حتى نقدر
على معارضتك قوله ان اصحاب النبى صلى الله عليه وسلم كانوا يخوفون
من اشتغل بالمعارضة قلنا هذا ضعيف لانهم لما لم يكونوا خايفين من
اظهار الهجو والشتم والقذف والحراب وادعا المعارضة باخبار العرس
فكيف يقال انهم خافوا عن المعارضة ولانه عليه السلام مدة مقامه
بمكة كان هو الخايف منهم وبعد الهجرة فانه لم يملك جملة بلاد العرب
فكان من الواجب ان يعارضوا القران فى اول الامر كيف شاؤا
وحيث شاؤا وفى احوال القوة والتمكن فى بلدانهم وبين اعدا المسلمين
فلما لم يكن كذلك بطل ما قالوه قوله سلمنا توفر الدواعى وارتفاع الموانع
ولكن حصول الفعل عند ذلك لو كان واجبا لزم الجبر قلنا ان عنيتم

بالجبر وجوب ترتب الفعل على حصول الدواعى وانتفاء الصوارف فلم
قلتم انه محال بل هو مذهبنا وان عنيتم به شيئا اخر فاذكروه لنتكلم
عليه قوله لم قلتم ان المعارضة لم توجد قلنا لانها لو وجدت لظهرت
ولو ظهرت لنقلت الينا نقلا متواترا وانما قلنا انها لو وجدت لظهرت
لان الذى يدعو الى فعلها هو ان يدفعوا بها نبوته عليه السلام
ويبطلوا حجته وهذا الغرض بعينه يقتضى اشاعتها وذلك لانه ليس
غرض القوم من فعل المعارضة ان يعلم الله ذلك منهم بل ان يبطل احتجاج
النبى بالقران ويزول عن القلوب اعتقاد عجز القوم عن الاتيان بمثله
وهذا المقصود لا يحصل الا مع اظهار المعارضة وانما قلنا انها لو
ظهرت لنقلت الينا بالتواتر لان الدواعى الى نقلها متوفرة والموانع
مرتفعة وانما قلنا ان الدواعى متوفرة لانا نعلم بالضرورة ان عند
المخالفين للملة من اليهود والنصارى واصناف الملحدين من الحرص
على الطعن فى هذا الدين ما لا غاية وراه حتى انه ادى ذلك الحرص
بهم الى حفظ السب والهجا مع انه لا حجة فى شى منهما والى نقل كلام
مسيلمة الكذاب الركيك الدال على ضعف عقله واذا كان كذلك
فهم لو وجدوا معارضة جيدة لبلغت قوة دواعيهم الى نقله الى حد
الالجا الذى لا مصرف عنه وانما قلنا ان الموانع مرتفعة لان المانع
ليس الا الخوف عن المضرة وتلك المضرة اما دينية او دنيوية والاول
باطل لان مخالفى الاسلام يعتقدون انه باطل وان كل ما يكشف
عن بطلانه فهو حق وكشف الحق لا يكون سببا للمضرة الدينية بل يكون
سببا للخلاص عنها واما المضرة الدنيوية فاما ان يكون الخوف من
وصولها من المسلمين او من مخالفيهم والثانى باطل لانا قد بينا ان
مخالفى الاسلام كالمجيبين الى القدح فى الاسلام فكيف يمكن ان
يتوقع منهم الضرر على القدح فى الاسلام واما توقع وصول الخوف
من المسلمين وهذا هو الذى يقال لم لا يجوز ان يقال ان المانع من
انتشار المعارضة هو الخوف من المسلمين فنقول هذا باطل من وجوه
اربعة الاول وهو ان الخوف لا يوجب انقطاع النقل بالكلية اذ
لو جوزنا ذلك لجاز ان يقال انه ظهر فى زمان محمد عليه السلام رسول
اخر اكثر معجزات منه ثم انه لم ينقل امره اصلا للخوف ولجاز ان

يقال ان محمدًا عليه السلام قد انتثرت الكواكب وتساقط الشمس
والقمر وانقلبت السما ارضا والارض سما لاجل معجزاته مع انه لم ينقل
شي من ذلك اصلا لاجل الخوف ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الخوف
لا يمنع انقطاع الخبر بل ان كان ولا بد فانه يمنع من انتشاره فلو كانت
المعارضة واقعة لوجب ان ينقل على بعض الوجوه فلما لم ينقل علمنا
انها لم توجد الثاني ان الاسلام انما قوى بعد الهجرة اما قبلها فقد
كان الاستيلا للكفار وكان المسلمون خايفين منهم فكان من الواجب
ظهور المعارضة في ذلك الوقت ثم قوة الاسلام بعد ذلك لا تكون
مانعة من ظهورها واما لو وقعت المعارضة بعد الهجرة واستيلا
المسلمين فقد كانت قوتهم في مواطن قليلة وبلاد الكفار كانت اكثر
من بلاد المسلمين فان مملكة الفرس كانت باقية بحالها فكان من الواجب
اظهار تلك المعارضة في بلاد مخالفي الاسلام فانه لم يكن هناك
على من يظهر تلك المعارضة خوف اصلا بل كانوا يجدون بسببه الجاه
العريض والمال الكثير الثالث ان الخوف لو منع من نقل المعارضة
لمنع ايضا من نقل السب والهجا لان كل احد يعلم ببديهة عقله ان الشتم
والهجا مجرد ايذا لا فايدة فيه واما المعارضة فانها بالحقيقة اظهار
لابطال المبطل فاذا لم يمنع الخوف من الشتم والهجا فلان لا يمنع من المعارضة
كان اولى الرابع لو جاز ان يقال ان الخوف منع من ظهور معارضة
القران لجاز ان يقال انه منع من ظهور معارضة معجزات عيسى و
موسى عليهما السلام ولجاز للمعاندين ان يقول ان فرعون لعنه الله عارض
جميع معجزات موسى عليه السلام بما كان اقوى منها الا انها لم تنقل
للخوف فلما كان ذلك باطلا فكذا هنا فثبت بما ذكرناه ان المعارضة
لو وجدت لشاعت ولو شاعت لنقلت الينا فلما لم يكن كذلك علمنا انها
لم توجد قوله هذا منقوض بصور منها ان كون الفاتحة والبسملة من
القران ام لا لم ينتشر ومنها ان امر الاقامة لم ينتشر قلنا الجواب عنه
من وجهين الاول الفرق بين ما ذكرناه وبين هذه المسايل معلوم بالضرورة
لان شدة الحاجة الى معرفة نبوته عليه السلام لا نسبة لها الى الحاجة
الى معرفة كون الفاتحة من القران ام لا وكون الاقامة فرادى او مثناة
وايضا حرص الاعدا الى نقل المطاعن في نبوته عليه السلام لا نسبة

له الى حرص المختلفين في هذه المسايل الى نقل ما يقدح في مذهب صاحبه
فكيف يمكن ايراد هذه الصور نقضا على ما ذكرناه الثاني ان المسايل
التي ذكرتموها انما تتوجه نقضا علينا لو ادعينا ان الوقايع العظام
لا بد وان تنقل نقلا لا يقع فيه الاختلاف ونحن في هذا المقام لا حاجة
بنا الى ذلك بل يكفينا ان نقول الوقايع العظام لا بد وان تنقل على الجملة
سوا كان ذلك النقل متفقا عليه او مختلفا فيه والمسايل التي ذكرتموها
لما كانت من الوقايع العظام لا جرم صارت منقولة وان كان ذلك
النقل مع الاختلاف فكذا المعارضة لو وجدت لوجب نقلها وان
لم يكن متفقا عليه فلما لم تنقل هذه المعارضة اصلا علمنا انها ما كانت
موجودة قوله لم لا يجوز ان يقال ان واحدا منهم اتى بتلك المعارضة
الا انه عليه السلام قتل ذلك الرجل واخفى تلك المعارضة قلنا
هذا باطل لان كلام ذلك الرجل اما ان يكون مقاربا لكلام ساير
الفصحا في الفصاحة او لا يكون فان كان فكلام ساير الفصحا لما لم يصلح
لمعارضة القران فكذا كلام ذلك الرجل وان لم يكن مقاربا لكلامهم
بل كان التفاوت بين كلامه وكلامهم منتهيا الى حد الاعجاز
فمن المعلوم ان مثل هذا الانسان يجب ان يكون مشهورا بين الناس
وان لم يكن مشهورا فيما بينهم انه هو الذي يقدر على معارضة القران
فكان من الواجب ان يشتهر فيما بين العرب انه قادر على معارضته
وان كلامه معارض للقران ولو اشتهر ذلك لقالوا للنبي صلى الله عليه
وسلم ان كلامه مثل لما جيتنا به مع انه ما كان نبيا فبهذا التقدير يلزم
سقوط حجته عليه السلام عنهم فلما لم يذكروا شيئا من ذلك علمنا
فساد هذا الاحتمال قوله لعله دفع الى القادرين على المعارضة اموالا
كثيرة حتى سكتوا عن المعارضة قلنا قد بينا ان الشعرا الذين كانوا
في اعلا الطبقات مثل الاعشى وكعب بن زهير ولبيد والنابغة
منهم من مات على الكفر ومنهم من كان في شدة العداوة ثم انه بعد
الاسلام ما وجد من النبي عليه السلام مالا ولا جاها فعلمنا فساد
هذا الاحتمال الذي ذكروه قوله لعل انصار النبي عليه السلام كانوا
مانعين من ظهور المعارضة قلنا سبق الجواب عنه قوله العرب
عارضوا القران بالقصايد السبع وعارضه مسيلمة بكلماته وعارضه

النضر بن الحارث بذكر اخبار ملوك العجم قلنا نحن نعلم ان شاعرا لو تحدى بشعره فلوجا اثنان وذكر في مقابلته خطبة فانه لا يعد ذلك معارضة بل لو ذكر شعرا في بحر اخر وعلى قافية اخرى فانه ربما لا يعد معارضا وهذا امر كان معلوما عند العرب فاذا كان كذلك لم يكن ايراد القصايد السبع في مقابلة القران معارضة له وهذا الجواب انما يتمشى على مذهب من يقول التحدى انما وقع بمجموع الفصاحة مع الاسلوب واما كلمات مسيلمة فهى ايضا ليست بمعارضة لان من شرط المعارضة ان يكون بحيث يمكن ان يدور في خيال كل عاقل مشابهته للكلام الاول او قربه من مشابهته والكلمات المحكية عن مسيلمة دالة على قلة العقل فكيف يمكن جعلها معارضة للقرآن واما معارضة النضر بن الحارث القران باخبار الفرس فهو ايضاً غير وارد لان من انشا قصيدة ووصف فيها احوال ملك فلو ان انسانا اخر جاوز حكايته ملك اخر فكل عاقل يعلم بالبديهة ان هذه الحكاية لا تكون معارضة لذلك الشعر فكذا هاهنا واما معارضة ابن المقفع والمعرى وغيرهما فنبين انه ليس من شرط دلالة المعجز على الصدق ان لا يوجد مثلها في مستقبل الزمان قط فبطل ما ذكروه قوله لعلهم انما عجزوا عن معارضته عليه السلام لانه كان افصح من غيره فقدر على ما لم يقدر عليه غيره قلنا هذا باطل من وجوه الاول انه لاشك في انه قد يوجد في كل زمان في كل حرفة من يكون فايقا فيها زايدا على كل اقرانه في العلم بدقايقها واسرارها فامتياز القران عن كلام العرب اما ان يكون كامتياز صناعة الصانع الفايق عن صناعة غيره واما ان لا يكون كذلك بل كان منتهيا الى حد الاعجاز فان كان الاول لم يكن ذلك القدر من الامتياز منتهياً الى حد الاعجاز فكان من الواجب ان يقول العرب له ان هذا القدر من الامتياز الذى انت مخصوص به غير مخالف للعادة فان العادة جارية بانه يوجد في كل عصر في كل حرفة من يكون زايداً على اقرانه واذا كان هذا القدر من الامتياز معتاداً لم يكن اختصاصك به دليلا على نبوتك واما ان كان امتياز القران عن كلامهم اكثر من امتياز صنعة الحاذق الكامل عن صنعة غيره بل كان امتيازا غير معتاد كان ذلك اعترافا بكونه معجزا فيرجع

حاصل الامر الى ان الله تعالى اتاه من العلم بالفصاحة ما كان معجزا وفيه اعتراف بظهور المعجز عليه الثاني ان الافصح وان امتنعت مساواته في جميع كلامه فان مساواته في البعض غير ممتنعة وبهذا جرت العادات الا ترى ان من كان في الطبقة الاولى من الشعراء وان كانوا قد فاقوا ساير الطبقات فانه لابد وان يكون في كلام من تاخر عنهم ما يساوى كلامهم بل ربما زاد عليه ولهذا نجد كثيرا من المحدثين يساوون الجاهلية في مواضع كثيرة من كلامهم وان كان المتقدمون يفضلونهم في جملة كلامهم ثم ان التحدى لما وقع بسورة مطلقة من سور القران وجب ان يوجد معارضة سورة واحدة منها وان لا يمتنع تقدمه عليه السلام عليهم في الفصاحة من المعارضة الثالث انا نعلم ان حال كلامه عليه السلام كحال كلام غيره بالنسبة الى القران ولو كان تعذر معارضة القران لاجل انه عليه السلام افصحهم لظهر ذلك في كلامه لا يقال انه عليه السلام قصد اخلاء غير القران من كلامه من مثل فصاحة القران لانا نقول نحن نعلم بالضرورة انه عليه السلام قصد في كثير من المواضع الى ايراد الفصيح مع ان كلامه في ذلك غير متميز عن كلام غيره من الفصحاء وهذا الوجه اقناعى الرابع ان القايلين بالاعجاز في الصرفة يسقط عنهم هذا السؤال لانهم يزعمون ان فصاحة القران فصاحة معتادة غير خارقة للعادة وانما المعجز هو تعذر المعارضة عليهم وعلى هذا المذهب يسقط السؤال قوله لعله عليه السلام تفرغ لجمع القران مدة مديدة وتحمل مشاقا عظيمة فلاجرم قدر على ما لم يقدر عليه غيره قلنا هذا باطل للوجوه المذكورة في الجواب عن السؤال الذى قبل هذا السؤال والذى نزيده الآن امران الاول ان الكامل في الفصاحة لا يجوز ان يكون بين كلامه الذى يرتجله وكلامه الذى يتروى فيه غاية المباينة لكنا نجد كلامه بالاضافة الى القران ككلام غيره بالاضافة اليه فبطل ما قالوه الثاني انه عليه السلام تحدى بالقران مدة مقامه بمكة وهى ثلاثة عشر سنة ولم يجادبهم هناك قط وكان من الواجب ان يتفرغوا لمعارضة القران في تلك المدة الطويلة قوله العرب وان كانوا قادرين على مثل فصاحة القران لكنهم ما كانوا عالمين بالامور المذكورة في القران وهى شرح ذات الله

وصفاته واحوال الملائكة والجنة والنار قلنا هب ان العرب ما كانوا
عالمين بذلك لكن اليهود والنصارى كانوا حاضرين فمن الواجب ان
يتعلموا هذه الامور منهم ثم يعبروا عنها بالالفاظ الفصيحة بل اليهود
والنصارى كانوا اعرابا فصحاء فكان يجب ان يتولوا امر هذه المعارضة
قوله لعله عليه السلام طلب منهم الاتيان بمثل القران بشرط ان يكون
من عند الله قلنا هذا القيد غير مذكور في ايات التحدي بل المذكور
فيها طلب الاتيان بمثل القران او بمثل عشر سور او بمثل سورة منها
والقيد الذي ذكرتموه لا يجوز اعتباره قوله كون القران معجزا اما
ان يكون للفصاحة او النظم او كذا وكذا والكل باطل قلنا لا نسلم
ان الكل باطل وسياتي ما هو الحق من هذه الاقسام في المسئلة الثانية
ان شاء الله تعالى ثم النكتة التي تحسم مواد الشبه ههنا ان نقول الاتيان
بمثل القران اما ان يكون معتادا او لا يكون فان كان معتادا كان سكوت
العرب مع بلوغ دواعيهم في التوفر الى قريب من حد الالجاء وارتفاع
الموانع بالكلية لا بد وان يكون معجزا لانا نعلم بالضرورة ان في زماننا
هذا من صنف كتابا وافتخر به على اقرانه وادعى عجزهم عن الاتيان
بمثله فانه يمتنع سكوت القوم عن معارضته اما بما يماثله او بما يقرب
منه واذا وجب حصول المعارضة لدفع افتخار ذلك المصنف فلان
يجب لاجل ابطال دعواه في النبوة مع ان تلك النبوة كانت متضمنة
لتزييف اديانهم وابطال رياستهم كان اولى ثم لما لم توجد المعارضة
وجب ان يكون ذلك من اقوى المعجزات وابهرها واما ان لم يكن الاتيان
بمثل القران معتادا ثبت كونه معجزا وسياتي مزيد تقرير هذه النكتة
قوله ان كل من قرا القران فقد اتى بمثل ما اتى به محمد وذلك يبطل
ان يكون ما اتى به محمد عليه السلام معجزا قلنا هذه الشبهة مع نهاية
ركاكتها التزم خوفا منها ابو الهذيل والجبائي مذهبا يعرف فساده
بالضرورة وهو انهما زعما ان الحكاية والمحكي واحد وقبل الخوض في
حقيقة الحكاية والمحكي فانا نعلم بالضرورة ان من قال بقصيدة ثم
ان انسانا اخر حفظها منه ثم قراها مرة اخرى انه لا يكون قراءته
لتلك القصيدة معارضة لقائلها فكذا ههنا قوله القران قديم والمعجز
محدث قلنا قد ذكرنا ان لفظة القران مقولة بالاشتراك على ثلاثة

امور احدها الصفة القديمة وثانيها الالفاظ وثالثها الكتاب والمعجز
انما هو الالفاظ لفصاحتها ونظمها ولا شك في حدوث الالفاظ
فهذا هو الجواب عن الاعتراضات المذكورة على دليل القران ولنذكر
الان الجواب عن الاعتراضات المذكورة على التمسك باخباره عليه
السلام عن الغيوب اما نزاعه في كون الايات الدالة على اخباره
عن الغيب وفي كون التواتر مفيدا للعلم فالوجه في جوابه ما مر في
الطريقة الاولى قوله المنجمون يقولون ان من اشكال الطالع ما يقتضي
ان يكون صاحبه متمكنا من الاخبار عن الغيوب قلنا ان اريد ان شكل
الطالع يوجب ذلك فقد مر ابطاله وان اريد ان الله تعالى يخلق ذلك
عقيب ذلك الشكل على سبيل العادة فلا نسلم وقوع العادة فان ذلك
الشكل من الطالع قد حصل في طوالع كل من ولد في ذلك الوقت مع
ان من سواه عليه السلام لم يتمكن من ذلك والا لعارضوه قوله هذه
الاخبار اخبار عن الغيب على سبيل التفصيل او على سبيل الاجمال قلنا
على سبيل التفصيل على ما سنقرره الان قوله دليل نبوته خبره عن
الغيوب الماضية او المستقبلة قلنا كلاهما ولنبين اخباره عليه
السلام عن الغيوب الماضية والغيوب المستقبلة على سبيل التفصيل
حتى يتم جواب السؤال الذي قبل هذا السؤال اما اخباره عليه السلام
عن الغيوب الماضية فما ذكره عليه السلام من قصص الانبياء مع اممهم نحو قصة موسى
مع فرعون وما جرى عليه بعد الولادة الى ان بلغ مبلغ النبوة وكيفية
بعثته ودعوته لفرعون الى ان اغرقه الله تعالى وقومه ونحو قصة
يوسف عليه السلام مع اخوته وما جرى عليه الى اخر امره وقصة
ابراهيم ونوح عليهما السلام وغيرهم من الانبيا كل ذلك قصص مفصلة
طويلة مع ان المعلوم من حاله عليه السلام انه ما كان يعرف الكتابة
والقراءة وما تلمذ لاحد من اهل الكتاب ثم انه ذكر هذه التفاصيل الطويلة
ومخالفوه من اهل الكتاب كانوا يسمعون ما يذكره في كتابه ولم ينقل عنهم
انهم خطّأوه في شيء من هذه القصص ومعلوم ايضا ان مثل هذه التفاصيل
لا يمكن اصابتها بالتخمين وقد نبه الله تعالى على ان ذلك من معجزاته فقال
بعد تمام قصة يوسف عليه السلام ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك
وقال بعد تمام قصة نوح تلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها

انت ولا قومك من قبل هذا واما اخباره عن الغيوب المستقبلة
فكثيرة منها فى القران ومنها فى غيره فلنذكرها هنا اما ما فى القران فمنها
قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله
الى قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فالقران ان كان ناقضا للعادة
فقد تم كونه معجزا وان لم يكن ناقضا للعادة فالعادة تقتضى ان ياتوا
بمثله لما بينا من قوة دواعيهم الى ذلك قوله ولن تفعلوا اخبر عن غيب
يجرى مجرى قوله ان الشمس لا تطلع غدا وثانيها قوله الم غلبت الروم فى
ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين الى قوله و
يومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء ثم قال وعد الله لا يخلف
الله وعده وهذا فى قصة الروم والمجوس لان هرقل وكسرى تقاتلا
فغلبت الروم وكان هوى المسلمين ان تغلب النصارى لانهم اهل كتاب
وكان هوى المشركين ان تغلب المجوس فاخبر الله تعالى المسلمين بان الروم
سيغلبون بعد كونهم مغلوبين فانكر ذلك المشركون فتراهن على ذلك
ابو بكر رضى الله عنه وامية بن خلف لعنه الله فكان الامر فيه كما اخبر الله
تعالى عنه وثالثها قوله تعالى سنلقى فى قلوب الذين كفروا الرعب ففعل الله
تعالى ذلك حتى روى عنه عليه السلام انه قال نصرت بالرعب ورابعها
قوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح يعنى بذلك ما وعد من فتح مكة ثم انجز
الله ما وعد وخامسها قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم فى الارض الى اخر الاية فكان كما اخبر وسادسها قوله تعالى
فى انهزام المشركين ببدر سيهزم الجمع ويولون الدبر وسابعها قوله
تعالى لقد صدق الله رسوله الرويا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله
امنين محلقين رؤسكم ومقصرين لا تخافون وثامنها قوله تعالى هو الذى
ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون
وتاسعها قوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها فعجل لكم هذه وكف
ايدى الناس عنكم واما فى غير القران فقوله عليه السلام لعلى كرم الله
وجهه تقاتل بعدى الناكثين والقاسطين والمارقين وانذاره عليه
السلام لقتله ذا الثدية المخدج اليد وقوله عليه السلام لعمار تقتلك
الفئة الباغية وقوله عليه السلام لسراقة ستلبس سوارى كسرى واذا
عرفت ذلك فنقول لا شك ان هذه الاخبار تفصيلية عن الحوادث المستقبلة

ولا شك فى ان ذلك خارق للعادة لان
اهل النجوم وان كان يتفق لهم الصدق فى بعض
الاوقات ولكن لا يكون ذلك الا فى خبر
اجمالى واما فى الاخبار التفصيلية فلا وايضا فانه وان تفق لهم الصدق
فى خبر واحد يتفق لهم الكذب فى عشرة ومعلوم ان ذلك لم يتفق له
عليه السلام والا لاشتهر بل القوم كلهم كانوا متوافقين مع شدة
عداوتهم له على انه عليه السلام صادق اللهجة فيما عدا دعواه النبوة
فثبت ان اخباره عن الغيوب معجزة بل اخباره عن الغيوب المستقبلة
لا يمكن ان يكون دليلا على نبوته فقط لانه عليه السلام كان يكلف
الناس بالاعتراف بنبوته مع ان مخبرات هذه الاخبار لم تكن واقعة
بل انها بعد وقوعها تكون موكدة للادلة الماضية ولنذكر الان الجواب
عن الاعتراضات المذكورة على الوجه الثالث قوله لم قلتم ان ظهور
الغرايب عليه عليه السلام منقول على التواتر قلنا لانا نعلم من حيث
العادة ان من لم يظهر عليه شى من الغرايب والعجايب اصلا استحال
ان يجتمع الجمع العظيم على اسنادها اليه كذبا لان الذين يضعون
تلك الاكاذيب اما الاعداء او الاصدقاء فاما الاول فظاهر العناد
واما الاوليا فهو ايضا باطل لان المسلمين يعلمون بالضرورة ان محمدا كان يحرم
الكذب وكان مانعا قومه منه فيستحيل من جمهور المسلمين ان يضعوا
الاكاذيب فى تعظيم شان النبى مع علمهم الضرورى انه لو ثبت دينه
لكانوا يستحقون على تلك الاكاذيب عذابا عظيما قوله المخبرون عن
الغرايب التى بلغت الى حد المعجز لم يبلغوا حد التواتر قلنا لا نسلم قوله
نعارضها بالمعجزات المنقولة عن مانى وزرادشت قلنا قد بينا ان
كثرة المجوس والمانوية فى ابتدا الامر ووسطه ونهايته غير معلومة
واما فى ديننا فهذه الكثرة معلومة بالضرورة قوله لو وجدت هذه
المعجزات لنقل كل واحد منها على التواتر قلنا يحتمل ان يقال المشاهدون
لكل واحد منها ما بلغوا الى حد التواتر فلهذا لم ينقل كل واحد منها على
التواتر لا يقال هذه المعجزات لا تخلو اما ان يقال انه لم يشاهد شيئا
منها قوم من اهل التواتر او يقال انه شاهد شيئا منها قوم من اهل
التواتر فان كان الاول كان وجود كل واحد منها مشكوكا فيه وفى

كنا شاكين فى صحة كل واحد منها لم يمكنا القطع بصحة شى منها فسقط
الاستدلال وان كان الثانى وجب ان ينقل ذلك الواحد نقلا
متواترا لانه لما شاهده قوم تقوم الحجة بنقلهم ولا شك ان دواعى
المسلمين كانت متوفرة على نقل معجزات محمد صلى الله عليه وسلم
والموانع كانت زايلة عنهم بدليل ان القران الذى هو اعظم معجزاته
نقل نقلا متواترا ومتى كان الشى العظيم شاهده اقوام تقوم الحجة
بنقلهم ثم كانت دواعيهم متوفرة فى غاية التوفر وكانت الموانع
زايلة عنهم بالكلية فح يجب ان يصير ذلك الشى منقولا نقلا متواترا
ولما لم ينقل شى من هذه المعجزات على التواتر سقط الاستدلال به
لانا نقول هب ان كل واحد من المعجزات غير مقطوع به لكن لم لا يجوز
ان يكون الكل من حيث هو كل مقطوعا به كما انا اذا راينا اقواما بلغوا
الى حد التواتر ثم ان كل واحد منهم اخبرنا بخبر مخصوص فانا نجوز
على كل واحد منهم كونه كاذبا فى خبره مع انا نعلم بالضرورة انهم باسرهم
ما كانوا كاذبين فكذلك هاهنا قوله ان تجويز انخراق العادة يفضى
الى السفسطة قلنا هذا الاشكال وارد على جميع الفرق فان الفلاسفة — تجويز الفلاسفة انخراق العادات
الذين هم ابعد الناس عن تجويز انخراق العادات جوزوا ذلك فى
مواضع اولها انهم جوزوا حدوث الانسان على سبيل التولد لا على سبيل
التوالد وعللوا ذلك بان قالوا لا شك ان البدن الانسانى انما تكون
لاجتماع العناصر الاربعة على كمية مخصوصة وكيفية مخصوصة
واجتماعها على ذلك الوجه خارج الرحم ممكن لان حصول تلك الاجزاء
العنصرية على القدر الواجب من الكمية لا انقص ولا ازيد ممكن ثم
تصغر اجزا كل واحد منها على الوجه المعتبر فى البدن الانسانى ممكن
واختلاط تلك الاجزا المتصغرة ايضا ممكن وبقا ذلك الاختلاط مقدارا
من الزمان يتم فيه تفاعلها ممكن ومتى حصل ذلك التفاعل كان
تكون البدن الانسانى ممكنا ومتى تم تكونه كان فيضان النفس عليه
واجبا فاذن تكون الانسان على سبيل التولد ممكن وثانيها ان المبدا
المعد لحدوث الحوادث فى هذا العالم هو التشكلات السماوية وتلك
التشكلات لا نهاية لها فكيف يمكن القطع بانه لا يحدث فيها من التشكلات
الغريبة ما يقتضى انخراق العادات وثالثها ان العناصر اذا اجتمعت

وتفاعلت حتى اكتسبت الصورة اللحمية والعظمية فطبايعها النوعية
باقية لها فالارض التى هى جزء البدن الحيوانى لم تبطل ارضيتها والنار
التى هى جزء لم تبطل ناريتها وصححوا هذه القضية بحجة قوية ثم ان
الصورة اللحمية حاصلة لجميع اجزا اللحم واللحم مركب من اجزاء نارية
وهوائية ومائية وارضية وتلك الاجزا طبايعها باقية والنار التى
هى جزا اللحم صورتها النارية باقية وكذلك الهوا والما والارض صورها
النوعية باقية وهى انما اتصفت بالصورة اللحمية لان كيفياتها قد
انكسرت وانتهت الى حد معين مثلا صارت حرارة النار حرارة فاترة
منتهية فى الفتور الى حد معين وكذلك برودة الما انكسرت وانتهت
الى حد معين ثم ان النار متى كانت حرارتها على ذلك الحد المخصوص
فانها تستعد لقبول الصورة اللحمية واذا كان كذلك وجب ان يقال
لو قدرنا انكسار حرارة النار الصرفة بسبب من الاسباب وانتهائها
الى ذلك الحد الذى عنده استعدت حتى كانت جزا اللحم لقبول الصورة
اللحمية فيجب ان تتصف ح باللحمية حتى يتولد اللحم عن النار الصرفة
واذا جاز ذلك جاز ايضا ان يعرض لجزء اخر من النار الصرفة حد اخر
من الكيفية لاجله يتصف بالعظمية وهكذا فى ساير الاعضا وهذا
يودى الى تجويز ان يتكون البدن من كل واحد واحد من العناصر البسيطة
فثبت ان هذا التجويز قايم فى العقل مع انا نقطع فى كل واحد من الاشخاص
الذين نشاهدهم انهم لم يتولدوا من عنصر واحد فقط ورابعها ان
البدن الانسانى اذا كان انما يتولد من العناصر الاربعة بشرط ان يكون
لكل واحد منها الى الاخر نسبة مخصوصة فى المقدار فلو قدرنا اجتماع
اجزاء صغيرة جدا من العناصر الاربعة بحيث يكون نسبة بعضها الى
بعض كنسبة اجزاء العناصر التى فى بدن الانسان بعضها الى بعض فعلى
هذا التقدير يلزمنا تجويز ان يتولد انسان على مقدار البقة وعلى
هذا التقدير لا نامن ان يتولد انسان اصغر من مقدار البقة بحيث
يكون افضل من كل من مضى من جميع العلما فى جميع العلوم فهذا التجويز
قايم ولا يمكن اقامة دليل على امتناعه مع انا نجد العلم الضرورى بانه
لا يوجد وخامسها ان المواد العنصرية مطيعات للتحريكات الفلكية
فنحن اذا غمضنا العين فمن الجايز ان يقال انه حدث شكل فلكى يقتضى

انقلاب ما حيجون دما ثم اذا زال ذلك الشكل خفي الحال حتى صار
حيجون مرة اخرى ما كما كان فهذا التجويز لا يمكن دفعه ببرهان قاطع
مع انى اعلم بالضرورة انه ما كان الامر كذلك فثبت من هذه الوجوه
ان تجويز انخراق العادات لازم على جميع الطوايف والعقلاء بقي قولهم
فكيف يحصل القطع بعدم وقوعها مع القطع بجواز وقوعها قلنا
لا استبعاد فى ان يخلق الله علماً ضرورياً بانها لا تقع ويكون ذلك العلم
حجة له على عباده فى تعريفهم صدق انبيايه ورسله وتعريفهم الفرق
بين المحسن والمسى وبين المستحق وغير المستحق فاذن لم يكن هذا المعنى
ممتنعا مع انا بينا انه لا بد لجميع العقلاء من الاعتراف به فثبت انه لا بد
من الاعتراف قوله لم قلت ان كل من ظهرت المعجزة عليه كان نبيا قلنا
لما مضى قوله لم لا يجوز ان يكون ذلك لاجل قوة نفسانية او لخاصية
حيوانية او لاستعانة بالفلكيات او لاستعانة بالجن والشياطين
قلنا هذه الاحتمالات الاربعة ساقطة على مذهبنا لانا بينا انه لا يوثر
فى الوجود الا قدرة الله تعالى واستقصينا فى الرد على منكري هذا الاصل
استقصا شافيا فلا يتوجه علينا هذا السؤال بلى انه لازم للمعتزلة وهم
لا يتمكنون عمر الدهر من اقامة الدلالة على بطلانها وغايتهم ان يقولوا
انها مفسدة للمكلفين فيجب على الله ان يمنع الكاذب منها ونحن قد بينا
ان بتقدير تسليم صحة الايجاب على الله تعالى فليس ها هنا وجه وجوب
لان المكلف اذا جوز ان يكون حدوثها لا من قبل الله تعالى فلو قطع
المكلف بذلك لكان قد اتى المكلف من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى
قوله لم قلت ان الفعل الخارق للعادة يحتمل ان يكون قايما مقام التصديق
قلنا لانه قايم مقامه فى الشاهد ولو كانت دلالته عليه ممتنعة لما
وقع فى الشاهد قوله يلزم ان تكون فاعلية الله تعالى لغرض قلنا ان اردتم
به ان يكون ايجاد الله تعالى للمعجز لاجل دلالته على الصدق فلم قلتم ان
الغرض بهذا التفسير محال وان اردتم به شيئا اخر فاذكروه لنتكلم
عليه قوله لم قلتم انه ما فعله الا لكونه دالا على الصدق مع ان ها هنا
جهات اخر كثيرة يمكن ان يكون فعله تعالى له لاجل تلك الجهات قلنا
العلم الضرورى حاصل بانه تعالى لم يفعل هذه المعجزات الا لاجل التصديق
والجواز العقلى فى ان ايجاده تعالى للمعجزات لا تكون لاجل التصديق

لا يقدح فى ذلك العلم الضرورى اما بيان العلم الضرورى فلان كل نبى
اظهر معجزة فكل من حاول القدح فى نبوته ادعى ان تلك المعجزات
ليست من فعل الله تعالى بل هى من قبيل السحر والطلسمات والاستعانة
بالجن والشياطين وكل من سلم انها من فعل الله تعالى سلم دلالتها على
الصدق ولم يتفق لنبى من الانبياء ان سُلم له ان المعجز الذى ظهر
عليه انما ظهر عليه من قبل الله تعالى ثم نُوزع بعد ذلك فى دلالته
على الصدق ولولا ان العلم الضرورى حاصل بان الله تعالى لا يفعل
الفعل الخارق للعادة الا لاجل تصديق المدعى والا لما استمر هذه
العادة واما بيان ان التجويز العقلى لاحداث الله تعالى المعجز لا لاجل التصديق
لا يمنع من دلالة المعجز على الصدق فلان حمرة الخجل وصفرة الوجل يفيد
العلم الضرورى بحصول الخجالة والوجل مع انه يجوز حصول تلك
الحمرة والصفرة عقلا من غير حصول معنى الخجالة والوجل اما على مذهب
من اسند الحوادث الحادثة فى عالمنا الى الفاعل المختار فالامر ظاهر
لاحتمال ان يخلق الله تعالى تلك الحمرة والصفرة من غير ان يخلق فى ذلك
الشخص معنى الخجالة والوجل واما على مذهب من اسندها الى علة
موجبة فهو لازم ايضا عليه لان التشكلات السماوية مبادى لحدوث
الحوادث الارضية فمن الجايز ان يحدث تشكل سماوى يقتضى حدوث
تلك الحمرة والصفرة من غير حصول معنى الخجالة والوجل هناك وكذلك
قد بينا ان المسلمين والفلاسفة اتفقوا على تجويز تكون الانسان
على سبيل التولد لا على سبيل التوالد مع انا اذا راينا انسانا فانا نعلم
انه انما حدث بالتوالد وكذلك اذا غاب زيد عنا ثم شاهدناه مرة
اخرى فلا استحالة فى العقل ان يقال ان الله تعالى خلق انسانا اخر على
صورة زيد وتخطيطه وشكله من غير ان يكون بينهما مخالفة فى الصورة
والشكل اصلا وهو ايضا لازم على مذهب الفلاسفة اذ لا استحالة
فى العقل ان يكون انسانان يكونان متماثلين من كل الوجوه ثم انا مع
هذا التجويز نعلم بالضرورة ان زيدا الذى رايته الان هو الذى رايته
بالامس وهذه الامثلة فيها كثرة والمقصود منها بيان ان الامكان
العقلى لا ينافى حصول العلم الضرورى بانا لو اوقع احد طرفى الممكن دون
الاخر وحاصل الامر فيه ان هذا علم ضرورى جعله الله حجة على عباده

في معرفة صدق انبيايه ورسله وفي العلم بامتياز المحسن عن المسي
والمستحق عن غير المستحق واذا عرفت ذلك ثبت ان دلالة هذه الامور
على مدلولاتها دلالة عرفية اعني انها غير واجبة عقلا ومع ذلك
فهي تفيد العلم بمدلولاتها واذا ثبت ذلك فدلالة المعجز على الصدق
من هذا القبيل عندنا وذلك واضح ولا جواب للمعتزلة عن السؤال
الاول والعجب من المعتزلة انهم ابدا كانوا يشنعون على اصحابنا و
يقولون لما لم يقبح من الله تعالى عندكم شي اصلا لم يقبح منه اظهار المعجز
على الكذابين ومع هذا التجويز لا يمكنكم معرفة صدق النبي صلى الله
عليه وسلم وهذا الالزام في غاية الركاكة في الحقيقة وذلك لان
توجيه هذا السوال ان يقال اذا جوزتم ان يفعل الله هذا المعجز لا لاجل
التصديق بل لاجل الاضلال فكيف تعرفون انه ما فعله الا لاجل التصديق
فهذا الاشكال انما جاء من تجويز ان يفعل الله المعجز لا لاجل التصديق وهذه
القضية مما لا يمكنكم انكارها الا لما يقولونه من ان ذلك مفسدة في التكليف
وانه غير جائز ونحن قد بينا انه لا وجه لايجاب ذلك على الله تعالى
لان حصول هذه المعجزة يحتمل وجوها كثيرة سوى التصديق ولو خرج
المكلف بحمله على التصديق مع احتمال ساير الوجوه لكان التقصير
منه لا من الحكيم تعالى فاذن لا مطمع للمعتزلة في امتناع ظهور المعجز
لا لاجل التصديق عقلا بل لا بد لهم من الاعتراف بانه يجوز عقلا حدوث
المعجز لا للدلالة على التصديق بل التفاوت في انا متى عددنا ذكر الوجوه
التي يحسن لاجلها فعل المعجز مما عدا التصديق فانه يزداد على لا شعرية
وجه اخر يخصهم وهو انه يحسن من الله تعالى فعل كل شي ومعلوم ان
الاشكال لو لزم فانما يلزم من جواز ظهور المعجز لا لاجل التصديق
فان قدرنا على بيان ان هذا التجويز لا يمنع من الدلالة فقد سقط
السؤال عنا وعنهم وان لم نقدر فقد توجه السؤال علينا وعليهم
فعلم انه لا فضل لهم في هذا الباب علينا وان هذا الاشكال لا يندفع
بمذهبهم اصلا فقد ظهر دلالة المعجز على الصدق سواء حكمنا بانه
يحسن من الله تعالى فعل كل شي او لم نحكم بذلك واما المعتزلة فقد بينا
انه لا ينفعهم في هذا المقام مذهبهم بل نقول انه يضرهم لانه لا يمكنهم
الجواب عن سؤال العلم وسؤال الداعي فان جميع اصولهم في التحسين

والقبح تنهدم بهذين السوالين فاذا بنوا تصحيح النبوة على هذا الاصل
وهذا الاصل مزيف بهذين السؤالين اللذين لا يمكن الجواب عنهما
فح ينسد عليهم باب معرفة النبوة وهذا اخر الكلام في الجواب
عن الاعتراضات واما المعارضات فقوله لو صحت النبوة لصح التكليف
لكنه لا يصح التكليف فلا تصح النبوة قلنا لا نزاع في انه متى صحت
النبوة فقد صح التكليف لكن لم قلتم انه لا يصح التكليف وجميع
الوجوه التي ذكرتموها انما تصح اذا قلنا انه يقبح من الله تعالى ان يكلف
عبده بما لا يكون متمكنا منه او بما لا فايدة فيه وكل ذلك انما يتوجه
على مذهب المعتزلة فاما على مذهبنا فشي منه غير وارد اصلا قوله
دلالة المعجز على الصدق اما ان تكون ضرورية او نظرية قلنا نظرية
فلا يلزم من صحة حدوث المعجز عقلا لا للدلالة على الصدق ان لا
يكون له دلالة عليه لانا بينا ان دلالته عليه دلالة عادية قوله
دلالة المعجز على الصدق اما ان تكون متوقفة على عدم المعارضة
او لا تكون قلنا الامتياز بين العادة وبين ما يخالفها امر ضروري
واذا وقعت المعارضة زمانا وكان الاتيان بها خارقا للعادة لم
يكن ذلك الخارق معارضة بل معجزا في نفسه اللهم الا ان يكذب صاحبها
الرجل المتقدم لكنا نعلم ان ذلك لا يقع والا لزم ان يكون احدهما
كاذبا فيكون المعجز ظاهرا على الكاذب وانه غير جايز واما ان لم
يكن خارقا للعادة لم يكن معارضة اصلا فهذا هو الجواب عن سوالهم
على ضبط المبعوث اليه وضبط مكان المعجز قوله الذي ياتي به النبي
اما ان نعلم حسنه او قبحه قلنا هذا بنا على التحسين والتقبيح وانه
باطل ثم ان سلمنا ذلك فمن الجايز ان يكون الغرض من بعثته تعليم
حسن ما لا طريق للعقل الى معرفة حسنه وهكذا في جانب القبح قوله
استمهال المدعو يقتضي افحام الرسول قلنا اصول ادلة الاسلام
ظاهرة والحمد لله ومعرفتها تحصل في اقل مدة واهون شي والتطويل
انما يقع في حال الشكوك والشبهات وذلك مما لا حاجة اليه في معرفة
النبوة قوله صحة نبوة محمد عليه السلام موقوفة على صحة النسخ وانه
محال لانه يتضمن البدا قلنا لا نسلم ان النسخ يلزمه البدا قوله لان
النهي عن الشي بعد الامر به يتضمن انه قد بدا للناهي من قبحه ما كان

خفى عليه قبل ذلك قلنا لا نسلم انه انما يحسن الامر والنهى لحسن
الفعل وقبحه بل عندنا لا حسن ولا قبح الا بالشرع ثم ان سلمنا ذلك ولكن
لم لا يجوز ان يقال انه تعالى كان عالما بان ذلك الفعل يكون منشا
للمصلحة متى كان واقعا فى ذلك الوقت وانه يصير منشا للمفسدة خارج
ذلك الوقت وكان عالما بان مصلحة المكلف ان لا يعلم ان الله تعالى
سينهاه عن ذلك الفعل بعد ذلك الوقت فلا جرم يحسن منه ان يامره
مطلقا ثم ينهاه عنه بعد ذلك قوله اليهود تواترون الخبر عن موسى
عليه السلام ان شريعته لا تكون منسوخة ابدا قلنا قد بينا كذبهم
فى دعوى التواتر وايضا فقول موسى كان حجة لظهور المعجز عليه وقد
بينا ظهور المعجز على محمد صلى الله عليه وسلم وليس القدح فى احدهما
باولى من العكس الا ان يقدحوا فى ظهور المعجز على محمد عليه السلام
وذلك مما سبق الجواب عنه قوله لو كان نبيا لدعا الناس الى دينه
بالنظر والاستدلال قلنا لا نزاع فى ذلك وقد بينا فى مسئلة النظر ان
اكثر القران مشتمل على ادلة التوحيد والنبوة والرد على المنكرين قوله
لو كان نبيا لنص الامام قلنا سياتى فى مسئلة الامامة ابطال هذه
القاعدة قوله انه عليه السلام امر بما يعلم قبحه بالضرورة مثل اعمال
الحج قلنا هذا بنا على الحسن والقبح العقليين وهو باطل وعندنا
انه يحسن من الله تعالى كل شئ ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان قبح هذه
الاشيا معلوم بل لا طريق فى العقل الى معرفة حسنها وذلك مما لا
يمنع القول بالنبوة بل يقتضى القول بصحة النبوة فهذا اخر الكلام
فى هذه المسئلة وبالله التوفيق المسالة الثانية فى لمية كون
القران معجزا اعلم ان الذى يجب تصدير هذه المسئلة به ان نقول
الاتيان بمثل كل واحدة من سور القران اما ان يكون معتادا او لا
يكون فان كان معتادا كان سكوت العرب مع فصاحتهم ومع شدة
عداوتهم له عليه السلام ومع توفر دواعيهم على ابطال امره والقدح
فى دعواه من ابهر المعجزات واظهر البينات وان لم يكن معتادا كان
لا محالة معجزا فثبت ان القران سوا كان خارقا للعادة او لم يكن فانه
لا بد وان يكون معجزا وهذه نكتة قاطعة فى دفع شغب المنكرين
ولنذكر الان طريقا فى حصر ما يمكن من المذاهب فى كون القران معجزا

فنقول كون القران معجزا اما ان يكون لكونه منعا من المعتاد او لكونه
فعلا لغير المعتاد والاول هو القول بالصرفة وهو مذهب ابى اسحاق
النظام وابى اسحاق النصيبى من المعتزلة واختيار الشريف المرتضى من
الشيعة واما الثانى فهو على قسمين لان كون القران معجزا اما ان يكون
لامر عايد الى الفاظه من غير اعتبار دلالتها على المعانى او مع اعتبار
دلالتها على المعانى والاول ايضا على قسمين لان الامور العائدة الى
الفاظ القران من غير اعتبار دلالتها على المعانى اما ان يكون امرا
يتوقف حصوله على اجتماع الكلمات او لا يتوقف والقسم الاول هو قول
من يقول القران انما كان معجزا لاسلوبه فان الفواصل والاسجاع
امر لا يحصل الا عند اجتماع الكلمات والقسم الثانى هو مذهب
من جعل وجه الاعجاز هو الفصاحة ثم فسر الفصاحة بالسلامة عن
التعقيد والبراة عن الثقل على اللسان وهو قول الجاحظ واما ان
قلنا ان القران انما كان معجزا لامور عايدة الى الفاظه من حيث كونها
دالة على المعنى فمن الظاهر ان دلالة اللفظ اما ان تعتبر بالنسبة الى
تمام مسماه وهو المسمى بالمطابقة او بالنسبة الى ما يكون داخلا فى
المسمى وهو المسمى بالتضمن او بالنسبة الى ما يكون خارجا عن المسمى وهو
المسمى بالالتزام واذا كان كذلك فاعجاز القران اما ان يكون فى دلالة
الالفاظ على معانيه بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام فاذا كان بالمطابقة
فلا يخلو اما ان يكون لامر حاصل فى كل القران فقط او فيه وفى ابعاضه
والاول هو قول من قال ان القران انما كان معجزا لخلوه عن التناقض
وان كان حاصلا فى مجموعه وابعاضه معا فتلك المعانى اما ان تكون
من الامور التى يستقل العقل بدركها او لا تكون والاول هو قول
من يقول القران انما كان معجزا لما فيه من بيان الحقايق والمشكلات
والثانى قول من يقول القران انما كان معجزا لما فيه من الاخبار عن الغيوب
فهذه اقسام دلالة المطابقة ودلالة التضمن مندرجة فيها واما دلالة
الالتزام فهى مذهب من يقول القران معجز لفصاحته وفسر الفصاحة
باشتمال الكلام على وجوه الاستعارة والتشبيه والفصل والوصل
والتقديم والتاخير والحذف والاضمار على ما لخصناه فى كتابنا المصنف
فى الاعجاز تلخيصا لم يسبقنا اليه احد ممن تقدمنا فظهر بهذا الحصر

ان كون القران معجزا اما ان يكون للصرفة او للنظم او لسلامة الفاظه
من التعقيد او لخلوه عن التناقض ولاشتماله على المعانى الدقيقة
او لاشتماله على الاخبار عن الغيوب او للفصاحة او لما تركب من بعض
هذه الوجوه او من كلها ونحن نتكلم فى كل واحد من هذه الاقسام
ثم نذكر ما هو المختار بعون الله اما الصرفة فاعلم انه يمكن تفسيرها
باحد امور ثلاثة احدها ان يقال المراد منها ان الله تعالى سلب عنهم القدرة
على التلفظ بما يساوى القران فى الفصاحة والقول بهذا التفسير لم يقل
به احد وثانيها ان يقال المراد منها ان الله تعالى سلب عنهم الدواعى الى
المعارضة مع ان اسباب توفر الدواعى حاصلة فى حقهم من التقريع
بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد والخضوع
هذا مما ذكره بعضهم وثالثها ان يقال المراد منها ان الله تعالى سلب عنهم
العلوم التى لا بد منها فى الاتيان بمثل هذا القران فى الفصاحة ثم ان
هذا السلب يحتمل وجهين احدهما ان يقال ان تلك العلوم كانت حاصلة
لهم ثم ان الله تعالى ازالها عنهم وثانيهما ان يقال ان تلك العلوم ما كانت
حاصلة الا ان عدم حصولها عند توفر دواعيهم على حصولها امر خارق
للعادة ثم ان هذا الوجه ايضا يحتمل وجوها عدة والذى اختاره المرتضى
ان العلوم التى لاجلها يمكن الاتيان بكلام يساوى القران فى الفصاحة
او مقارب له كانت حاصلة للعرب والعلم بنظم القران كان حاصلا
عندهم والمعتاد ان كل من حصل عنده هذان العلمان فانه لا بد وان
يكون متمكنا من الاتيان بمثل تلك الفصاحة فى مثل ذلك النظم ثم
ان القوم كلما حاولوا ذلك فالله تعالى كان يزيل عن قلوبهم تلك العلوم
فهذا حاصل مذهب المرتضى بعد تطويله فيه فى كتابه فى الصرفة
واعلم ان القول بالصرفة على جميع محاملها باطل لامور الدليل الاول
ان العرب لو كانوا بحيث متى قصدوا فعل المعارضة افتقدوا العلوم
التى لا بد منها فيها لوجب ان يعلموا ذلك من انفسهم بالضرورة وان
يميزوا بين اوقات المنع والتخلية ولو علموا ذلك بالضرورة لوجب ان
يتذاكروا امر هذا العجز على سبيل التعجب ولو تذاكروا ذلك لظهر
وانتشر على حد التواتر فلما لم يكن كذلك ثبت فساد الصرفة فان قيل
لا نزاع فى وجوب معرفة العرب بتعذر المعارضة عليهم وبان ذلك

خارج من عادتهم لكن لم قلتم انه يجب ان يتذاكروا بل الواجب خلاف
ذلك لانا نعلم حرص القوم على ابطال دعواه عليه السلام وعلى تزييف
ادلته فاعترافهم بهذا العجز من ابلغ الاشياء فى تقرير حجته فكيف يمكن
ان يقال ان الحريص على اخفاء حجة خصمه يجب عليه الاعتراف بابلغ الاشياء
فى تقرير حجة خصمه بل لو ذكر ذلك واحد منهم فانما يذكره مع من يقطع
بانه لا يفشيه ولا يذكره مع غيره والجواب ان مقتضى الطباع التحدث
بخوارق العادات ولذلك فان اهل بلدة لو اصبحوا باسرهم عاجزين
عن بعض ما كانوا قادرين عليه بالامس لوجب ان يشتهر ذلك فيما بينهم
وان يعجب كل واحد منهم صاحبه بذلك اللهم الا انا وجد مانع يمنعهم
عن ذلك التذاكر لكن القوم ما كان لهم مانع من ذلك وبيانه من وجوه
الاول ان القوم كانوا معتقدين فيه عليه السلام كونه ساحرا وكان
من مذهبهم ان الساحر يقدر على جعل السهل صعبا والصعب سهلا
والصديق بغيضا والبغيض صديقا واذا كان كذلك فاعترافهم بتعذر
ذلك عليهم بعد ان لم يكن ذلك متعذرا عليهم مما لا يقرر حجته اصلا
الثانى ان اعترافهم بذلك العجز اما ان يكون سببا لتوجه حجته عليهم
او لا يكون فان اقتضى توجه حجته عليهم ثم ان كل واحد منهم كان
يجد ذلك العجز من نفسه بالضرورة لزم ان يقال ان العرب كلهم كانوا
عالمين بالضرورة توجه حجته عليه السلام عليهم وان كلهم كانوا
معاندين منكرين لما عرفوه بالضرورة ومعلوم ان ذلك باطل لان الامة
العظيمة لا يجوز اجتماعهم على المكابرة وان لم يقتض ذلك توجه حجته
عليهم بسبب احتمال ان يختلج فى قلوبهم ان ذلك العجز على سبيل السحر
لم يكن اعترافهم بذلك العجز اعترافا بلزوم حجته عليهم فلم يكن ذلك
مانعا لهم عن التذاكر بهذا الامر العجيب وهذا هو الذى ذكره المرتضى
فى الجواب عن استدلال من استدل على فساد الصرفة بان قال لو
كانت الصرفة حاصلة لوجدوها من انفسهم ضرورة ولعلموا صدقه عليه
السلام بالضرورة فانه اجاب وقال ان هذا القدر لا يكفى فى صيرورتهم
عالمين بصدقه لانهم كانوا ينسبونه الى السحر او لانهم كانوا ينسبونه
الى قوة الدولة والاقبال وكانوا يعتقدون ان قوة اقباله ودولته
هى المانعة عن معارضة القرآن الثالث انهم كانوا يتذاكرون بالامور

العجيبة التى تصدر عنه عليه السلام فدل ذلك على انهم ما كانوا
يمتنعون عن ذلك البتة ان المرتضى حمل قوله تعالى حكاية عنهم ان هذا
الا سحر يوثر على ان المراد منه اعترافهم بالعجز عن المعارضة وان
ذلك العجز انما وقع على سبيل السحر الرابع ان المشهور فيما بين العوام
ولاسيما عند العرب ان كل من تعذر عليه بعض ما كان مقدورا
له فانه يكون ذلك على سبيل السحر فكان يجب ان يقولوا ان كل واحد
منا يقدر على مثل هذه الفصاحة ولكن صار ذلك متعذرا عليه لان
سحرته ولا يجوز ان يقال ان العرب ما كانوا يعرفون هذه الاسئلة
لانهم كانوا يذكرون ما هو ادق من ذلك فكيف يقال انهم ما علموا
ذلك الدليل الثانى لو كان الاعجاز فى الصرفة لما كان القران معجزا
لكن القران معجز فليس الاعجاز فى الصرفة بيان الشرطية ان الاعجاز
انما يكون فى الصرفة لو لم يكن القران فى نفسه ناقضا للعادة بل يكون
الناقض للعادة عدم تمكنهم من الاتيان بمثله ولا معنى للمعجز فى عرف
العلما الا الناقض للعادة وح لا يكون القران معجزا بل المعجز هو عدم
تمكنهم من الاتيان بمثله وانما قلنا ان القران معجز لان الناس قبل
حدوث النظام كانوا متفقين على كونه دليلا على صدق الرسول
عليه السلام ولم ينقل عن احد انكاره لذلك واذا كان كذلك كان
النظام ومتبعوه مسبوقين بالاجماع فلا يكون خلافهم قادحا فيه
فان قيل لا نسلم انه لو كان الاعجاز فى الصرفة لما كان القران معجزا
قوله لان الناقض للعادة على هذا التقدير ليس هو القران بل عجزهم
عن الاتيان بمثل القران قلنا لا نسلم ان المعجز هو الناقض للعادة
بل هو فى اصل اللغة عبارة عن من جعل غيره عاجزا وفى عرف المتكلمين
عبارة عن الفعل الذى يتعذر الاتيان بمثله ولا شك ان الاتيان
بمثل القران كان متعذرا عليهم فيكون القران معجزا بل النزاع انما
وقع فى لمية العجز وذلك لا يقدح فى اصل العجز ولا يقدح فى اصل
كون القران معجزا ثم ان سلمنا ان القول بالصرفة يمنع من كون القران
معجزا ولكن المعجز لفظ مشترك فانه قد يراد به ما كان ناقضا للعادة
وقد يراد به ما يتعذر الاتيان بمثله والقران عندنا وان لم يكن معجزا
بالتفسير الاول ولكنه معجز بالتفسير الثانى فلا يكون الاجماع حجة

على كون القران معجزا قادحا فى الصرفة فانه لم ينقل عن السلف
الخوض فى تفصيل القول فى كيفية كون القران معجزا بل لم ينقل
عنهم الا اطلاق القول بكونه معجزا قوله انهم اتفقوا على كونه دليلا
على صدق النبى عليه السلام قلنا هذا الاتفاق ممنوع لان النظام
كان منكرا لذلك وهشام وعباد كانا يذهبان الى ان الاعراض لا
تدل على شى والفاظ القران اعراض فالفاظ القران على مذهبهم
غير دالة على شى وبتقدير عدم مخالفة هولا فالاجماع غير حاصل
لان الناس اما المتكلمون او غيرهم اما المتكلمون فليسوا كل الامة
فلا يكون اجماعهم حجة واما غيرهم فهم عاميون لا يعلمون هذه
المسئلة فضلا عن ان يكون لهم فيها قول ثم ان سلمنا ان القول
بالصرفة ينفى كون القران دليلا الا ان القول بالفصاحة ينفى كونه
دليلا ايضا لاحتمال ان يقال ان الفاظ القران كانت موجودة
قبل مبعث الرسول عليه السلام وما كان موجودا قبل دعوى
الرسالة لا يكون دليلا على صحة الرسالة والجواب قوله المعجز فى
عرف العلما هو الذى يتعذر الاتيان بمثله لا ما يكون ناقضا للعادة
قلنا لا نسلم فان من قال اية صدقى انى اضع يدى على راسى وانتم
لا تقدرون عليه فان المعجز ح هو عدم تمكنهم من ذلك لا وضع اليد
على الراس فعلمنا ان المعجز هو الناقض للعادة لا ما لا يمكن الاتيان
به قوله اذا اعترف الخلق بالعجز عن الاتيان بمثله فقد اعترفوا بكونه
معجزا قلنا قد بينا ان النبى عليه السلام لا يسمى باسم المعجز الا اذا
كان خارقا للعادة قوله النظام وهشام وعباد خالفوا فى كونه معجزا
قلنا نحن انما نتمسك باجماع من قبلهم فان الناس باسرهم كانوا متفقين
على ان القران دليل على صدق الرسول عليه السلام والعلم بذلك
ضرورى قوله الاجماع اما من المتكلمين او من العوام قلنا معرفة كون
القران معجزا لا يتوقف على حذاقة فى المتكلمية فيتصور وقوف العوام
على ذلك ثم بتقدير ان لا يكون للعوام وقوف عليه لكن المتكلمين
اذا اتفقوا والعوام لم يخالفوهم فيه وجب ان يكون ذلك حقا والا
لكان كل الامة تاركين للصواب قوله يحتمل وجود الفاظ القران قبل
بعثة محمد عليه السلام قلنا لا جرم نقول القران معجز بشرط نزول

ط ان الشئ

جبرئيل به وقبل ذلك لم يوجد هذا الشرط الدليل الثالث لو كان
الاعجاز في الصرفة لكان القران في غاية الركاكة لكنه ليس بركيك
فليس الاعجاز في الصرفة بيان الشرطية انه لا معنى للصرفة الا ان
يقال مقتضى العادة ان تكون العرب متمكنين من الاتيان بمثل القران
فلما لم يتمكنوا كان عدم تمكنهم من ذلك ناقضا للعادة واذا كان كذلك
فنقول كون القران مخصوصاً بالفصاحة العظيمة والنظم الغريب يمنع
من ان يكون عجزهم عن الاتيان بمثله ناقضا للعادة لان من اتى بكلام
فصيح في نظم غريب لم يالفه الخلق فقد يتفق ان يتعذر الاتيان بمثل
تلك الفصاحة في مثل هذا النظم على قرانه بل هذا هو المعتاد فاذا
كان كذلك فعجز العرب عن الاتيان بمثل القران لا يكون على خلاف
العادة لاحتمال ان يخطر ببالهم ان عجزهم عن الاتيان بمثل القران
ليس من المعجزات في شيء بل لانه لا يمكنهم الاتيان بمثل تلك الفصاحة
في مثل ذلك النظم ومثل هذا العجز امر معتاد اما اذا كان الكلام
عديم الفصاحة ركيكا جدا كان المعتاد هو تمكن كل واحد من الاتيان
بمثله فعند ذلك لو تعذر عليهم الاتيان بمثله كان ذلك التعذر ناقضا
للعادة فح يتحقق العجز مثاله لو ان انسانا جا وادعى الرسالة وقال
اية صدقي اني اقدر على اشالة نصف من مع ان احدا غيري لا يقدر على
اشالته كان ذلك معجزا لان المعتاد هو تمكنهم منه فعدم تمكنهم يكون
ناقضا للعادة اما لو قال اية صدقي اني اقدر على اشالة خمسماية من
بطريق لم يعهده الناس ولم يالفوه فلم يقدروا على مثله لم يكن ذلك
معجزا لان عدم اقتدارهم عليه ليس بناقض للعادة لاحتمال ان يكون
ذلك العجز لاجل انه فضلهم في القوة وفي العلم بذلك الطريق المخصوص
الذي لم يعرفوه فثبت بهذا ان الاعجاز لو كان في الصرفة لوجب ان لا
يكون القران فصيحاً ولما لم يكن كذلك بطلت الصرفة وعلى هذا
التقدير سقط قول المرتضى في الجواب عن ذلك ان القران لو لم يكن
فصيحاً اصلا لكانت الحجة اقوى واما الان فاصل الحجة حاصل لانا
بينا ان الاحتجاج بالصرفة لا يتم الا اذا كان القران ركيكا جدا الدليل
الرابع لو كان الاعجاز في الصرفة لكان الذي صرفوا عنه اما ان يكون
هو الاتيان بمثل تلك الفصاحة او الاتيان بمثل تلك الفصاحة في

ذلك النظم فان كان الاول فهو باطل لوجهين اما اولا فلانه يلزم
ان يكون كلامهم قبل التحدي افصح من كلامهم بعد التحدي ومعلوم ان
ذلك باطل واما ثانيا فلانه يلزم ان يعارضوه بكلامهم قبل التحدي
ومعلوم ان ذلك لم يقع فان كان الثاني فالاتيان بالفصاحة في مثل
هذا النظم اما ان يقال انه كان معتادا لهم او ما كان فان كان وجب
ان يعارضوا القران بكلامهم قبل التحدي وان لم يكن معتاداً لهم لم
يكن الناقض للعادة عدم تمكنهم من تلك المعارضة بل الناقض هو
نفس القران وذلك يبطل القول بالصرفة فان قيل انهم كانوا متمكنين
من الاتيان بمثل فصاحة القران وكانوا عالمين بنظم القران فان
العلم بالنظم المخصوص مما لا يقع فيه التفاوت ومقتضى العادة ان
كل من كان عالما بوجوه الفصاحة وكان عالما بالنظم المخصوص فانه
يكون متمكنا من الاتيان بمثل تلك الفصاحة في مثل ذلك النظم فلما
لم يتمكنوا منه كان عدم تمكنهم عن مثل تلك الفصاحة في مثل ذلك
النظم مع علمهم بوجوه تلك الفصاحة وعلمهم بذلك النظم امراً خارقا
للعادة الجواب لا نسلم ان العادة تقتضي في كل من علم وجوه الفصاحة
والنظم المخصوص انه يجب ان يكون متمكنا من مثل تلك الفصاحة في
مثل ذلك النظم فانا نعلم بالضرورة ان الشاعر الفصيح جداً قد يكون
عاجزا عن انشا الخطب والخطيب الفصيح جداً قد يكون عاجزا عن انشا
الشعر فضلا عن ان يشعر مثل شعر المتناهي في الفصاحة بل قد يكون
قوة شعر الشاعر مختصة بشيء مخصوص حتى لو خرج عنه لا يكون شعره
قويا وبالجملة فنحن لا نقول انه يجب ان لا يكون الفصيح في الشعر فصيحاً
في الخطب بل نقول انه لا يجب ان يكون الامر كذلك بل قد يكون
وقد لا يكون واذا كان ذلك امرا يختلف باختلاف العادات لم يكن عدم
التمكن منه ناقضا للعادة فلا يكون عدم التمكن منه معجزا وبتقدير
انه يجب ان يكون الفصيح في احد الامرين فصيحاً في الاخر لكن ذلك
مما لا يعلم بالضرورة بل بالنظر الدقيق والعرب ما كانوا اهلا لهذا
الى هذه الدقايق فبتقدير ان يشتبه ذلك عليهم لم يعلموا ان عجزهم
عن المعارضة خارق للعادة الدليل الخامس انا نعلم بالضرورة
ان العرب كانوا يستعظمون فصاحة القران حتى قال الوليد ابن المغيرة

ان له لحلاوة وان عليه لطلاوة والله تعالى اخبر عنه في قوله
انه فكر وقدر الى ان قال ثم نظر ثم عبس وبسر ثم ادبر واستكبر
فقال ان هذا الا سحر يؤثر ثم ان مسيلمة عارض بعض السور بركاكته
وقال امية بن خلف لو نشا لقلنا مثله وحاول بعضهم معارضته
باخبار الفرس وحاول المعري معارضته ايضا ومن المعلوم ان القدح
في هذه الاشيا وبيان خروجها عن حد المعارضة ليس الا ببيان
وجوه الفصاحة فثبت انه ليس كون القران دليلا على الصدق لاجل
عدم وقوع المعارضة فقط بل لاختصاصه من وجوه الفصاحة بما
انتهى الى حد الاعجاز وقد استدل ايضا بان عدما لو دل على شي
لدل عليه كل عدم والا لتميز ذلك العدم عن غيره ولو وقع التميز
في العدم لكان العدم وجودا اذ لا معنى للتميز عن غيره الا اختصاصه
بحقيقة لا تحصل لغيره وكل ما كان كذلك فهو موجود ولما كان التالي
محالا كانت دلالة العدم على غيره محالا الا ان هذه الطريقة متوجه
عليها معارضات فالاولى الاكتفا بما مر اما القايلون بالصرفة فقد
احتجوا على ابطال القول بان المعجز هو الفصاحة بامور اولها ان قالوا
لو كان التحدي واقعا بالفصاحة والنظم او مجموعهما لما صح الاستدلال
به على الصدق لكنه يصح الاستدلال به على الصدق فوجب ان لا يكون
الاعجاز في الفصاحة بيان الشرطية ان فصاحة القران ونظمه لا يدلان
على صدق الرسول عليه السلام الا اذا علم ان الفاعل لذلك هو الله
تعالى اذ لو جاز ان يكون الفاعل لذلك غير الله تعالى لم يكن ذلك دليلا
على تصديق الله تعالى اياه في دعواه ثم انه لا طريق الى معرفة ذلك الا
باخبار النبي عليه السلام لان اصل الفصاحة والنظم لا شك في كونهما
مقدورين للعباد واذا كان كذلك فلا مرتبة في الفصاحة والنظم
الا ويجوز صدوره عن العبد اما من جني او ملك وكيف لا نقول ذلك
والرسول عليه السلام كان معترفا بان الملك يلقي اليه هذا الكلام
فقبل العلم بصدق الرسول فلا نامن ان يكون ذلك الملك قاصدا
بالقا ذلك الكلام عليه هو الاضلال والاغوا فاذن لا يمكننا ان
نعلم صدقه الا اذا علمنا ان هذه الفصاحة من فعل الله تعالى ولا نعلم ذلك
الا باخباره عنه فلزم الدور فثبت ان القول بان الاعجاز في الفصاحة

يوجب امتناع الاستدلال به على صدق الرسول عليه السلام واما
على القول بالصرفة فالاشكال زايل لان القادر على خلق العلوم
في القلوب وازالتها عنها هو الله تعالى وثانيها ان القران مما يمكن
حكايته فمن المحتمل ان يقال ان الله تعالى انزل القران على نبي اخر ثم
ان ذلك النبي دعا محمدا اولا الى دينه والى هذا الكتاب ثم ان محمدا
عليه السلام قتل ذلك النبي واخفى امره ونسب القران الى نفسه
وهذا الاحتمال وان كان بعيدا جدا الا ان المطلوب في هذه المسئلة
القطع واليقين وما دام يكون هذا الاحتمال باقيا لم يكن اليقين
حاصلا بنبوته عليه السلام لا يقال هذا مدفوع من وجوه الاول
ان هذا مفسدة للمكلفين فيجب على الله ان لا يمكن منه الثاني ان العلم
الضروري حاصل بغاية زهد محمد عليه السلام وهي منافية لهذا
الغرض الثالث ان في القران ايات دالة على شرح احوال محمد عليه
السلام وهي كافية في الدلالة على صدقه لان مقدارها اعظم من
مقدار اقصر سورة من قصار المفصل مع ان التحدي وقع بجميع هذه
السور على ما تقدم في المسئلة الاولى استقصا القول في هذه الحجة
لانا نقول اما الاول فقد بينا انه ليس لايجاب المنع من وقوع هذه
المفسدة على الله وجه وجوب واما الثاني فهو لا يفيد الا حسن الظن
والا لكنا متى راينا رجلا مواظبا على الزهد والاحتراز عن الدنيا
ان نقطع على باطنه بالعصمة واما الثالث فهو مبني على ان التحدي
وقع بجميع السور وهو ممنوع لان قوله فاتوا بسورة من مثله نكرة
في سياق الاثبات وهي لا تكون عامة ثم ان سلمنا عمومها لكن من المحتمل
ان يكون نزول ايات التحدي بعد نزول بعض السور الكبار وقبل نزول
السور القصار ولا شك في انصراف مطلق التحدي الى السور التي
نزلت قبل اية التحدي فبتقدير ان لا يكون شي من السور القصار نازلا
قبل اية التحدي لا ينصرف التحدي اليه ولا يجوز ان يدفع هذا الاحتمال
بان يقال بان الرواية قد دلت على ان بعض السور القصار نزل
قبل اية التحدي لانا نعلم بالضرورة ان تلك الرواية ليست الا من
باب الاحاد فلا تكون مفيدة للعلم وهذه المسئلة علمية ثم ان سلمنا
ان ظاهر اية التحدي يتناول كل السور ولكن تخصيص العموم بالدليل

في الكلام الطويل

جايز و الدليل المخصص ها هنا قايم وذلك لان الماهر في الفصاحة
انما تتميز قوته عن قوة الجاهل بالفصاحة لا في الكلام القصير فان كل
من عرف قليلا من وجوه الفصاحة امكنه ان يتكلم بمقدار سطر
او سطرين من الكلام الفصيح وكل شاعر نازل الدرجة فانه يمكنه ان
ياتي بالمصراع او بالبيت مثل ما يذكره الشاعر القوي بل التفاوت
انما يظهر في الكلام الطويل فان الفصيح يجره من اوله الى اخره فصيحا
وغيره لا يقدر عليه واذا كان كذلك فاية التحدي وان كانت بظاهرها
عامة الا انها تكون مخصوصة بالسور الطوال لاجل هذا الدليل ثم
ان سلمنا وقوع التحدي بجميع السور فلم قلتم انه وقع التحدي بكل ما
مقداره مقدار اقصر سورة لان من الجايز ان تكون السورة ازيد
في الفصاحة من الايات التي تساوي مقدارها مقدار السورة وان لم
يكن في نفسها سورة مستقلة واذا كان هذا الاحتمال قايما لم يلزم
من وقوع التحدي بالسورة التي مقدارها ثلاث ايات وقوع التحدي
بكل ثلاث ايات وثالثها انه لو كان الاعجاز في الفصاحة لكان التفاوت
بين كل سورة من قصار المفصل وبين افصح كلام العرب اعظم من التفاوت
بين شعر امرء القيس وبين شعر واحد من اهل الزمان ولو كان كذلك
لكان كل من علم التفاوت بين شعر امرء القيس وبين شعر واحد من
اهل الزمان وجب ان يكون علمه بالتفاوت بين كل سورة من قصار
المفصل وبين افصح كلام العرب اظهر واقوى لكن الامر ليس كذلك
فوجب ان لا يكون وجه الاعجاز هو الفصاحة بيان المقدمة الاولى
انا لو قدرنا ان انسانا اتى في زماننا بشعر في فصاحة شعر امرء القيس
لم يكن ذلك معجزا ومعلوم ان التفاوت بين الفصاحة المعجزة والفصاحة
التي لا تكون معجزة اكثر من التفاوت بين فصاحة كلامين لا يكون واحد
منهما معجزا فيجب من هذا ان يكون التفاوت بين قصار المفصل وبين
افصح كلام العرب اكثر من التفاوت بين شعر امرء القيس وبين شعر
واحد من اهل الزمان وبيان المقدمة الثانية ان كل من امكنه معرفة
التفاوت اليسير كان معرفة التفاوت العظيم اولى فان كل من عرف
التفاوت بين الكرباس الغليظ وبين الكرباس الدقيق كان معرفة التفاوت
بين الكرباس الغليظ وبين الاطلس اولى بيان المقدمة الثالثة وهو

انا لا نجد من انفسنا هذا التفاوت انا اذا رفعنا عن وهمنا ما اختص
به القران من النظم والفصاحة اذ ليس كلامنا الا في مجرد فصاحته
فقط ورفعنا عن وهمنا اعتقاد ان الفصحا عجزوا عن معارضته لانه
لا نزاع في ذلك بل النزاع فيما لاجله عجزوا عن المعارضة ورفعنا
عن وهمنا ايضا اعتقادنا انا لو لم نثبت ان فصاحته منتهية الى حد
الاعجاز لما امكننا ان نستدل به على صحة النبوة بل قطعنا بانه يجوز
الاستدلال به على صحة النبوة من غير ان نقول انها بلغت في الفصاحة
الى حد الاعجاز فاذا رفعنا هذا الاعتقاد عن قلوبنا ثم قابلنا بين
قصار المفصل وبين افصح خطبة للعرب او افصح قصيدة لها وقابلنا
بين فصاحتيهما مع قطع النظر عن النظم وساير الامور التي ذكرناها
فانا لا نجد هاهنا من التفرقة ما نجده بين شعر امرء القيس وبين شعر
اهل زماننا ومن كذبنا في ذلك كان مكابرا مدعيا علينا العلم الضروري
بشي لا نجده من انفسنا ومثل هذه المكابرة يكون سببا للتشكيك في
الاسلام فان من سمع انه لا طريق الى اثبات النبوة الا بالاصرار على
هذه المكابرة العظيمة فانه يصير ذلك سببا لشكه في وضوح ادلة الاسلام
وذلك مما يجب ان يستعاذ بالله منه فثبت بما ذكرنا ان التفاوت بين
قصار المفصل وبين افصح خطب العرب غير منته الى حد الاعجاز ورابعها
ان التحدي لو كان واقعا بالفصاحة لكان من الواجب اتيان العرب
بالمعارضة لان الفصحا اما ان يقال انهم كانوا اوليا له عليه السلام
او اعدا له او بعضهم اوليا وبعضهم اعدا والاول باطل بالضرورة
ولانه على ذلك التقدير لا يلزم من سكوتهم عن المعارضة كون القران
معجزا واما الثاني فيقتضي ان ياتوا بالمعارضة سوا كان ذلك الذي
ياتون به معارضة في نفسه او لم يكن لانه ان كان ذلك الشي معارضة
حقيقية فقد حصل المرام وان لم يكن فقد كان يمكنهم ان يتوافقوا
على ان الذي جينا به يصلح ان يكون معارضة للقران لان هذا طريق
صالح للقدح في امر النبي عليه السلام وتوفر دواعيهم على القدح
في امره عليه السلام معلوم بالضرورة لا يقال التفاوت بين كلامهم
وبين القران معلوم بالضرورة فهم انما لم يفعلوا ذلك لعلمهم ان كل احد
يعلم كذبهم في ذلك لانا نقول بتقدير اجماعهم على دعوى المعارضة

اما ان يكون المكذب لهم فصحاء العرب او عوام العرب والاول باطل لانا بينا انه يجب اجتماع جميع فصحاء العرب على دعوى المعارضة والثاني ايضا باطل لوجهين اما اولا فلانه لا عبرة بقول العوام واما ثانيا فهب ان اقواما يكذبونهم في كون ما اتوا به معارضة ولكن لما كان هناك اقوام اخرون يدعون كونه معارضة فح يقع وقوع المعارضة في الاختلاف وهذا القدر كاف في سقوط حجته لان المقصود الاقصى من المعارضة ان يقع الاختلاف في كونه معارضا ام لا فان كان هذا المعنى حاصلا بتقدير اطباق العرب على دعوى المعارضة كان مقصودهم في اسقاط حجته عليه السلام عن انفسهم حاصلا فلما لم يقدموا اصلا على المعارضة دل على ان التحدي لم يقع بالفصاحة وخامسها ان مفردات الكلمات كانت مقدورة للعرب ومعلومة لهم والتركيب بينهما كان معلوما لهم ومقدورا لهم وكل من كان قادرا على المفردات والتركيب وكان عالما بهما كان لا بد ان يكون بحيث يتاتى منه ذلك المركب فاذن العرب كانوا متمكنين من الاتيان بمثل القران فعجزهم عنه لا بد وان يكون للصرفة وسادسها ان الصحابة حين اهتموا بجمع القران فكان ياتيهم الرجل بالاية او الايتين فان كان الراوي مشهور العدالة كانوا يقبلونها منه والا طلبوا منه البينة ولو كان التفاوت بين القران وبين كلامهم في الفصاحة منتهيا الى حد الاعجاز لكان علمهم بذلك ضروريا ولو كان كذلك لما احتاج في تصحيح كونه من القران الى البينة والشهادة وسابعها ان ابن مسعود اشتبه عليه كون الفاتحة من القران والمعوذتين ايضا ولو كان التفاوت بين القران وبين غيره في الفصاحة منتهيا الى حد الاعجاز لما وقع له هذا الاشتباه والجواب عما ذكروه اولا انا بينا ان هذه الشبهة لا تتوجه على مذهبنا وانما تتوجه على مذهب كل المعتزلة وانه لا جواب لهم عن ذلك اصلا لانه لم يتخلص للمعتزلة دلالة قطعية على استحالة ان يقدر غير الله تعالى على ايجاد العلوم في القلوب وازالتها عنها والجواب عما ذكروه ثانيا ان العلم الضروري حاصل بان الاحتمال الذي ذكرتموه لم يقع ولم يوجد واصحاب الصرفة انما ينتفعون بعد هذا ههنا لو امكنهم اقامة الدلالة القاطعة على ان غير الله تعالى لا يقدر

على ازالة العلوم من القلوب وقد بينا ضعف دليلهم في هذا المعنى في باب الصفات والجواب عما ذكروه ثالثا انا لا نسلم ان من يدرك التفاوت بين شعر امرئ القيس وشعر اهل الزمان فانه لا يدرك التفاوت بين سور القران وبين افصح كلام العرب ودعوى الضرورة ههنا دعوى الضرورة في محل النزاع ولئن سلمنا ذلك ولكن لا يلزم من هذا عدم التفاوت بيانه ان شعر اهل الزمان من المحتمل ان يكون التفاوت بينه وبين شعر امرئ القيس وان كان كثيرا الا انه لم يبلغه الى حد الاعجاز والتفاوت بين قصار المفصل وبين شعر امرئ القيس وان كان حاصلا الا انه ليس بكثير جدا ولكن مع ذلك فان ذلك القدر من التفاوت يقتضي الاعجاز مثلا يكون القران في الطبقة الاولى من الفصاحة وشعر امرئ القيس في الطبقة الثانية او الثالثة وشعر اهل الزمان في الطبقة العاشرة فيكون التفاوت بين شعر امرئ القيس وبين شعر اهل الزمان اكثر من التفاوت بين قصار المفصل وبين شعر امرئ القيس فلا يلزم فيمن قدر على ادراك التفاوت بين شعر امرئ القيس وبين شعر اهل الزمان ان يكون قادرا على ادراك التفاوت بين قصار المفصل وبين شعر امرئ القيس ثم اذا كان شرط كون الكلام معجزا وقوعه في الطبقة الاولى من الفصاحة لا جرم كان القران معجزا وان كان التفاوت بينه وبين شعر امرئ القيس اقل من التفاوت بين شعر امرئ القيس وبين شعر اهل الزمان ثم ان سلمنا عدم التفاوت بين فصيح كلام العرب وبين بعض قصار المفصل ولكن لا نسلم وقوع التحدي بجميع السور على الاطلاق فلا يلزم من عدم التفاوت بين قصار المفصل وبين افصح كلام العرب عدم التفاوت بين افصح سورة من القران وبين افصح كلام العرب بل نحن نعلم بالضرورة مع انا لسنا نعرف دقائق الفصاحة كما ينبغي انه لا مناسبة بين سورة طه والحواميم وبين افصح كلام العرب اصلا والجواب عما ذكروه رابعا ان التفاوت اذا كان ظاهرا جدا كان العلم به حاصلا للعلماء والعوام واتفاق الامة العظيمة على المكابرة ممتنع فلعل الفصحاء وان ارادوا تلك المكابرة الا انهم خافوا من ظهور كذبهم عند عوام العرب فلاجل هذا الخوف تركوا هذه المكابرة والجواب عما ذكروه خامسا ان ذلك يقتضي ان كل من عرف مفردات لغة من

اللغات وقدر على تركيبها ان يكون متمكنا من شعر مثل شعر امرء القيس
وخطب مثل خطب قس بن ساعدة وفساد ذلك معلوم بالضرورة
فاما وجه التحقيق فى ذلك فقد بيناه فى كتابنا المصنف فى الاعجاز والجواب
عما ذكروه سادساً انا قد بينا ان القران قد جمعه رسول الله صلى الله
عليه وسلم وان الصحابة لم يتولوا جمعه وان الرواية فى ذلك كان
موضوعة مختلقة والجواب عما ذكروه سابعا ان ابن مسعود لم يشتبه
عليه كون الفاتحة والمعوذتين منزلا على محمد صلى الله عليه وسلم
بل اشتبه عليه كونها قرانا وذلك لا يفيد مطلوبهم فهذا اخر الكلام
فى الصرفة واما الكلام على من جعل الاعجاز فى عدم الاختلاف فيه
فهو ان العلم بان خلو الكلام الطويل عن الاختلاف معجز ليس علما ضروريا
فانا قد نرى كثيرا من الخطبا والشعرا يذكرون خطبة وشعرا بحيث
لا يوجد فيه شى من الاختلاف واذا كان ذلك امرا معتادا لم يكن
العلم بخلو القران عن الاختلاف علما ضروريا بل لا بد فيه من الدلالة
على ذلك فيجب على اصحاب هذا المذهب تصحيح ذلك بالدلالة وايضا
متى ثبت وقوع التحدى بكل واحدة من السور بطل هذا المذهب
اصلا لانا نعلم بالضرورة انه قد يوجد من الكلام ما مقداره مقدار
سورة الكوثر خاليا عن الاختلاف فبطل ما ذكروه واما الكلام على
من جعل الاعجاز فى سلامة الفاظه عن التعقيد مثل ما فى قول الشاعر
وقبر حرب بمكان قفر • وليس قرب قبر حرب قبر • فهو ان
اكثر الفاظ الناس سليمة عن مثل هذا التعقيد فان مثل هذا التعقيد
لا يوجد الا نادرا واما الكلام على من جعل الاعجاز فى النظم فهو
ايضا باطل من وجهين اما اولا فلانه كان يجب ان يكون الذى
تعاطاه مسيلمة من الحماقات والخرافات معارضة له لكونه على نظمه
واما ثانيا فلان العلم بالنظم المخصوص امر مشترك فيه والمعجز لا يمكن
ان يكون كذلك واما الكلام على من جعل الاعجاز فى اشتماله على الاخبار
عن الغيوب فهو انه يلزم منه خلو بعض السور عن المعجز وايضا فلانه
عليه السلام اخبر عن الغيوب الكثيرة سوى ما فى القران فلو لم يكن فى
القران وجه فى الاعجاز سوى ذلك لما كان لخصوصية القران دلالة
على صدقه واما الكلام على من جعل الاعجاز فى اشتماله على المعانى

فيه خبط ولعل الصحيح واذا كان ذلك امرا معتادا لم يكن العلم بخلو القران عن الاختلاف معجزا علما ضروريا

الدقيقة فهو ايضا باطل لانا نعلم ان جميع مثل هذه المعانى فى مثل هذا
الكتاب غير معتاد للبشر لكنهم الا بدلالة سمعية لا يصح التعويل عليها
الا بعد صحة النبوة واذ قد بطلت هذه الاقسام لم يبق سوى الفصاحة
ثم اعلم ان الاعجاز انما وقع عما وقع فيه التحدى وايات التحدى مطلقة
غير مخصوصة بامر مخصوص اعنى انه لم يتبين فيها ان التحدى وقع
بالفصاحة او بالنظم او بالمعانى ثم ان العرب لم يستفهموه عليه السلام
عما يطالبهم به فوجب ان يكون تركهم لذلك الاستفهام لان عادة
التحدى كانت مقررة فيما بينهم فكانوا يحملون التحدى المطلق على ذلك
الامر المعتاد ومعلوم ان الفصحا والشعرا اذا تحدى بعضهم بعضا
بشعره او بخطبته فانه لا يتحدى الا بمجموع النظم والفصاحة فانه
لم يعهد قط فى زمانهم تحدى بعضهم بعضا بدقة معانى شعره او
باشتماله على الاخبار عن الغيوب او بعدم التناقض بل التحدى ما كان
يقع الا بالنظم المخصوص مع الفصاحة المخصوصة فاذن يجب ان يكون
التحدى بالقران واقعا بمجموع هذين الامرين واذا كان كذلك وجب
ان يكون القران معجزا من مجموع هذين الامرين وهذا الوجه كانه
مصحح لما اخترناه فهو يبطل ساير المذاهب وبالله التوفيق المسألة
الثانية فى بيان جواز الكرامات اتفقت المعتزلة على المنع منها
الا ابا الحسين البصرى واتفق اصحابنا على تجويزها الا الاستاد ابا
اسحق والدليل على جوازها ظهور الخوارق على مريم عليها السلام
مع انها ما كانت نبية وكذلك ظهورها على اصحاب الكهف مع انهم
ما كانوا انبيا فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان تلك الخوارق كانت معجزا
لنبى اخر فى ذلك الزمان او ان لم تكن كذلك الا انها كانت ارهاصا
لنبى يجى بعد ذلك ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على صحتها فمعنا ما
يدل على امتناعها من وجوه الاول ان المعجز يدل على الصدق بطريق
الابانة والتخصيص ونعنى بالابانة انه يجب ظهوره على النبى عليه السلام
فابين غيره من الادلة كدلالة الفعل المحكم على علم فاعله لانه قد يكون
عالما ولا يظهر منه الفعل المحكم ونعنى بالتخصيص انه اذا كثر وصار
معتادا لم يدل بخلاف دلالة الفعل المحكم على العلم لانه يدل على ذلك
كثر الفعل او قل واذا ثبت انه يجب ظهور المعجز على النبى فنقول وجب

ان لا يجوز ظهوره على الصالحين لانه لو جاز ظهوره عليهم لوجب
ظهوره عليهم كما انه لما جاز ظهوره على الانبيا وجب ظهوره
عليهم ولما لم يجب ظهوره عليهم علمنا انه لا يجوز ظهوره عليهم الثاني
ان المدعي للنبوة لو ظهر عليه المعجز فانه يثبت صدقه ولو لم يظهر
عليه المعجز او على واحد ممن يشهد بصدقه فانه يثبت كذبه اذ لو لم
يستدل بعدم ظهور ذلك على كذبه لم يمكننا ان نقطع بعدم نبوة شخص
ما فثبت ان دلالة المعجز على النبوة على سبيل الابانة لان وجوده يدل
على النبوة وعدمه يدل على عدمها واذا ثبت ذلك فلو جعلنا مدلوله
غير النبوة من الصدق والصلاح لزم من عدم ظهوره عدم الصدق
والصلاح حتى ان كل من اخبر عن شي فلم يظهر عليه المعجز وجب ان نقطع
بكذبه وذلك باطل فثبت ان مدلوله ليس الا النبوة الثالث ان ما دل
على وجود شي فلا بد وان يكون بينه وبين المدلول علاقة وحاجة
اما بالعلية او بالمعلولية وعلى التقديرين فانه يستحيل انفكاك المدلول
عن الدليل فلو كان المعجز دالا على الصدق والصلاح لاستحال وجود الصدق
والصلاح بدون المعجز ولما لم يكن كذلك علمنا ان المعجز لا يجوز اظهاره
على الصالحين الرابع لو كان ظهوره على الصالحين جائزا لكان ظهورها
عليهم في السر لان الغرض ان يسروا باكرام الله تعالى اياهم وذلك حاصل
في اكرامهم خفية ولو جاز ذلك لما علمنا عند ظهوره على النبي صلى الله
عليه وسلم كونه ناقضا للعادة لانا اذا جوزنا حصول مثل ذلك في السر
فبهذا التقدير لم يكن حدوثه خارقا للعادة وذلك يقدح في دلالة المعجزات
على صدق الرسل الخامس انه لو جاز اظهارها على الصالحين لجاز من الله
تعالى ان يكثرها اذ ليس عدد اولى بالجواز من عدد اخر وفي ذلك
اخراجها من ان تكون دالة على النبوة وربما قالوا لو جاز اظهارها
على صالح اكراما له لجاز اظهارها على كل صالح اكراما له حتى تخرج عن
كونها ناقضة للعادات السادس ان ظهورها على الصالحين ينفر عن
الانبيا لانه يشاركهم فيها من لا يجب طاعته وذلك يهون موقعهم
في النفوس كما ان الرئيس اذا قام لكل احد هان قيامه لمن يستحق القيام
ولم يعتد به السابع لو حسن ظهور المعجز لمجرد التصديق لحسن اظهاره
على انسان في اخباره عن اكله وشربه ووقاعه الثامن معنى وصفنا
الانسان بانه رسول الله ليس هو ان الله تعالى حمله على اداء الرسالة
الى الناس لانه تعالى حمل العلما على اداء العبادات الى الناس وليسوا
رسل الله تعالى وليس هو ايضا ان الله تعالى كلمه بلا واسطة لان الملك
واسطة وليس ايضا هو ان الشرع لا يعرف الا من جهته لان الملائكة
رسل الله تعالى وليسوا كذلك فثبت ان معنى كون الانسان رسولا هو انه
ظهر عليه المعجز واذا كان كذلك كان ظهوره على من ليس بنبي مناقضة
التاسع لو حسن ظهور المعجز ليدل على صدق الصادق وان لم يكن نبيا
لحسن ظهوره ليدل على صدق خبر بعض المخبرين وان كان كاذبا ولحسن اظهاره
على من يكون صادقا في الحال وان كان الله تعالى يعلم في الحال انه يكفر
غدا العاشر لا شك ان المعجز يظهر على النبي ليدل على نبوته فلو جاز
ظهوره على الصالح لغرض اخر اما غير معلوم لنا او معلوم لنا نحو ان
يكون الغرض حصول السرور في قلبه وايصال الخير اليه او الدلالة
على صدقه وصلاحه لجاز اظهاره على الصبي او الفاسق والبهيمة لغرض
اخر غير معلوم لنا او معلوم لنا وهو ايصال النفع اليه ولما بطل ذلك
بطل ما ذكرتموه الحادي عشر لو جاز ظهوره على غير النبي لتيقننا انه يجوز
اظهاره لا لغرض التصديق في الرسالة ولو جوزنا ذلك لما كنا نقطع عند
ظهوره على النبي ان الغرض منه هو التصديق له وذلك يسد باب الاستدلال
بالمعجز على الصدق الثاني عشر لو جاز ذلك لما كان يمكننا ان نقطع باستمرار
شي من العاديات لاحتمال انقلابها عن مجاريها لكرامة ولي فيلزم
ان لا نقطع بعدم تقلع الجبال وعدم انقلاب ماء جيحون دما عبيطا
وعدم انتثار الكواكب وذلك دخول في السفسطة الثالث عشر لو جاز
ذلك لوجب القطع بصدق شهادة من شهد ذلك عليه لان ذلك يدل
على سلامة باطنه لكن الشريعة منعت من القطع على ما دلت عليه شهادة
الشهود فوجب امتناع ظهور المعجز على الصالحين وربما قالوا لو ظهر
المعجز على صالح لوجب العمل بمقتضى شهادته وحده لكن الشريعة منعت
من العمل بقول الشاهد الواحد فبطل ما قلتموه الرابع عشر لو جاز ذلك
لكان اذا ادعى صالح على انسان شيا ثم قال يا الهي ان كنت صادقا
في هذه الدعوى فاظهر المعجز فكان يجوز ظهور المعجز عليه في تلك الحالة
وكان يثبت صدقه في تلك الحالة فح كان يستغني عن الشاهد لكن

الامة مجمعة على انه لا بد من الشاهد للمدعى فبطل ذلك الخامس عشر
لو ظهرت الكرامات على الاوليا الذين هم فى الدرجة مثل الجنيد و
الشبلى رحمهم الله وغيرهما لكانت ظهورها على اكابر الصحابة مثل
الصديق والفاروق وذى النورين والمرتضى والحسن والحسين
رضى الله عنهم اولى لانا نعلم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه
وسلم ان درجتهم فى الدين اعلى من درجة هولا الصوفية واولى ولو
ظهرت الكرامات عليهم لظهرو انتشر فلما لم ينتشر علمنا عدم ظهورها
عليهم ولما لم تظهر عليهم كان بان لا تظهر على هولا الصوفية اولى
الجواب قوله لم لا يجوز ان يكون ذلك معجزا لنبى ذلك الزمان قلنا
لوجوه الاول ان المعجز لا بد وان يكون بحيث يستدل به على الخصم
ومثل مجى جبريل عليه السلام لمريم عليها السلام وصيرورتها حاملة
من غير الذكر ليس امرا ظاهرا يمكن ان يستدل به على الخصم فلا يصلح
ان يكون معجزا لنبى وكذلك عند ظهور الرطب الجنى من الشجرة اليابسة
ما كان هناك احد يشاهد ذلك لقوله تعالى فاما ترين من البشر احدا فقولى
انى نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا وذلك يدل على انه ما
كان عندها احد وثانيها ان زكريا عليه السلام لم يكن عالما بتلك الكرامات
لقوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم
انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب
وظاهر هذه الاية تدل على ان زكريا عليه السلام ما كان عالما بتلك
الاشيا واذا كان كذلك استحال جعلها معجزة له عليه السلام اذ لو
جوزنا ان يكون المعجز معجزا لا لمن ظهر عليه بل لانسان اخر غير عالم
بذلك المعجز لجاز ان يقال ان المعجز الذى ظهر على موسى ما كان معجزا
له بل كان معجزا لانسان اخر كان غافلا عن تلك الاشيا وثالثها وهو
ان الله تعالى ذكر هذه الخوارق ولم يذكر زكريا فى اثناء هذه القصة
ولو انها كانت معجزة لزكريا عليه السلام لذكر دلالتها على نبوته
لان ذكر الدليل من غير بيان دلالته على المدلول عديم الفايدة واما
فى حق اصحاب الكهف فالامر فيه ظاهر ايضا لوجهين اولهما ان بقاهم
فى السلامة فى تلك المدة الطويلة امر خارق للعادة فلو كان ذلك
معجزا لنبى لكان اما ان يقال ذلك النبى هو واحد منهم او انسان اخر

وكلا القسمين باطل لقوله تعالى حكاية عنهم ولا يشعرن بكم احدا ولو
كان ذلك معجزا لوجب عليه اظهار ذلك واشاعته فيما بين الناس
حتى يقوم به الحجة وثانيهما ان ذلك مما لا يمكن الاستدلال به
على نبوة احد لان اولئك الذين يستدلون ببقايهم فى تلك المدة
الطويلة اما ان يكونوا قد بقوا فى تلك المدة او ما بقوا فيها فان بقوا
فيها لم يكن بقا اصحاب الكهف فى تلك المدة خارقا للعادة وان كانوا
ما بقوا تلك المدة لم يمكنهم ان يعلموا صدق قول اصحاب الكهف فى
نومهم تلك المدة الطويلة الا اذا عرفوا ولا بدليل اخر صدقهم
فثبت انه لا يمكن الاستدلال بذلك على نبوة احد قوله لم لا يجوز
ان يكون ذلك ارهاصا لنبوة نبى اخر قلنا الارهاص هو ان يخص
الرسول قبل رسالته بالكرامات فاما اكرام غيره لاجل انه سيجى
بعد ذلك فليس ذلك الا ما ندعيه من الكرامات ولانه لو جاز ذلك
لجاز فى كل معجز يظهر على انسان ان يقال انه لا يدل على صدقه لاحتمال
ان يكون ذلك ارهاصا لنبى اخر ياتى بعد ذلك وذلك يسد باب
النبوة واما الشبهة الاولى فالجواب عنها ان نقول لم قلتم انه لما
وجب ظهور الخوارق على الانبيا عند جواز ظهورها عليهم وجب
ان يكون فى حق الاوليا كذلك ولا بد لهم من دليل على صحة هذه
الدعوى ثم الفرق هو انه انما يجب ظهور ذلك المعجز على الانبيا
لان الله تعالى لما كلفنا ان نعلم صدقهم مع انه لا طريق لنا الى ذلك
الا بالمعجز لا جرم وجب ظهوره واما الاوليا فانه لم يكلفنا الله تعالى
معرفته ولا بيتهم لا جرم لم يجب ظهور المعجز عليهم واما الشبهة الثانية
فالجواب عنها ان مدلول الخوارق هو التصديق فى الدعوى ان حصل
مع تلك الدعوى والا فتعظيم شان من ظهر ذلك عليه ولا يلزم
من عدم الدليل عدم المدلول فانه لا يلزم من عدم الفعل المحكم عدم
العلم فاذن لا يلزم من عدم ظهورها على الاوليا عدم صدقهم و
صلاحهم واما فى حق المدعى للنبوة فانما دل عدم ظهوره على عدم
النبوة لما بينا انا مكلفون بمعرفة نبوته فلا بد لنا من طريق فلما لم نوجد
الطريق مع علمنا بانه لو كان لكان اليه طريق علمنا عدمه واما فى
الاوليا فلسنا مكلفين بمعرفة ولايتهم فلا يلزم من عدم الدليل عدم

المدلول بل الجواب المعتمد انا لا نستدل بعدم ظهور المعجز على المدعي
على عدم نبوته بل نستدل بما علمنا بالضرورة من دين محمد عليه السلام
انه لا نبي بعده على عدم نبوة من ادعى ذلك واما الشبهة الثالثة
فالجواب عنها انه ليس كلما دل عليه شي فانه لا بد وان يكون علة
له او معلولا فان العلم يدل على الحياة مع انه ليس علة لها ولا معلولا
لا يقال الدليل على الحياة صحة العلم وهي معلولة للحياة لانا نقول هب
ان صحة العلم تدل على وجود الحياة الا ان وجود العلم ايضا يدل
عليها الا ان يقال وجود العلم يدل على صحة وجود العلم ثم صحة وجود
تدل على وجود الحياة لكنا نقول ح ان وجود العلم ليس علة لصحة وجود
العلم ولا معلولا له فقد بطلت قاعدتكم وايضا فان المعجزات تدل
على صدق الانبيا مع انها ليست عللا ولا معلولات له ولان العلم
بصدق الانبيا قد يحصل بدون المعجزات بل بشهادة ذي معجز اخر عليه
فبطل ما قالوه واما الشبهة الرابعة فالجواب عنها انا وان جوزنا
ظهور الخوارق على الاوليا الا انا لا نجوز انتهاء ذلك الى حيث يصير
انخراق العادة عادة وهذا الجواب لا بد لكم من الاعتراف بصحته
لانكم تجوزون ظهور المعجزات على الانبيا ثم لا تجوزون ان ينتهي ظهورها
عليهم الى حيث يصير انخراق العادة عادة فكذلك هاهنا وهذا هو الجواب
عن الشبهة الخامسة واما الشبهة السادسة فالجواب عنها انا لا نسلم
ان ذلك يقتضي التنفير وكيف يقال ذلك مع ان الولي انما ظهرت
عليه تلك الكرامات لاعترافه بانه يجب عليه طاعة النبي صلى الله
عليه وسلم ومتابعته في كل قليل وكثير ومن المعلوم ان الملك اذا
اكرم خدم وزيره لاجل كونهم خادمين له فان ذلك يكون مبالغة
في تعظيم حال الوزير فثبت ان اكرام الاوليا لا يقتضي تنفيرا عن الرسول
عليه السلام بل يكون تعظيما لشانه لا يقال الله تعالى انما اكرم الانبيا
باظهار الخوارق عليهم فلو فعل مثل ذلك بالاوليا اقتضى ذلك
انه تعالى سوى بين الانبيا والاوليا وذلك يقتضي التنفير عن وجوب
متابعة الانبيا لانا نقول لا نسلم انه تعالى لو فعل مثل ذلك بالاوليا
اقتضى انه تعالى سوى بين الانبيا والاوليا فان الله تعالى خصص الانبيا
عليهم السلام بانواع من التشريفات مثل ارسال الملائكة وتبليغ الوحي

وايجاب طاعتهم على من عداهم وكل ذلك مما يزيل التسوية واما
الشبهة السابعة فالجواب عنها انهم مطالبون بان جواز اظهارها
على الاوليا يوجب جواز اظهارها على من يخبر عن اكله وشربه و
بان ذلك محال وهم لم يحققوا هاتين المقدمتين فكانت حجتهم مجرد
دعوى وليس لهم ان يقرروا المقدمة الاولى بان يقولوا لما جاز
ظهورها على صادق لاظهار صدقه وجب جواز اظهارها على كل صادق
اذ ليس بعض الصادقين اولى بذلك من بعض لانا بينا في اول الكتاب
ضعف هذه المقدمة واما الشبهة الثامنة فالجواب عنها ان معنى
كون الانسان رسولا يجب ان يرجع الى الرسالة لانه مشتق منها
لا من ظهور المعجز الا ترى انا لو فرضنا رجلا يشهد بنبوته بعض الانبيا
لوصفناه بانه رسول الله تعالى ولو لم يظهر عليه معجز ولو فرضنا المعجز
ظاهرا على شخص ولم يكلف ادا الرسالة لما وصف بانه رسول الله
فاذن مقتضى الوضع الاول اطلاق اسم الرسول على كل من حمله الله
تعالى ادا الرسالة الى الناس ولكنه اختص في العرف بمن كلفه الله تعالى
ادا الرسالة بلا واسطة ادمي وقد دخل في ذلك انبيا بني ادم والملائكة
وخرج منهم ساير العلما وايضا فان الناس اتفقوا على ان المعجز دليل
الرسالة فلو كان المرجع بالرسالة اليه لزم كون الشي دليلا على
نفسه واما الشبهة التاسعة والعاشرة فالجواب عنهما هو الجواب
عن الشبهة السابعة واما الشبهة الحادية عشر فالجواب عنها انه
لا نزاع في ان ظهور الخوارق عقيب دعوى النبوة لا يكون الا لاجل
التصديق لتلك الدعوى ولا يلزم من احتمال ظهور الخوارق لاجل
غرض اخر احتمال ان يكون ظهور الخوارق على الوجه المخصوص لاجل
غرض اخر واما الشبهة الثانية عشر فالجواب عنها ان ذلك لازم
عليهم ايضا لان العلم باستمرار العاديات اذا كان متوقفا على العلم
بامتناع الكرامات ثم ان العلم بامتناع الكرامات علم لا يحصل الا بالاستدلال
فيلزم ان كل من لم يعلم تلك الادلة ان لا يعلم استمرار هذه العاديات
فيجب في الصبيان والعوام ان لا يعلموا استمرار هذه الامور ويلزم
ايضا قبل مبعث نبينا عليه السلام ان لا يقطع باستمرار العاديات
لان في تلك الحالة جواز بعثة الرسل واظهار المعجزات عليهم حاصل

ويلزم فى زماننا ان من لا يعلم بالدليل صدق محمد عليه السلام
فى اخباره عن انه لا نبى بعده ان لا يمكنه القطع باستمرار شى من
العاديات ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان الاشكال مشترك وجوابه
ما مر فى مسئلة النبوة واما الشبهة الثالثة عشر فالجواب عنها انا
لا نقطع بشهادة الرجل الواحد بعينه لانى لا اعلم انه صاحب الكرامات
وبتقدير انى علمه بعينه فانه لا يلزم من ظهور الكرامات عليه صدقه
فى تلك الشهادة لاحتمال ان يكون كاذبا وان يكون ذلك الكذب من الصغاير
وايضا فبتقدير ان يحصل العلم بمقتضى شهادته لكن ليس مستبعدان
يتعبدنا الله بشهادة الشاهدين وان لم يكن اليها حاجة كما تعبدنا
الله فى كثير من المواضع بالتعبدات التى لا يهتدى اليها وهذا هو الجواب
عن الشبهة الرابعة عشر واما الشبهة الخامسة عشر فالجواب عنها
انا لا نسلم عدم ظهورها على الصحابة رضى الله عنهم فانه روى عن عمر
رضى الله عنه انه راى وهو بالمدينة سارية عند حربه بنهاوند حتى
قال يا سارية الجبل الجبل ويروى عنه وعن غيره من اكابر الصحابة
امور عظيمة وبالله التوفيق الاصل السابع عشر فى المعاد اعلم ان

مسئلة المعاد

معظم الكلام فى المعاد انما يكون مع الفلاسفة ولهم اصول يفرعون
شبههم عليها فيجب علينا ايراد تلك الاصول اولا ثم الخوض بعدها
فى المقصود فلا جرم رتبنا القول فى هذا الاصل على اقسام ثلاثة
القسم الاول فى المقدمات وفيه مسايل المسئلة الاولى فى الجزء الذى
لا يتجزى لا شك ان الاجسام التى نشاهدها قابلة للانقسام والانقسامات
التى يمكن حصولها فيها اما ان تكون حاصلة او لا تكون وعلى التقديرين
فتلك الانقسامات اما ان تكون متناهية او لا تكون فيخرج من هذا التقسيم
اقسام اربعة اولها ان تكون الانقسامات حاصلة وتكون متناهية
وثانيها ان تكون حاصلة وتكون غير متناهية وثالثها ان لا تكون حاصلة
ولكن ما يمكن حصوله منها تكون متناهية ورابعها ان لا تكون حاصلة
ولكن ما يمكن حصوله منها تكون غير متناهية فالاول مذهب جمهور
المتكلمين والثانى مذهب النظام والثالث مذهب بعض المتاخرين
والرابع مذهب الفلاسفة فيتلخص من هذا ان الخلاف بيننا وبين
الفلاسفة فى هذه المسئلة يقع فى مقامين احدهما ان الجسم مع كونه

قابلا للانقسام هل يعقل ان يكون واحدا وثانيهما انه بتقدير كونه
واحدا هل يعقل ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية ونحن
نتكلم فى كل واحد من المقامين ثم نذكر بعده شبه النفاة ونتكلم عليها
ان شاء الله تعالى والمعتمد فى ان ما يكون قابلا للانقسام لا بد وان
يكون منقسما هو ان وحدة الجسم اما ان تكون عين كونه جسما او
جزءا داخلا فيه او امرا خارجا عنه فان كان الاول او الثانى لزم
ان يكون تفريق الجسم اعداما له وذلك محال وان كان الثالث
كانت الوحدة صفة قايمة بالجسم والعرض لا يحدث فى المحل ولا يحصل
فيه الا اذا كان ذلك المحل متعينا فى نفسه متميزا عن غيره ولا يعقل
من وحدته الا تعينه فى نفسه وتميزه عن غيره فيلزم ان يكون
قيام الوحدة بالجسم متوقفا على كون الجسم واحدا ثم الكلام فى تلك
الوحدة كالكلام فى الاول ويلزم التسلسل وهو محال وبتقدير امكانه
فلا بد وان ينتهى الامر الى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط وحدة
اخرى والا لم يكن الذات موصوفة بالوحدة اصلا وذلك هو المطلوب
واما المعتمد فى بيان امتناع كون الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية
لها فوجوه الاول لو كان الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية
لكانت الحركة قابلة لانقسامات غير متناهية لكن اللازم محال فالملزوم
مثله بيان الشرطية ان الجسم اذا كان منقسما ابدا كان كل مسافة
تفرض فانها تكون منقسمة ابدا واذا كان كذلك فكل حركة تفرض
على مسافة فانها الى نصف تلك المسافة هى نصفها الى اخر تلك
المسافة فاذن لو كان الجسم منقسما ابدا لكانت الحركة منقسمة ابدا
وبيان امتناع اللازم انا نعلم بالضرورة ان الحركة لها وجود فاما
ان يكون لها وجود فى الحاضر او لا يكون والثانى باطل اذ لو لم يكن
لها وجود فى الحاضر لم يكن لها وجود فى الماضى والمستقبل لان
الماضى هو الذى كان حاضرا فى وقت مضى والمستقبل هو الذى
يتوقع حضوره فى وقت سياتى فلو لم يكن لها حضور البتة لم يكن
ماضيا ولا مستقبلا فلا تكون الحركة موجودة بوجه ما هذا خلف
واذا بطل هذا القسم ثبت ان لها وجودا فى الحاضر فالقدر الموجود
منها فى الحاضر اما ان يكون منقسما او لا يكون فان كان منقسما

فلا يخلو اما ان يكون اجزاءه معا فى ان واحد وحد واحد من حدود
المسافة او يوجد جزان معا فى حدين او يوجد فى جميع الحدود
اجزا الحركة والاول باطل لان اجزا الحركة انما توجد على المنقضى
والمرور فلو كان القدر الحاضر منها منقسما لكان بعض اجزاءها مفروض
حاضرا من الحركة غير حاضر فلا يكون الجزء الذى فرض حضوره حاضرا
هنا خلف واما الثانى فايضا باطل لان كل واحد من اجزا الحركة
انما يوجد عند وصول المتحرك الى حد اخر من حدود المسافة ووصول
المتحرك دفعة واحدة الى حدين من حدود المسافة محال فحصول
جزئين من اجزاء الحركة دفعة واحدة محال واما الثالث فهو انه لو جاز
اجتماع بعض الاجزا المفترضة فى الحركة فى الوجود لجاز اجتماع كل
الاجزا المفترضة فيها فيلزم ان يكون الحركة التى حصلت فى المتحرك
عند كونها فى اول المسافة باقية عند كونها فى اخر المسافة وذلك
محال بالضرورة فثبت ان القدر الحاضر من الحركة يستحيل ان يكون
منقسما وعند انقضا ذلك الجزء لابد وان يحصل جزء اخر يكون حاله
فى عدم قبول الانقسام ما ذكرناه فتكون الحركة من اول المسافة
الى اخرها مركبة من امور كل واحد منها لا يقبل الانقسام وهذا هو
الذى قاله المتكلمون من ان الحركة عبارة عن حصولات متوالية فى
احيان متوالية فان قيل لا نزاع فى انه لو كان الجسم منقسما لكانت
الحركة منقسمة لكن لم قلتم ان الحركة غير منقسمة قوله الحركة اما
ان يكون لها وجود فى الحال او لا يكون قلنا الحركة لفظة تطلق
على امرين فلابد من بيانهما حتى يمكن بيان انها هل توجد فى الحال
او لا توجد فنقول الحركة قد يراد بها قطع المسافة وقد يراد بها
موافاة الحدود اما قطع المسافة فمعناه ان المتحرك اذا تحرك من اول
المسافة الى اخرها فلاشك انه قد قطع تلك المسافة فهذا القطع
يسمى بالحركة والحركة بهذا المعنى مما لا وجود له فى الخارج اصلا
لان هذا القطع لا يمكن ان يتوهم وجوده الا عند انتهاء المتحرك الى
اخر المسافة وعند انتهاء المتحرك الى اخر المسافة لابد من انتفاء الحركة
وعدمها فاذن الحركة بهذا المعنى مما لا وجود لها فى الخارج واما
الحركة بمعنى موافاة الحدود المفترضة فى المسافة فهى ان المتحرك

ما دام يكون على مبدا المسافة فانه لا يكون متحركا واذا حصل فى نهاية
المسافة فقد عدمت الحركة فهو اذن انما يكون متحركا اذا كان بين
ذلك المبدا وبين ذلك المنتهى لا مطلقا ولكن بشرط ان يكون بحيث
لا يفرض آن من الانات الا وهو يكون فى حد اخر من الحدود المتوسطة
بين ذلك المبدا وبين ذلك المنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده فيه
فهذا التوسط على هذا الوجه هو امر يوجد فى الحاضر لانه لا يفرض آن
الا ويكون الجسم فيه موصوفا بهذا التوسط ثم ان هذا التوسط
امر واحد بالذات باق بعينه ما دام الجسم يكون متوسطا بين ذلك
المبدا والمنتهى فظهر ان الحركة على المعنى الاول غير موجودة فى
الخارج وعلى المعنى الثانى موجودة فى الخارج وحاصلة فى الان و
لكنها باقية بعينها فى جميع مدة كون الجسم متوسطا بين ذلك المبدا
والمنتهى ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على ان الجسم غير قابل للانقسامات
التى لا نهاية لها فههنا وجوه دالة على نقيض ذلك وهى عشرة الاول
انا لو فرضنا جزءا بين جزئين فالمتوسط اما ان يلاقى ما على يمينه بعين
ما يلاقى ما على يساره او بغيره والاول سفسطة والثانى قول بالتجزية
الثانى لو فرضنا خطا من ثلاثة اجزا ووضعنا على طرفيه جزئين حتى
يبقى الجزء الواحد خاليا بينهما فلاشك ان كل واحد من ذينك الجزئين
قابل للحركة ولا مانع من تلك الحركة اصلا فانا اذا فرضنا حركتيهما
الى التلاقى فلابد وان يلاقى نصف كل واحد منهما نصف كل واحد
من الاجزا الثلاثة التى فى الخط الاسفل وذلك يوجب الانقسام
الثالث لو فرضنا خطا مركبا من اجزا اربعة ووضعنا فوق طرفه الايمن
جزءا وتحت طرفه الايسر جزءا اخر ثم فرضنا ان الذى على الجانب الايمن
تحرك الى الجانب الايسر والذى على الجانب الايسر تحرك الى الجانب
الايمن وفرضنا الحركتين متساويتين فى الابتدا والانتها ومقدار
السرعة والبطوء فهذان الجزان لابد وان يتحاذيا فى حركتيهما ولن
يحصل ذلك التحاذى الا على منتصل الثانى والثالث الرابع لو قدرنا
خطوطا اربعة كل واحد منها يكون مركبا من اجزا اربعة وضممنا هذه
الخطوط بعضها الى البعض حتى يصير على شكل المربع فالاجزا التى فى
تلك الخطوط لاشك انها متلاقية من جانب الضلع فاما ان تكون

متلاقية من جانب القطر اولا تكون والاول يقتضى ان يكون القطر
مساويا للضلع وهو باطل بشكل العروس والثانى يقتضى ان يحصل
بين تلك الاجزا الاربعة فرج ثلاثة فى جانب القطر فكل واحد منها
اما ان يتسع لجزا ولا يتسع والاول يلزم منه انا اذا ملانا تلك الفرج
بالاجزا ان يصير مقدار القطر مساويا للضلعين لان مجموع الضلعين
سبعة اجزا والقطر صار سبعة اجزا وذلك سيطله شكل الحمار والثانى
يقتضى وجود ما هو اصغر من الجزا الذى لا يتجزى الخامس لو قدرنا مثلثا
قايم الزاوية يكون كل واحد من ضلعيه عشرة اجزا فانه لابد وان
يكون الضلع الذى هو وتر الزاوية القايمة جذر مايتين بشكل العروس
والمثنان جذره اصم وذلك يوجب انقسام الاجزا السادس انا اذا
غرزنا خشبة فى الارض فعند كون الشمس فى الافق الشرقى لابد وان
يقع لها ظل ثم ذلك الظل لا شك انه لا يزال يتناقص عند ازدياد ارتفاع
الشمس فعند ما تحركت الشمس على جزء واحد اما ان يقال انه انتقص
من الظل شى اولم ينتقص والثانى باطل لوجهين اما اولا فلانه لو جاز
ذلك لجاز ان يتحرك جزا ثانيا وثالثا ولا ينتقص من الظل شى فح يجوز
وصول الشمس الى غاية ارتفاعها مع بقا ذلك الظل كما كان واما ثانيا
فلان ذلك الظل يجب ان يكون له راسان احدهما الذى كان حاصلا
مع الشمس قبل حركتها وثانيهما الذى يحصل بعد حركتها وذلك محال
لانه يلزم بالبرهان الهندسى كون الزايد مساويا للناقص وانه محال
فثبت ان الشمس مهما تحركت على مقدار جزء واحد فانه لابد وان ينتقص
من الظل شى فلا يخلو اما ان ينتقص من الظل ايضا جزء واحد فيكون
طول الظل مساويا لربع الفلك وهو محال او اقل من جزء واحد وذلك
يوجب التجزية السابع الجزا الذى يكون فى الطوق العظيم من الرحا اذا
تحرك جزا فاما ان يقال الجزا الذى يكون فى الطوق الصغير منه لا يتحرك
اصلا او يتحرك والاول باطل لانه يلزم منه تفكك الاجزا وذلك باطل
اما اولا فبالحس واما ثانيا فلانا اذا فرضنا الكلام فى الجزا الذى يفرض
فى الدايرة القريبة من القطب والجزء الذى يفترض فى المنطقة يلزم
تفكك اجزا الفلك وذلك محال لان التفكك عليه محال واما ثالثا
فلان الانسان اذا وضع احد عقبيه على الارض واستدار على نفسه

فانه يلزم تفكك اجزاء الانسان وذلك محال لان الانسان يجد من
نفسه بالضرورة انه لم ينفكك واما ان قيل بانه يتحرك فاما ان يتحرك
مثل حركة الجزا الذى فى الطوق العظيم فيكون مدار الصغير مثل مدار
العظيم وانه باطل او اقل منه فيلزم انقسام الجزء وهو المطلوب الثامن
لو كان بطوء الحركات لا لتخلل السكنات لكان الجسم منقسما ابدا لكن
المقدم حق فالتالى مثله وانما قلنا ان بطوها لا لتخلل السكنات لانا
لو فرضنا فرسا جوادا شديد العدو بحيث يعدو من اول اليوم الى وقت
الظهر مائة فرسخ ولا شك ان الشمس قد قطعت بحركتها اليومية ربع
الفلك ولا شك ان سرعة حركة الفلك ازيد من سرعة حركة الفرس
بالاف مولفة فلو كان البطوء لاجل تخلل السكنات لكانت نسبة زيادة
سكنات الفرس على حركاته كنسبة زيادة سرعة الشمس على سرعة الفرس
واذا كانت سرعة الفلك ازيد من سرعة الفرس بالاف مولفة وجب
ان يكون سكنات الفرس ازيد من حركاته بالاف مولفة ولو كان كذلك
لما ظهرت الحركات القليلة فى اثنا تلك السكنات الكثيرة لكنا لا نشاهد شيا
من السكنات اصلا بل لا نرى الا الحركات اصلا فعلمنا ان التفاوت بين
السرعتين ليس لتخلل السكنات واذا ثبت ذلك فنقول اذا قطعت
الحركة السريعة جزا فلا محالة يكون ذلك القطع واقعا فى مقدار معين
من الزمان ففى مثل ذلك الزمان لابد وان يقطع البطى اقل فيلزم انقسام
الجزء التاسع انا اذا ركبنا صفيحة من اجزاء لا تتجزى بحيث لا يكون لها ثخن فاذا
اشرقت الشمس عليها استضا احد جانبيها دون الثانى فلابد وان
يكون احد جانبيها غير الجانب الثانى فينقسم كل واحد منهما العاشر انا
وضعنا سلما على جدار قايم على سطح الارض بحيث يكون كل واحد من
الضلعين المحيطين بتلك القايمة خمسة اذرع فلا محالة يكون ذلك
السلم جذر خمسين ببرهان شكل العروس ثم اذا جررنا ذلك السلم من
اسفله ذراعا وجب ان يكون الذى يتجزى من اعلاه اقل من ذراع اذ لو تجزى
ذراعا لصار ذلك الضلع اربعة والضلع الثانى ستة فح يكون مربع
الضلعين اثنين وخمسين فيصير ذلك السلم جذر اثنين وخمسين مع
انه كان جذر خمسين وذلك محال فثبت انه لا يتجزى الا اقل من ذراع
فاذا فرضنا هذه الاذرع اجزا فاذا انجر من اسفله جزا وجب ان يتجر

من اعلاه اقل من جزو وذلك يوجب الانقسام ولهم شبه اخر الا ان
اقواها ما ذكرناه والجواب قوله الحركة يراد بها امران قلنا نحن ما
بينا دليلنا على لفظ الحركة حتى يجب علينا البحث عن تفسير هذه اللفظه
بل بينا دليلنا على امر مشاهد محسوس معلوم بالضرورة وهو انتقال
الجسم من مكان الى مكان فنقول هذا الامر مما لا سبيل الى انكار وجوده
فى الخارج وهو اما ان يكون باقيا بعينه من اول المسافة الى اخرها
او لا يكون والاول معلوم البطلان بالضرورة لانا نعلم بالضرورة
ان الحركة التى كانت موجوده فى الجسم عند كونه بجوار زمزم غير التى
كانت فيه بالرى وانكار ذلك مكابرة ودخول فى السفسطة وكيف
وعند الفلاسفة الزمان من لواحق الحركة فلو كانت الحركه باقية بعينها
لكان الزمان باقيا بعينه فيكون اليوم هو الامس بعينه او الغد بعينه
وذلك مما لا يقوله عاقل واذا ثبت ان الحركة غير باقية بعينها من اول
المسافه الى اخرها فلا بد من الاعتراف بتوالى امور وتعاقبها فان كان
كل واحد منهما منقسماً لزم ان لا يكون حصول اجزايه على التقضى فلا
يكون الحاصل حاصلاً هذا خلف وان لم يكن منقسماً فهو المطلوب فقد
بان ان التفصيل الذى ذكروه لا ينفعهم لان الحركة بمعنى القطع لما لم
تكن موجوده فى الخارج لم يكن دليلنا متعلقا بها لانا بينا الدليل على
الحركه الموجوده فى الخارج واما الحركة بمعنى موافاة الحدود فحاصل
كلامهم فيها انها شى واحد بالعدد باق من اول المسافة الى اخرها
وقد بينا ان هذا خروج عن المعقول فقد سقط كلامهم فيه بالكلية
وثبت ما رمناه واما المعارضات التى ذكروها فاعلم ان من العلما من مال
الى التوقف فى هذه المسئلة بسبب تعارض الادلة فان امام الحرمين
رضى الله عنه صرح فى التلخيص فى اصول الفقه ان هذه المسئلة من
محارات العقول وابو الحسين البصرى وهو احذق المعتزلة توقف
فيها ونحن ايضا نختار هنا التوقف فاذا لا حاجة بنا الى الجواب عما
ذكروه وبالله التوفيق الطريقة الثانية فى اثبات الجزان نقول الكره
الحقيقية اذا لاقت سطحا مستوياً فى الحقيقة فموضع الملاقاه اما
ان يكون منقسماً او لا يكون والاول باطل لوجوه ثلاثه احدها ان
موضع الملاقاة لو كان منقسماً وهو منطبق على السطح المستقيم والمنطبق

على المستقيم مستقيم فيكون فى الكرة سطح مستقيم ثم اذا زالت الملاقاة
عن ذلك الموضع الى موضع اخر كان ذلك الموضع ايضا سطحا مستقيما
فيلزم ان تكون تلك الكرة مضلعة هذا خلف وثانيها ان اوقليدس
قد برهن على ان الخط الذى يصل بين نقطتين تفترضان فى الدايرة
فان ذلك الخط يقع فى داخل تلك الدايرة فلو كان موضع الملاقاة
منقسما وهو منطبق على الخط المستقيم كان الخط الذى يصل بين
جزئى موضع الملاقاة واقعا على ظاهر تلك الكرة فيكون الخط الواحد
داخلا فى الكرة وخارجاً عنها وانه محال وثالثها ان موضع الملاقاة
اذا كان منقسماً امكن ان يصل من احد جانبيه الى الاخر خط مستقيم
ثم اذا اخرجنا من مركز الكرة خطا الى طرفى ذلك الخط حصل هناك
مثلث ثم اذا اخرجنا من مركز الكرة عمودا الى قاعدة ذلك المثلث
وهو الخط الواصل بين طرفى موضع الملاقاة انقسم ذلك المثلث
الى مثلثين كل واحد منهما قايم الزاويه ويكون كل واحد من الخطين
اللذين اخرجناهما الى طرفى الخط الواصل بين طرفى موضع الملاقاة
وترا للزاويه القايمة وذلك الخط العمودى يكون وترا للزاويتين
الحادتين ومعلوم ان الخط الذى يوتر الزاويه القايمة من المثلث اعظم
من الخط الذى يوتر الزاويه الحادة منه فاذن الخطان الخارجان
من مركز الكرة الى طرفى الخط الواصل بين طرفى موضع الملاقاة
كل واحد منهما اعظم من الخط الذى اخرجناه من مركز الكرة عمودا
على موضع الملاقاة فاذن الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط
غير متساويه هذا محال فثبت ان موضع الملاقاة غير منقسم ثم اذا
زالت الملاقاة عن تلك النقطة ففى الان الذى هو اول زمان الملاقاة
بتلك النقطة لا بد وان تحصل الملاقاة على نقطة ثانيه ثم الكلام فيها
كالكلام فى الاولى فاذن اذا تحركت الكرة على ذلك السطح حتى عادت
الملاقاة الى النقطة الاولى كانت تلك الدايرة حاصلة من النقط التى
صارت الكرة ملاقية لذلك السطح عليها فاذن قد حصل الخط من تتالى
النقط واذا عقل ذلك فليعقل حصول السطح من تلاقى الخطوط والجسم
من تلاقى السطوح فاذن موضع الملاقاة من الكرة شى غير قابل للانقسام
وهو بحيث يحصل من انضمامه الى امثاله الجسم ولا نعنى بالجزا لذى

لا يتجزى الا ذلك فان قيل ما الدليل على اثبات الكرة فلا نسلم
امكان وجودها وكيف لا نقول ذلك والقول بالكرة ينفي وجود الجزء
الذى لا يتجزى لانا اذا فرضنا خطا مركبا من اجزا لا يتجزى فاما ان يمكن
جعلها دايرة او لا يمكن فان امكن فلابد وان يكون تلك الاجزا متلاقية
من الجانب الذى يلى باطن الدايرة فاما ان يكون ايضاً متلاقية من
الجانب الذى يلى ظاهر الدايرة او لا يكون والاول يقتضى ان يكون
مساحة باطن الدايرة مساوية لمساحة ظاهرها ولو كان الامر كذلك
لكنا اذا وضعنا على كل واحد من ظاهر اجزا تلك الدايرة جزا اخر حتى
يحصل دايرة اخرى محيطة بالاولى نحو يكون باطن الدايرة المحيطة
منطبقا على ظاهر الدايرة المحاط بها واذا كان ظاهر الدايرة المحاط
بها كباطنها وجب ان يكون باطن الدايرة المحيطة مساويا لباطن الدايرة
المحاط بها ثم انه يجب ان يكون ظاهر الدايرة المحيطة كباطنها فيلزم
ان يكون مساحة ظاهر الدايرة المحيطة كمساحة باطن الدايرة المحاط
بها ثم اذا فرضنا احاطة دايرة ثم ثالثة لتلك الثانية ورابعة لتلك
الثالثة وهلم جرا الى ان يحصل دايرة فى ثخن الفلك الاعظم يلزم ان لا
تزيد اجزاوها على اجزا الدايرة الصغيرة الاولى مع انه لا يقع فيما بينها شى
من الخلل والفرج وذلك محال واما ان قيل ان تلك الاجزا تكون متلاقية
من الجانب الذى يلى باطن الدايرة ولا يكون متلاقية من الجانب الذى
يلى ظاهرها كان الجانب الملاقى مغايراً للجانب المباين فيلزم وقوع
القسمة فى كل واحد منها واما ان قيل الخط الذى لا عرض له لا يمكن
جعله دايرة فنقول وجب ان يمتنع حصول الدايرة اصلا لانه لا معنى
للجسم على مذهب مثبتى الجزء الا خطوط منضم بعضها الى بعض فاذا استحال
على كل واحد من تلك الخطوط صيرورته دايرة وجب ان يستحيل على
المجموع فثبت ان القول بتالف الجسم من الجزء الذى لا يتجزى يمنع من وجود
الدايرة والكرة واذا كان كذلك كان الاستدلال بالدايرة على وجود
الجزء باطلا ثم ان سلمنا امكان وجود الكرة والسطح ولكن لا نسلم
ان هذا الممكن هل هو موجود فانا لا ندرى ان الكرة المفروضة الموضوعة
على السطح المفروض هل هو داخل فى الوجود او هو من قبيل الوهميات
والامور المتوهمة وان جاز بنا المباحث الرياضية عليها لكن لا يجوز

بنا المباحث الطبيعية عليها ثم ان سلمنا ذلك وسلمنا ايضا ان موضع
الملاقاة غير منقسم لان الادلة التى ذكرتموها هندسية قاطعة
لكن لم قلتم ان موضع الملاقاة يجب ان يكون متحيزا ولم لا يجوز ان
يكون عرضاً على ما ذهبت اليه الفلاسفة من ان النقطة شى لا يتجزى
وهى عرض قوله انا اذا ادرنا الكرة لزم ارتسام دايرة من حركة الكرة
على السطح قلنا القول بالحركة ينفى وجود الجزء لان الجزء اذا تحرك
من جزء الى جزء اخر يلاقى الاول فاما ان تكون حركته حين ما يكون
ملاقيا للجزء الاول او حين ما يكون ملاقيا للجزء الثانى او حين ما يكون
متوسطاً بينهما والاول باطل لانه ما دام يكون ملاقيا للجزء الاول
فهو بعد لم يتحرك والثانى باطل لانه اذا صار ملاقيا لكلية الجزء الثانى
فقد عدمت الحركة اليه فلم يبق الا ان يقال حركته انما توجد بعد
زوال تمام الملاقاة عن الجزء الاول وقبل حصول تمام الملاقاة مع الجزء
الثانى وذلك يقتضى انقسام الاجزا فثبت ان القول بالجزء الذى لا
يتجزى ينفى وجود الحركة فكيف يمكنكم الاستدلال بالحركة على وجود
الجزء ثم ان سلمنا ان اصل الحركة لا ينفى وجود الجزء الذى لا يتجزى
لكن لم قلتم انه يصح تدحرج الكرة على السطح المفروض ولم لا يجوز ان
يقال انه يمتنع عليها التدحرج ثم ان سلمنا صحة تدحرجها ولكن لم لا
يجوز ان يقال انها حالة الحركة تلاقى السطح بالخط لا بالنقطة والوجوه
التى تمسكتم بها فى انها لا تلاقى السطح بشى منقسم انما يدل على انها حال
سكونها لا تلاقى السطح الا بشى غير منقسم فاما حال حركتها فهى ملاقية
للسطح بالخط ولئن سلمنا انها حال الحركة لا تلاقى السطح الا بالنقطة
لكن لا يلزم تشافع النقطة بيانه ان الكرة عندنا يحيط بها سطح واحد
وليس فى ذلك السطح شى من النقط موجودة بالفعل البتة الا بسبب
خارجى فاذا ماست الكرة السطح حدثت تلك النقطة بالفعل فى ذلك
السطح بسبب تلك المماسة فاذا زالت تلك المماسة وحصلت مماسة
اخرى زالت تلك النقطة وحدثت نقطة اخرى فلا يلزم تشافع النقط
والجواب قوله ما الدليل على امكان الكرة قلنا الانصاف ان القول
بالجزء يمنع من اثبات الدايرة والكرة ونحن انما نتمسك بهذه الحجة على
سبيل الالزام لا على سبيل الاستدلال قوله لا ندرى ان الكرة المفروضة

والسطح المفروض هل هما موجودان ام لا قلنا اذا سلمتم امكانهما لم يكن
بنا حاجة الى العلم بوجودهما لان كل ما كان ممكن الوجود فان فرض
وجوده ربما كان كذبا ولكن لا يلزم منه محال اذ لو لزم منه المحال وما يلزم منه المحال
كان محالا فيكون الممكن محالا وذلك باطل واذا كان وجود الكرة
المفروضة والسطح المفروض بحيث يلزم من فرض وجودهما القول
بالجزء كان القول بالجزء حقا لان اللازم من وجود ما يمكن فرضه لا يكون
محالا على ما تقرر قوله لم لا يجوز ان يقال ان موضع الملاقاة عرض قلنا
لما بينا ان موضع الملاقاة شي يحصل من انضمامه الى امثاله العظم
والمقدار وذلك لا يكون عرضا قوله ان دليلكم على ذلك مبني على صحة
حركة الكرة مع ان القول بالحركة يبطل الجزء قلنا لا نسلم ذلك فانا
بينا في الطريقة الاولى ان اثبات الحركة لا يمكن الا مع القول بالجزء قوله
المتحرك متى يكون متحركا قلنا عند حصوله في الحيز الثاني فان الحركة
معناها الكون الاول في الحيز الثاني وهذا مثل ما اذا سالنا السايل
فيقول المحدث متى يصير موجودا اعندما يكون معدوما او عند ما يكون
موجودا والاول باطل لانه ما دام يكون معدوما فهو بعد لم يصر موجودا
والثاني ايضا باطل لانه عند وجوده قد تم له الوجود فلا يصير في تلك
الحالة موجودا فان جوابنا عن ذلك هو انه لا معنى لصيرورته موجودا
الا حصول الوجود له وان الوجود انما يحصل له في مبدا زمان حصوله
فكذا هاهنا قوله ما الدليل على صحة التدحرج في هذه الحالة قلنا انه
لا حاجة بنا الى اثبات ذلك لانها اذا تزلقت على السطح فانه يحدث
على السطح خط من تلك النقطة التي عليها حصلت الملاقاة وايضا
فالدليل على صحة التدحرج ان النقط المفترضة في سطح الكرة متساوية
فاذا صح على بعضها ملاقاة تلك النقطة من السطح وجب ان تصح على
كلها تلك الملاقاة وذلك يقتضي امكان التدحرج قوله الكرة حال الحركة
تلاقي السطح بالخط قلنا هذا ركيك جدا لان الادلة التي ذكرناها
في استحالة كون موضع الملاقاة منقسما لا يتميز بين حال وحال وايضا
فالمعنى بالملاقاة انطباق احد المتلاقيين على الاخر فلو كانت الكرة
ملاقية للسطح المستقيم حال حركتها بالخط والمنطبق على المستقيم مستقيم
وجب ان يكون في الكرة سطح مستقيم وانه باطل قوله النقطة اما ان تكون

في الكرة بسبب المماسة فاذا زالت المماسة الاولى وحدثت المماسة
الثانية فقد زالت النقطة الاولى وحدثت النقطة الثانية قلنا
لو قدرنا في الكرة خطا ذا نهاية موجودة بالفعل ثم قدرنا ملاقاة
الكرة للسطح بتلك النقطة فعند زوال الملاقاة عنها الى نقطة اخرى
تكون النقطة الثانية موجودة بالفعل بسبب المماسة والنقطة الاولى
تكون موجودة بالفعل بسبب كونها نهاية موجودة بالفعل للخط الموجود
بالفعل على ظاهر تلك الكرة الطريقة الثالثة اتفقت الفلاسفة على
ان النقطة شي مشار اليه غير منقسم فهذا الشي اما ان يكون حالا
في محل او لا يكون فان كان الاول فمحله اما ان يكون منقسما او لا يكون
والاول باطل لان الحال في المنقسم منقسم وهذه مقدمة اعترفت الفلاسفة
بها ايضا وبنوا عليها حججهم في اثبات النفس الناطقة واثبات ان القوة
الجسمانية لا تقدر على افعال غير متناهية واما ان كان محله غير قابل
للانقسام فان كان هو ايضا عرضا كان الكلام فيه كالكلام في الاول
فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى محل قايم بذاته غير منقسم وهو
الجزء الذي لا يتجزى واما ان كانت النقطة قايمة بذاتها غير حالة في محل
فهي الذي نسميه بالجزء الذي لا يتجزى فان قيل لا نسلم ان النقطة
امر ثابت وانها عبارة عن نهاية الخط ونهاية الشي عبارة عن فنايه
وعدمه وعدم الشي لا يكون شيا ثابتا غاية ما في الباب ان الفلاسفة
والمهندسين اتفقوا على اثباتها ولكن التعويل في مثل هذه المباحث العقلية
على الاتفاق غير جايز ثم لين سلمنا انها امر ثابت لكن لا نسلم انها غير قابلة
للقسمة فما الدليل عليه ثم لين سلمنا انها غير قابلة للقسمة فلم لا يجوز حلولها
في المنقسم واتفاق الفلاسفة على صحة هذه القضية ممنوع ايضا بل
الذي اتفقت عليه الفلاسفة ان الحال قد يكون ساريا في المحل مثل
اللون فمثل هذا الحلول يقتضي انقسام الحال لانقسام المحل لان الاشارة
الى بعض اجزا المحل تتضمن الاشارة الى بعض اجزا الحال وقد لا يكون
ساريا مثل حلول الاضافة في المضافات فانه لا يجوز ان يقال ان
نصف الابوة قايم بنصف الاب وثلثها بثلثه وحلول النقطة في المحل
من هذا الباب لان الاشارة الى بعض اجزا الخط لا يتضمن الاشارة الى
بعض اجزا النقطة فاذن لا يلزم من حلولها في المنقسم انقسامها والجواب

قوله النقطة امر عدمی قلنا ان رضينا بان نجعل هذه الحجة من الالزاميات فلا كلام وان حاولنا جعلها برهانية قلنا ان الخطوط تتلاقى بنقطها ونحن نعلم بالضرورة ان موضع التلاقی يمتنع ان يكون عدما صرفا ونحن لا نعنی بالنقطة الا موضع التلاقی من الخطوط قوله لم قلتم انها لا تقبل القسمة قلنا ان رضينا بجعل هذه الحجة الزامية فلا كلام وان حاولنا جعلها برهانية قلنا لانها ان كانت منقسمة لم تكن النهاية حاصلة عند منتصفها بل عند اخرها فلا يكون الجزء الذی منها الی منتصفها نهاية اصلا بل النهاية انما تحصل عند الجزء الاخير من الاجزا ثم ذلك الجزء الاخير ان كان منقسما عاد فيه ذلك الكلام وان لم يكن منقسما فهو المطلوب قوله ما الدليل على ان الحال فی المنقسم منقسم قلنا لان اجزاء المحل اما ان يوجد فيها شی من الحال او لا يوجد فان كان الاول فاما ان يكون الموجود فيها كلية الحال او اجزاوه والاول باطل والا لكان ذلك الحال بتمامه موجودا فی كل واحد من اجزاء محله فيكون الشیء الواحد بعينه موجودا فی محال كثيرة وهو محال وان كان الثانی لزم انقسام الحال واما ان لم يوجد فی اجزاء المحل لا الحال ولا اجزاوه كانت كلية المحل خالية عن ذلك الحال عنده والعلم بذلك ضروری فثبت بما ذكرنا ان التفصيل الذی ذكروه فی انقسام الحال عند انقسام محله باطل بل الحق انه لا بد من انقسام الحال عند انقسام المحل كيف ما كان الحلول واما الاضافة فنحن لا نثبتها ولا نعترف بوجودها فلا يلزمنا ما ذكروه الطريقة الرابعة اذا فرضنا دايرتين متقاطعتين على نقطتين وفرضنا احديهما ساكنة والاخرى متحركة مثل تقاطع دايرة معدل النهار دايرة الافق فان معدل النهار متحرك والافق ساكن فاذا تحركت دايرة معدل النهار دورة واحدة بتمامها فانه لا بد وان يلاقی تلك النقطة المعينة من الافق جميع اجزاء معدل النهار اذ لو كان فی معدل النهار شیء لا يلاقی تلك النقطة المعينة من الافق يلزم منه وقوع الطفرة لان على هذا التقدير تكون تلك النقطة المعينة من الافق ملاقية لنقطة معينة من معدل النهار ثم تكون ملاقية لنقطة اخرى غير متصلة بالاولی مع انها لم تصر ملاقية لما بين تينك النقطتين وهذا هو الطفرة الباطل بالضرورة واذا ثبت ان تلك النقطة من الافق لاقت جميع ما يفرض فی معدل

النهار ومعلوم ان الملاقی للنقطة نقطة فيلزم ان يكون معدل النهار مركبا من النقط المتشافعة وذلك يقتضی القول بالجزء الذی لا يتجزى الطريقة الخامسة انا اذا فرضنا خطا قايما على طرف خط اخر وفرضنا حركة ذلك الخط من موضعه الى الطرف الاخر من الخط الاخر فلا شك ان الخط المتحرك لقی بطرفه الذی لا ينقسم كل الخط المتحرك عليه فوجب ان يكون الخط المتحرك عليه مركبا من الامور التی لقيها طرف الخط المتحرك والذی تلقاه النقطة نقطة فاذن ذلك الخط مركب من النقط وهو المطلوب الطريقة السادسة انا نرى جسما متحركا بعد ان لم يكن متحركا فالموضع الذی وقع فيه مبدا الحركة من المسافة اما ان يكون منقسما او لا يكون والاول باطل لان مبدا الحركة اما ان يقع فی كلا القسمين دفعة واحدة وذلك محال لان الجسم الواحد فی الان الواحد لا يتحرك الا عن مبدا واحد واما ان يقع فی القسم الاول ثم فی القسم الثانی فيكون موضع مبدا الحركة هو القسم الاول لا القسم الثانی واما ان يقع فی القسم الثانی قبل وقوعه فی القسم الاول فيلزم اخراج القسم الاول عن كونه موضعا لمبدا الحركة لان مبدا الحركة لم يقع فيه بل فی القسم الثانی ثم انا لما جعلنا احد القسمين موضع مبدا الحركة فذلك القسم ان كان منقسما عاد المحال الاول وان لم يكن منقسما فهو اما ان يكون عرضا او لا يكون والاول محال لان الموضع الذی وقع فيه مبدا الحركة امر مشار اليه بالذات فلو كان له محل لكان محله اما ان يكون مشارا اليه او لا يكون فان كان مشارا اليه فالكلام فيه كالكلام فی الاول فاما ان يتسلسل وهو محال او لا يتسلسل مع انه غير منقسم فهو شیء قايم بذاته غير منقسم وهو المطلوب واما ان لم يكن محله مشارا اليه استحال حلوله فيه اما اولا فلان المشار اليه فی الجهة المعينة مختص بتلك الجهة وما لا يكون مشارا اليه فی تلك الجهة لم يكن مختصا بتلك الجهة وحصول المختص بتلك الجهة فيما لا يكون مختصا بتلك الجهة محال معلوم استحالته بضرورة العقل واما ثانيا فلانه لو جاز حلول الحاصل فی الحيز فی غير الحاصل فيه لكان يجب تجويز ان يقال العالم حال فی البارى تعالى مع ان العالم مختص بالحيز والبارى تعالى يستحيل اختصاصه بالحيز

فثبت فساد ذلك وظهر ان موضع ابتدا الحركة شى قايم بنفسه وهو
غير منقسم وهو الجزء الذى لا يتجزى وهذا اخر كلامنا فى هذه المسالة
وبالله التوفيق **المسالة الثانية فى الخلا** المراد بالخلا عندنا حصول
جسمين لا يتلاقيان ولا يتوسطهما ما تلاقيا به والدليل على جواز
ذلك انا اذا وضعنا سطحين مستويين بحيث يلاقى كلية احدهما
كلية الاخر ثم رفعنا احدهما عن الاخر فاما ان يرتفع كلية احدهما عن كلية الاخر دفعة
او لا دفعة والثانى باطل لان الاجزاء المفترضة فى احد السطحين اذا كانت
منطبقة على الاخرى المفترضة فى السطح الاخر فعند ارتفاع بعض
اجزا احد السطحين لو لم يرتفع ساير الاجزا المفترضة فى ذلك السطح
لزم تفكك اجزا ذلك السطح بعضها عن بعض والقول بالتفكك باطل
بالحس فثبت ان احد السطحين يرتفع عن الاخر دفعة واحدة فلا
يخلو فى اول زمان ذلك الارتفاع اما ان يحصل بين السطحين جسم
او لا يحصل فان حصل فلا يخلو اما ان يقال انه كان موجودا بينهما
قبل ذلك ثم عند الارتفاع نما ذلك الجسم حتى لم يحصل الخلا او ما كان
موجودا بينهما والاول باطل وذلك لان ملاقاة سطح لسطح اما ان
يكون ممكنا او لا يكون فان لم يكن ممكنا فالخلا لازم لان سطح كل جسم
اذا لم يكن ملاقيا لسطح جسم اخر ففيين كل جسمين خلا وان كان ممكنا
فنحن نفرض دليلنا فى ارتفاع سطح عن سطح اخر كان ملاقيا له بكليته
وعند ذلك اذا رفعنا جسما عن جسم فلا يضرنا انا لا نعلم انه هل كان
بينهما جسم ام لا لانا اذا بينا ان السطح المنطبق على السطح الاخر يمكن
ارتفاع كلية احدهما عن كلية الاخر كان علمنا بهذا الامكان كافيا
فى المطلوب لان القول بالخلا اذا كان لازما عند فرض وجود هذا
الممكن كان حقا لما بينا ان اللازم وجوده عند فرض وجود الممكن
وجب ان لا يكون محالا واما ان قيل انه حصل فيما بينهما جسم عند
حصول الارتفاع فذلك الجسم لا يخلوا اما ان يقال انه كان موجودا
قبل ذلك او يقال انه انما حدث فى ذلك الوقت والاول على قسمين
لان تلك الاجسام اما ان يقال انها كانت محتبسة فى مسام السطح
الاعلى والاسفل او يقال انها انتقلتا اليه من الخارج والاول باطل
لانا اما ان نقول الجسم مركب من الاجزا التى لا تتجزى او لا نقول بذلك

فان قلنا بالاول استحال ازدياد مقدار الجسم لان ازدياده انما يكون
بازدياد مقادير اجزايه وانما ازداد مقدار كل جزء كان كل جزء عند
ازدياده يكون قابلا للانقسام فيكون الجزء الذى لا يتجزى قابلا للانقسام
وانه محال واذا ثبت ان القول بتالف الجسم من الاجزا يمنع من القول
بتزايد المقادير فنقول الاجزا التى كانت محتبسة فى تلك المسام ان
خرجت عنها بقيت المسام خالية وان لم تخرج عنها بقى ما بين السطحين
خاليا واما ان لم نقل بتالف الجسم من الاجزا فنقول لا معنى للمسام
الا الثقب الموجودة فى السطح ولا بد ان يكون بين كل ثقبتين سطح
متصل والا لزم تالف الجسم من الاجزا ثم اذا ارتفع احد السطحين
العظيمين عن الاخر دفعة فلا بد وان يرتفع كل واحد من تلك
السطوح الصغيرة العديمة المسام عما تحتها فح لا يمكن ان يقال انه
يحصل فى وسط ذينك السطحين الصغيرين اجسام كانت محتبسة
فى مسامها لانا قد بينا ان هذين السطحين لا منافذ فيهما اصلا واما
ان قيل ان تلك الاجسام انتقلت الى ذلك الوسط من الخارج فتلك
الاجسام اما ان يقال انها تحصل فى الوسط قبل مرورها بالاطراف
وهو القول بالطفر المعلوم فساده بالضرورة او يقال انها تحصل
فى الطرف ثم تنتقل من الطرف الى الوسط ويلزم خلو الوسط
عن الاجسام حين ما كانت تلك الاجسام فى الاطراف واما ان قيل
ان الجسم يحدث بينهما فى اول زمان الارتفاع حتى لا يحصل الخلا
فنقول اما اولا فهذا لا يتم الا على مذهب من يثبت الفاعل المختار
والفلاسفة ينكرونه واما ثانيا فهو ان صحة احداث الله تعالى
جسما اخر فيما بين السطحين تتوقف على ارتفاع احدهما عن الاخر
فلو توقفت صحة ارتفاع احدهما عن الاخر على احداث الله تعالى
ذلك الجسم فيما بينهما لزم الدور وانه باطل فثبت ان احد السطحين
اذا ارتفع احدهما عن الاخر فانه يجب ان يبقى ما بينهما خاليا عن كل
الاجسام فى تلك اللحظة اللطيفة فثبت ان الخلا ممكن واما نفاة
الخلا فقد تعلقوا بامور الاول وهو الذى عليه يعولون انهم قالوا
كل خلا فانه ممسوح مقدر وكل ما كان كذلك فهو امر موجود بيان
المقدمة الاولى انا نعلم بالضرورة ان الخلا الذى بين السما والارض

فثبت فساد ذلك وظهر ان موضع ابتدا الحركة شى قايم بنفسه وهو
غير منقسم وهو الجزء الذى لا يتجزى وهذا اخر كلامنا فى هذه المسالة
وبالله التوفيق **المسالة الثانية فى الخلا** المراد بالخلا عندنا حصول
جسمين لا يتلاقيان ولا يتوسطهما ما تلاقيا به والدليل على جواز
ذلك انا اذا وضعنا سطحين مستويين بحيث يلاقى كلية احدهما
كلية الاخر ثم رفعنا احدهما عن الاخر فاما ان يرتفع كلية احدهما عن كلية الاخر دفعة
اولا دفعة والثانى باطل لان الاجزاء المفترضة فى احد السطحين اذا كانت
منطبقة على الاخرى المفترضة فى السطح الاخر فعند ارتفاع بعض
اجزا احد السطحين لو لم يرتفع ساير الاجزا المفترضة فى ذلك السطح
لزم تفكك اجزا ذلك السطح بعضها عن بعض والقول بالتفكك باطل
بالحس فثبت ان احد السطحين يرتفع عن الاخر دفعة واحدة فلا
يخلو فى اول زمان ذلك الارتفاع اما ان يحصل بين السطحين جسم
ولا يحصل فان حصل فلا يخلو اما ان يقال انه كان موجودا بينهما
قبل ذلك ثم عند الارتفاع نما ذلك الجسم حتى لم يحصل الخلا او ما كان
موجودا بينهما والاول باطل وذلك لان ملاقاة سطح لسطح اما ان
يكون ممكنا او لا يكون فان لم يكن ممكنا فالخلا لازم لان سطح كل جسم
اذا لم يكن ملاقيا لسطح جسم اخر فبين كل جسمين خلا وان كان ممكنا
فنحن نفرض دليلنا فى ارتفاع سطح عن سطح اخر كان ملاقيا له بكليته
وعند ذلك اذا رفعنا جسما عن جسم فلا يضرنا انا لا نعلم انه هل كان
بينهما جسم ام لا لانا اذا بينا ان السطح المنطبق على السطح الاخر يمكن
ارتفاع كلية احدهما عن كلية الاخر كان علمنا بهذا الامكان كافيا
فى المطلوب لان القول بالخلا اذا كان لازما عند فرض وجود هذا
الممكن كان حقا لما بينا ان اللازم وجوده عند فرض وجود الممكن
وجب ان لا يكون محالا واما ان قيل انه حصل فيما بينهما جسم عند
حصول الارتفاع فذلك الجسم لا يخلو اما ان يقال انه كان موجودا
قبل ذلك او يقال انه انما حدث فى ذلك الوقت والاول على قسمين
لان تلك الاجسام اما ان يقال انها كانت محتبسة فى مسام السطح
الاعلى والاسفل او يقال انها انتقلت اليه من الخارج والاول باطل
لانا اما ان نقول الجسم مركب من الاجزا التى لا تتجزى او لا نقول بذلك

فان قلنا بالاول استحال ازدياد مقدار الجسم لان ازدياده انما يكون
بازدياد مقادير اجزايه وانما ازداد مقدار كل جزء كان كل جزء عند
ازدياده يكون قابلا للانقسام فيكون الجزء الذى لا يتجزى قابلا للانقسام
وانه محال واذا ثبت ان القول بتالف الجسم من الاجزا يمنع من القول
بتزايد المقادير فنقول الاجزا التى كانت محتبسة فى تلك المسام ان
خرجت عنها بقيت المسام خالية وان لم تخرج عنها بقى ما بين السطحين
خاليا واما ان لم نقل بتالف الجسم من الاجزا فنقول لا معنى للمسام
الا الثقب الموجودة فى السطح ولا بد ان يكون بين كل ثقبتين سطح
متصل والا لزم تالف الجسم من الاجزا ثم اذا ارتفع احد السطحين
العظيمين عن الاخر دفعة فلا بد وان يرتفع كل واحد من تلك
السطوح الصغيرة العديمة المسام عما تحتها فح لا يمكن ان يقال انه
يحصل فى وسط ذينك السطحين الصغيرين اجسام كانت محتبسة
فى مسامها لانا قد بينا ان هذين السطحين لا منافذ فيهما اصلا واما
ان قيل ان تلك الاجسام انتقلت الى ذلك الوسط من الخارج فتلك
الاجسام اما ان يقال انها تحصل فى الوسط قبل مرورها بالاطراف
وهو القول بالطفر المعلوم فساده بالضرورة او يقال انها تحصل
فى الطرف ثم تنتقل من الطرف الى الوسط ويلزم خلو الوسط
عن الاجسام حين ما كانت تلك الاجسام فى الاطراف واما ان قيل
ان الجسم يحدث بينهما فى اول زمان الارتفاع حتى لا يحصل الخلا
فنقول اما اولا فهذا لا يتم الا على مذهب من يثبت الفاعل المختار
والفلاسفة ينكرونه واما ثانيا فهو ان صحة احداث الله تعالى
جسما اخر فيما بين السطحين تتوقف على ارتفاع احدهما عن الاخر
فلو توقفت صحة ارتفاع احدهما عن الاخر على احداث الله تعالى
ذلك الجسم فيما بينهما لزم الدور وانه باطل فثبت ان احد السطحين
اذا ارتفع احدهما عن الاخر فانه يجب ان يبقى ما بينهما خاليا عن كل
الاجسام فى تلك اللحظة اللطيفة فثبت ان الخلا ممكن واما نفاة
الخلا فقد تعلقوا بامور الاول وهو الذى عليه يعولون انهم قالوا
كل خلا فانه ممسوح مقدر وكل ما كان كذلك فهو امر موجود بيان
المقدمة الاولى انا نعلم بالضرورة ان الخلا الذى بين السما والارض

لا يمتلى بالخلا الذى يمتلى بمقدار ذراع والخلا الذى يمتلى بمقدار
ذراع لا يتسع لما يتسع له الخلا الذى بين السما والارض وهذه قضية
معلومة بالضرورة فثبت ان الخلا ممسوح مقدر وكل ما كان كذلك
فهو موجود لان العدم الصرف والنفى المحض يستحيل ان يكون بعضه
ازيد من البعض وان يكون بعضه اطول من البعض فثبت ان الخلا
موجود واذ هو قابل للتقدير فهو مقدر ثم عند ذلك يتمون هذه
الحجة من وجوه احدها ان كون الخلا قابلا للتقدير اما ان يكون
لذاته او لسبب محله او لسبب ما حل فيه فان كان الاول كان الخلا
مقداراً لكنا نرى ان الاجسام موصوفة بالمقادير فتلك المقادير
حالة فى الاجسام واذا راينا مقدارا ما حالا فى الجسم محتاجا اليه
وجب حلول كل مقدار فى الجسم لان حكم الشى حكم مثله فاذن الخلا
مقدار حال فى الجسم فلا يكون الخلا خلا بل ملا هذا خلف ومحال
وان كان الثانى لزم كون المقدار محلا للخلا فلا بد وان يكون المقدار
حالا فى الجسم لما بيناه فيكون الخلا الحال فيه حالا فى الجسم فيعود
ما ذكرناه من انقلاب الخلا ملا وان كان الثالث كان المقدار حالا
فى الخلا وما يحل فيه المقدار فهو جسم فاذن الخلا جسم فثبت ان
على الاقسام كلها يلزم ان يكون الخلا ملا وهو محال وثانيها ان
الخلا لو حصل فيه الجسم لزم اجتماع المقدارين المتماثلين واجتماع
المثلين محال وثالثها انا نشاهد امتناع نفوذ جسم فى جسم على معنى
انه يجب ان يبقى كل واحد منهما فى حيز غير حيز الاخر والمانع من
النفوذ بهذا المعنى يجب ان يكون له اختصاص بالحيز والشى الذى
يكون له حصول فى الحيز لذاته هو المقدار فاذن المانع من هذا النفوذ
هو المقدار فلو كان الخلا مقداراً وجب امتناع نفوذ الجسم فيه الثانى
قالوا القول بالخلا يقتضى ان يقع الحركة فيه لا فى زمان وهذا
محال والقول بالخلا محال بيان الشرطية انا نشاهد انه كلما كان الجسم
المتحرك فيه ارق كانت معاوقته للحركة اقل وكلما كانت المعاوقة
اقل كانت الحركة اسرع فلو قدرنا خلا فالحركة اما ان يقع فيها
فى زمان والاول باطل لانها لو وقعت فى زمان لكان لزمانها
الى زمان الحركة فى ملا ما نسبة مخصوصة فلو قدرنا ملا ارق من

الملا بحيث يكون نسبة رقتها الى رقة الملا كنسبة زمان الحركة فى
الخلا الى الحركة فى الملا وجب ان يقع الحركة فى ذلك الملا فى مثل
الزمان الذى وقعت الحركة فيها فى الخلا فتكون الحركة مع المعاوق
كهى لا مع المعاوق وهذا باطل ولما بطل هذا وجب وقوع الحركة
فى الخلا لا فى زمان وبيان امتناع ذلك هو ان كل حركة فعلى مسافة
منقسمة فهى الى نصفها تقع فى مدة اقل من المدة التى يقع كلها فيها
فاذن كل حركة فلا بد من وقوعها فى زمان الثالث قالوا الجسم يستحيل
ان يتحرك فى الخلا وان يسكن فيه فكان وجود الخلا محالا وانما قلنا
انه يستحيل ان يتحرك فيه لان الحركة اما طبيعية او قسرية او ارادية
اما الطبيعية والقسرية فلا يتحققان الا عند اختلاف الجهات وذلك
فى الخلا الصرف محال لان الخلا الصرف عدم محض والعدم المحض لا
يقع فيه الاختلاف واما الارادية فكذلك لان الارادية لا تقتضى
الانتقال من حيز الى حيز الا اذا كان الحيز المنتقل اليه ارجح عند الناقل
من الحيز المنتقل عنه والا لكان ذلك ترجيحاً من غير مرجح وذلك
الرجحان لا بد وان يكون لاختصاص ذلك الحيز بامرٍ ما به يخالف
الحيز الاخر وذلك فى العدم الصرف محال وانما قلنا انه يستحيل
ان يسكن فيه لان سكونه فى الحيز المعين اما بالطبع او القسر او الارادة
ولا بد وان يكون ذلك لامتيازه عما عداه وذلك فى الخلا الصرف محال
الرابع وهو ان الخلا اما ان لا يكون متناهيا او يكون متناهيا والاول
محال لاستحالة وجود ابعاد غير متناهية فتعين الثانى وكل متناه
مشكل فاذن الخلا مشكل وشكله اما ان يكون لذاته او لا لذاته
والاول باطل والا لزم ان يكون شكل جزئه مساويا لشكل كله فاذن
شكله لا لذاته فاذن يصح توارد الاشكال عليه وكلما كان كذلك
كان جسماً فالخلا جسم الخامس انه لو وجد الخلا فيما بين السما والارض
لوجب اذا رمينا حجارة الى فوق قسرا ان لا يعود الا بعد وصولها
الى سطح الفلك لان صعود تلك الحجارة لا بد وان تكون بقوة او دعها
فى تلك الحجارة ذلك المحرك القاسر وتلك القوة ما دامت باقية فانها
تحرك وهى لا تعدم لذاتها بل المعدم لها مصاكات الهوا فاذا قدرنا
خلو ما بين السما والارض لم توجد تلك المصاكات فلا تزول تلك القوة

فوجب استمرار تلك الحركة الى مصاكة الفلك ولما لم يكن كذلك بطل القول
بالخلاء السادس العلامات الطبيعية الدالة على امتناع الخلاء مثل ارتفاع
اللحم في المحجمة عند المص ومثل ارتفاع السيلان عند مص القارورة
ومثل عدم غوص الطاس في الماء مع ثقله والجواب عما ذكروه اولا انا
لا نسلم انه يفترض بين الجسمين المتباعدين امر يقبل الزيادة والنقصان
بل هناك امكان حصول ما لو حصل لكان قابلا للزيادة والنقصان
فاما ان ندعي القطع بحصول ما يقبل الزيادة والنقصان فهذا هو
المصادرة على المطلوب والذي يدل على انه يمكننا ان نفرض العالم واقعا
بحيث يكون البعد بين محيطه ومركزه اكثر من البعد الذي وجد الان
بمقدار ذراع ويمكننا ان نفرضه واقعا على وجه يكون البعد بين محيطه
ومركزه اكثر من البعد الذي وجد الآن بذراعين والذي يتسع لمقدار
العالم مع زيادة ذراع لا يتسع لمقداره مع زيادة ذراعين فيلزم وقوع
الخلاء خارج العالم وهم لا يقولون به وجوابهم عنه ان قالوا الزيادة
والنقصان من لواحق المقادير ولم يوجد خارج العالم شي من المقادير
فيستحيل الحكم عليها بالزيادة والنقصان في نفس الامر بل الزيادة و
النقصان المذكوران امر في الوهم لا في الوجود ولا عبرة بالقضايا الوهمية
فهذا هو جوابهم عن هذا السؤال واذا كان كذلك فهو عين جوابنا
عما ذكروه فثبت ان ما ذكروه لا يقتضي كون الخلاء امرا موجودا واذا
ثبت ذلك لم تكن الوجوه التي فرعوها عليه مفيدا لهم بتحقيق توهمهم
والجواب عما ذكروه ثانيا ان ما ذكرتموه بنا على ان الاجسام انما تتحرك
لقوة موجودة فيها وان كثافة الاجسام التي هي متحركة فيها مانعة
عن سرعة حركاتها ونحن قد ابطلنا القول بالقوى وبينا انه لا موثر
الا قدرة الله تعالى فسقط عنا هذا الكلام ثم ان سلمنا هذا الاصل لكن
ما ذكرتموه غير لازم ايضا لانكم اما ان تعترفوا بان الحركة من حيث
هي حركة تستحق زمانا او لا تعترفوا بذلك بل تقولوا ان الحركة انما
تستحق الزمان لاجل البطؤ الذي يحصل فيها بسبب معاوقة المتحرك
فيه فان اعترفتم بالاول فقد سقط كلامكم بالكلية وذلك لان على
ذلك التقدير كل حركة فانها لما هي حركة تستحق قدرا معينا من الزمان
ولاجل بطوها الحاصل بسبب معاوقة الحركة المتحرك فيه يستحق قدرا

اخر من الزمان فالجسم الذي يتحرك في الخلاء الصرف لا يحصل له من الزمان
الا القدر الذي تستحقه الحركة لكونها حركة واما الملاء الذي فرض فيه
معاوقة نسبتها الى معاوقة الملاء كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى الحركة
في الملاء فان الحركة فيه تستحق الزمان الذي تستحقه باصل كونها
حركة وتستحق زمانا اخر قليلا بسبب المعاوقة القليلة التي في مسافتها
فلا يلزم ان تكون الحركة مع العايق كهي لا مع العايق فبطل ما ذكرتموه
واما ان قلتم ان الحركة لا تستحق الزمان من حيث انها حركة بل لاجل
ما في مسافتها من المعاوقة فهذا باطل اما اولا فلان كل حركة فهي على
مسافة منقسمة فيكون نصفها حاصلا قبل كلها فهي لا محالة واقعة
في زمان واما ثانيا فلان الحركات الفلكية لا عايق لها ولا مانع فيجب
وقوعها لا في زمان وذلك باطل فتبين ضعف هذه الحجة والجواب
عما ذكروه ثالثا ان حاصل هذه الشبهة يرجع الى ان اختصاص الجسم
بالحيز المعين دون غيره سواء كان للطبيعة او للقسر او للارادة
يمتنع الا اذا كان ذلك الحيز مخالفا لغيره وهذا ممنوع فانا قد بينا
ان الفاعل يمكنه ترجيح احد المثلين على الاخر لا لمرجح على ما مر تقريره
في حدوث العالم وايضا فاختصاص بعض اجزاء النار بمماسة سطح
الفلك دون البعض اذا لم يقتض اختلافا في اجزاء مكان النار بالطبع
فلم لا يجوز ان يكون الامر في مسئلتنا كذلك والجواب عما ذكروه
رابعا انه اما ان يكون متناهيا او غير متناه فهو انا قد بينا ان الخلاء لا
وجود له اصلا والقول بانه متناه او غير متناه يكون مغالطة صرفة
والجواب عما ذكروه خامسا ان نقول قد بينا ان صعود الحجر قسرا وغيره
ليس الا من فعل الله تعالى فبطل قولكم وايضا فبتقدير تسليم القوى لا
نسلم ان مصاكة الهواء تصلح ان تكون علة لعدم تلك القوة لان مصاكته
لو افادت العدم لافاد كل مصاكة عدم تلك القوة لتساوي المصاكات
لا يقال ان كل مصاكة فانها تفيد ضعفا في تلك القوة فلا يزال يتزايد
الضعف الى ان ينتهي الى العدم لانا نقول القول باشتداد القوة
وضعفها غير معقول لان عند الضعف اما ان يكون قد عدم شي او ما
عدم شي فان عدم شي فاما ان يكون قد عدم ذات تلك القوة او صفة
من صفاتها فان كان الاول يلزم ان تكون للمصاكة الاولى مضمنة

تلك القوة حتى لا تضعف اصلا والبتة وان كان الثانى لم يكن
للمصاكات تاثير فى تلك القوة اصلا بل فى امور اخر واما ان قيل
بانه عند الضعف لم يعدم شى لم يكن للضعف معنى معقول فبطل ما
قالوه ثم ان سلمنا صحة ما قالوه ولكن لا ندعى خلو ما بين السما والارض
بالكلية بل ندعى ان هناك هوا وفيما بين اجزاء الهوا خلا فيحتمل ان يكون
تلك الاجزا الهوائية كافية فى ابطال تلك القوة والجواب عما ذكروه
سادسًا ان هذه العلامات امور اجرى الله تعالى عادته بها ثم انها
ايضا معارضة بالعلامات التى يتمسك بها مثبتو الخلا مثل انا اذا مصصنا
القارورة فان الما يتصاعد اليها ولولا حصول الخلا لما كان الما يصعد
اليها كما انها قبل المص لا يصعد الما اليها والله اعلم المسئلة الثالثة
فى حقيقة الانسان هذه الحقيقة اما ان تكون جسمًا او حالا فيه
او مجموعهما او لا جسماً ولا حالاً فيه ولا مجموعهما وهذا الاخير هو
مذهب الفلاسفة وذهب اليه من علما الاسلام ابو الحسن الحليمى
والامام الغزالى وابو القاسم الراغب والمقصود من هنا الفصل ايراد
ادلة الفلاسفة على اثبات مذهبهم والقدح فيها وقد تعلقوا بوجوه
اولها ان العلم بالله تعالى وبالاشيا التى يستحيل عليها الانقسام اما
ان يكون قابلا للانقسام واما ان لا يكون فان كان الاول فاما ان
يكون كل جزء من ذلك العلم متعلقا بكل ذلك المعلوم او ببعض اجزائه
فان كان الاول لزم ان يكون جزء العلم مثلا لكله وهو محال وان
كان الثانى لزم انقسام ذلك المعلوم وانه محال واما ان لم يكن كل
جزء من اجزا ذلك العلم متعلقاً بكل ذلك المعلوم فعند اجتماعها اما
ان يحدث علم متعلق بذلك المعلوم اولم يحدث فان حدث فالعلم
المتعلق بذلك المعلوم هو تلك الكيفية الحادثة واما تلك الامور
المجتمعة فهى لا تكون اجزا لذلك العلم بل لموجبه او لقابله ولا يكون
العلم نفسه منقسما الى الاجزا وان لم يحدث علم متعلق بذلك المعلوم
لم يكن هناك علم متعلق بذلك المعلوم اصلا لان الحاصل هناك ليس
الا تلك الاجزا التى كل واحد منها غير متعلق لا بكلية ذلك المعلوم
ولا باجزائه فثبت بهذا ان العلم المتعلق بالامور التى لا تقبل الانقسام
لا يكون قابلا للانقسام لكن الجسم ابداً منقسم وثبت ان الحال فى المنقسم

منقسم فاذن العلم الذى يستحيل انقسامه يلزم استحالة حلوله فى الجسم
فاذن محله ليس بجسم ولا حال فى الجسم وهو المطلوب وثانيها ان التعقل
يستدعى حصول صورة المعقول فى العاقل بدليل انا نعقل الشى مع كونه
معدوماً فى الخارج ونميز بينه وبين غيره والتميز فى العدم الصرف
محال فلا بد من وجود ذلك المعلوم واذ ليس موجوداً فى الخارج فلا بد
وان يكون موجودًا فى الذهن واذا ثبت ذلك فنقول انا اذا عقلنا
الانسان الكلى فذلك الانسان الكلى لا بد وان يكون مجرداً عن جميع
اللواحق الشخصية لان الانسان الكلى هو الذى يكون مشتركا فيه
بين الاشخاص ذوات المقادير والاشكال والخلق المختلفة فلو كان
ذلك الانسان الكلى المعقول موصوفا بعارض شخصى لم يكن مشتركا
فيه مع ذلك العارض بين الاشخاص وكلامنا ليس الا فى الانسان المشترك
فيه فثبت ان الانسان الكلى يجب ان يكون مجرداً عن جميع اللواحق
الشخصية ولما بينا ان كل ما نعقله فانه لا بد وان يكون حاصلاً فى
عقلنا فاذن هذا الانسان المجرد لا بد وان يكون حاصلا فى عقلنا
فمحله لو كان جسماً او جسمانيا وكل جسم او جسمانى فلا بد له من مقدار
معين وشكل معين ووضع معين وتكون الصورة العقلية الحالة فيه
موصوفة بذلك الشكل والوضع والمقدار المعين بسبب حلوله فى ذلك
المحل فح لا يكون الانسان الكلى مجردًا عن هذه العوارض الشخصية و
قد فرضنا تجرده عنها فاذن هذه الصورة الكلية يستحيل حلولها فى الجسم
فاذن محلها جوهر ليس بجسم ولا جسمانى وهو المطلوب وثالثها ان
كل قوة عاقلة فهى قوية على الافعال الغير المتناهية ولا شى من القوى
الجسمانية تقوى على افعال غير متناهية ينتج فلا شى من القوى العاقلة
بجسمانى بيان المقدمة الاولى ان احدما يقدر القوة العاقلة على
ادراكها تصور الاعداد والاشكال التى لا نهاية لكل واحد منها وبيان
المقدمة الثانية ما مر فى فصل اثبات العقول وزابعها وهو ان
القوة العاقلة لو كانت حالة فى محل جسمانى مثل قلب ودماغ لكان
يجب اما ان تكون القوة العاقلة مدركة لذلك المحل ابدا او لا تدركه
ابدا والقسمان باطلان لانا ندرك القلب والدماغ فى بعض الاوقات
فيلزم ان لا تكون القوة العاقلة جسمانية بيان الشرطية ان الادراك

قد ثبت انه لا بد فيه من حصول ماهية المعقول للعاقل فبتقدير ان
تكون القوة العاقلة حالة فى محل يستحيل ان يكون تعقلها لذلك المحل
لاجل حلول صورة اخرى من ذلك المحل فيها لانه يلزم اجتماع المثلين
فى مادة واحدة لان ذلك المحل قد كانت صورته الاصلية حاصلة
فيه والان قد حصلت صورة اخرى فى القوة العاقلة التى هى حالة
فى ذلك المحل والحال فى الحال فى الشى يكون حالا فيه فثبت انه لو كان
ادراك القوة العاقلة لمحلها لاجل حصول صورة اخرى من محلها
فيها لزم اجتماع المثلين وهو محال فاذن ان كان يكفى حصول صورة
ذلك المحل عند القوة العاقلة فى ادراكها لها لزم ان يدوم ذلك الادراك
وان كان لا يكفى وجب استمرار عدم ادراكها لمحلها فثبت ان القوة
العاقلة لو كانت حالة فى محل لكان ادراكها لذلك المحل دايما او عدم
ادراكها له دايما ولما لم يكن كذلك وجب ان لا تكون جسمانية وسابعها
ان القوة العاقلة تدرك ذاتها فادراكها لذاتها اما ان يكون لاجل
ثبوت ذاتها لذاتها او لاجل حصول صورة مساوية لذاتها فى ذاتها
والثانى باطل لاستحالة الجمع بين المثلين فتعين الاول وذلك انما
يتحقق لو كانت القوة العاقلة غنية عن محل تحل فيه اذ لو كان لها محل
لما كانت موجودة لذاتها بل لذلك المحل وسادسها ان القوة العاقلة
غنية فى فعلها عن الجسم وكل ما كان غنيا فى فعله عن الجسم كان غنيا
فى ذاته عن الجسم بيان الاول انها فى ادراكها لذاتها وفى ادراكها
لادراكها لذاتها وفى ادراكها لالتها لو احتاجت الى الة لزم التسلسل
بيان الثانى ان وجود الشى جزء من موجوديته وما يحتاج اليه جزء
حقيقة الشى فانه لا بد وان يكون حقيقة ذلك الشى محتاجا اليه فلو
كانت القوة العاقلة محتاجة فى وجودها الى المحل لكانت فى موجوديتها
المتقومة بوجودها محتاجة الى ذلك الشى فلما لم يكن بالموجودية حاجة
الى الالة وجب ان لا يكون لموجوديتها حاجة الى تلك الالة وسابعها
ان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لضعفت بضعف البدن لكنها
لا تضعف بضعف البدن فهى غير جسمانية بيان الشرطية ان القوة العاقلة
اذا كانت محتاجة الى الجسم كان وجودها وكمال وجودها متوقفا على وجود ذلك
المحل وعلى كمال وجوده وما يكون كذلك فانه يجب ضعفه عند ضعف

محله بيان فساد التالى من وجهين احدهما ان الفكرة سبب لضعف
الدماغ لاثارته اليبس وهو سبب لكمال النفس الثانى ان القوة العاقلة
تقوى بعد الاربعين مع ان البدن ياخذ فى الانحطاط بعد الاربعين
وثامنها ان القوى الجسمانية تكل بتكرر الافعال والقوة العقلية
تقوى بكثرة الافعال الا ترى ان كل من كان مواظبا على الدراسة
والقراة كان اقوى على الفهم وتاسعها ان القوى الجسمانية لا
تدرك الضعيف بعد ادراكها القوى الا ترى ان البصر عند ادراكه
للشمس لا تقوى على ادراك الذرة واللمس عند ادراك الحرارة العظيمة
لا تدرك الحرارة الضعيفة والامر فى القوة العاقلة فى هذه الاحكام
بالعكس وعاشرها وهو حجة من زعم ان النفس مدركة للجزئيات انا
نتخيل جبلا من نار وبحرا من دم ونميز بين هذا المتخيل وبين غيره
والمتميز عن غيره يستحيل ان يكون عدما صرفا بل لا بد وان يكون
موجودا واذ ليس موجودا فى الخارج فهو موجود فى العقل فمحل
هذه الصورة اما ان يكون جسما او حالا فى الجسم او لا جسما ولا حالا
فى الجسم والقسمان الاولان باطلان لان الصورة العظيمة يستحيل
انطباعها فى المحل الصغير فكيف يمكن ان تنطبع صورة البحر والجبل
فى مقدار بعض بطون دماغنا ولما بطل ذلك ثبت ان محل هذه الصورة
الخيالية شى ليس بجسم ولا جسمانى وحادى عشرها ان كل واحد
من الناس يعلم بالضرورة انه هو الذى كان موجودا قبل ذلك بعشرين
سنة مع ان الاجزاء التى كانت موجودة قبل ذلك بعشرين سنة
قد تطرق اليها التغير والتبدل بدليل ان الاجزاء البدنية قد تكثر تارة
بالنموا وبالسمن وقد تصغر اخرى بالذبول او بالهزال وايضا فلان
الحرارة الغريزية ابدا فى تحليل اجزاء البدن والقوة الغاذية ابدا فى
ايراد بدلها مقامها وليس لاحد ان يقول هذا التبدل لا يعرض لكل
اجزاء البدن بل لبعضها لانا نقول ان البدن لا بد وان ينتهى تحليل
تركيبه الى اعضا بسيطة وكل واحد من تلك الاعضا البسيطة
ان لم يتطرق اليها التغير كان كل واحد منها باقيا فى جميع الازمنة
على حالة واحدة فوجب امتناع تطرق التغير الى كل البدن واما ان
تطرق التغير الى كل الاعضا البسيطة فاجزاء العضو البسيط باسرها

متشابهه فليس تطرق التحلل الى بعضها اولى من تطرقه الى الباقي واذا
ثبت ان الاجزا البدنية متغيرة ابدًا وجب ان يكون الصفات القائمة
بها متغيرة ابدا لكن كل انسان يعرف بالضرورة ان ذاته هي التي كانت
موجودة في سالف الزمان فاذن ذات كل انسان ليست بجسم ولا حالة
في الجسم وثاني عشرها انه لا بد في الانسان من حاكم واحد يكون هو سامعًا
مبصرًا شامًا ذايقًا لامسًا متخيلًا متوهمًا متذكرًا حافظًا متفكرًا عاقلًا
مشتهيًا نافرًا ملتذًا كارهًا مريدًا قادرًا فاعلًا والدليل عليه انا اذا
ابصرنا لون الشي وشكله حكمنا بانه حلو ومر وحار وبارد وبالعكس
والحاكم على الامور لا بد وان يكون مدركًا لتلك الامور فلا بد هاهنا
من امر واحد يكون هو بعينه مدركًا لكل هذه المحسوسات بكل هذه الادراكات
وايضا فاذا تخيلنا صورة هذه المحسوسات ثم ادركناها حكمنا بان ذلك
الخيال كان تصورًا لصور هذه المحسوسات فلا بد من شي واحد يكون
انواع الحس والخيال حاصلة عنده ليحكم على الصورة الخيالية بانها
صورة ماخوذة عن هذا المحسوس دون غيره وايضًا فاذا عقلنا ماهية
الانسان حكمنا بتحقق تلك الحقيقة في الشخص الانساني المعين وبعدم
تحققها في شخص الفرس المعين فلا بد من شي واحد يكون مدركًا للكليات
والجزئيات معا وايضا فانا اذا تخيلنا شيا اشتهينا او غضبنا فلو كان
صاحب الخيال شيا وصاحب الشهوة شيا اخر لم يلزم من التخيل حصول
الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد لشي ان يصير عمرو مشتهيا لذلك الشي
فثبت من هذا انه لا بد في الانسان من شي واحد يحصل عنده كل هذه
الادراكات ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم او جسماني
يحصل عنده جملة اصناف هذه الادراكات فاذن لا بد وان يكون هذه
الادراكات حاصلا لشي ليس بجسم ولا جسماني وثالث عشرها ان محل
العلوم من الانسان لو كان جسمًا او جسمانيًا لما امتنع ان يحل في جانب
منه علم وفي جانب اخر جهل حتى يكون الانسان الواحد عالمًا بالشي
وجاهلًا به من وجه واحد في زمان واحد وانه محال ورابع عشرها
ان العالم بمضادة السواد والبياض لا بد وان يكون عالمًا بالسواد والبياض
معا والعلم لا معنى له الا حصول صورة المعلوم في العالم والعالم بمضادة
السواد والبياض لا بد وان يحصل فيه السواد والبياض فلو كان محل

هذا العلم جسمًا او جسمانيًا لزم اجتماع الضدين في الجسم الواحد وانه
محال فهذا جملة ما استدلوا به على ان حقيقة الانسان جوهر ليس بجسم
ولا جسماني واما الذي احتجوا به على ان حقيقته ليست نفس الجسم
فامور اولها ان الانسان يشارك غيره في الجسمية ويخالفه في الانسانية
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاذن انسانية الانسان ليست
بمجرد جسميته وثانيها وهو ان الانسان يمتنع غفلته عن ذاته ولا يمتنع
غفلته عن جميع اعضائه الظاهرة والباطنة والامر الذي يجب ان
يكون معلومًا غير الامر الذي لا يجب ان يكون معلومًا وانما قلنا ان الانسان لا
يمتنع غفلته عن ذاته لوجهين الاول ان علم الشي بالشي عبارة عن حصول
حقيقة المعلوم عند العالم فاذن علم الانسان بذاته عبارة عن حصول
ماهية ذاته لذاته وليس ذلك عبارة عن حصول صورة اخرى لذاته
في ذاته لان تلك الصورة لو كانت مساوية لذاته لزم اجتماع المثلين
وان كانت مخالفة لذاته لم يكن حصولها في ذات الانسان مقتضيًا
صيرورته عالمًا بذاته فاذن علم الانسان بذاته نفس حصول ذاته عند
ذاته وغيبوبة الشي عن ذاته محال فاذن علم الانسان بذاته واجب
دايمًا الثاني وهو ان الانسان اما ان يكون عالمًا بذاته بحيث يتالم عند
الايلام من بعض الوجوه او لا يكون كذلك فان كان الاول لم يكن تالمه
من حصول مطلق الالم والا لتالم بحصول الالم في غيره بل انما يتالم بحصول
الالم فيه وعلمه بحصول الالم فيه مسبوق بعلمه بنفسه لا محالة فاذن
الانسان يجب ان لا يكون غافلا عن ذاته ابدًا واما ان كان بحيث لا يتالم
بالايلام اصلًا ولا يحصل لديه شعور اصلا لم يكن ذلك البدن الا ميتًا
وليس كلامنا فيه فثبت ان الانسان لا يغفل عن ذاته ابدا واما انه
يغفل عن جميع اعضائه فلان الانسان قد يكون غافلا عن يده ورجله
وجميع اعضائه الظاهرة واما الاعضاء الباطنة فانه لا يعرفها الا بالتشريح
واذا ثبت المقدمتان ثبت ان ماهية الانسان غير جسم الثالث وهو ان
علم الانسان بوجود ذاته غير حاصل بالحس ولا بالخبر ولا بالنظر اما
انه غير حاصل بالحس فلان عديم الحواس كلها قد يمكنه ان يعلم كونه
موجودًا واما انه غير حاصل بالخبر فظاهر واما انه غير حاصل بالنظر
فلان استدلاله على نفسه اما ان يكون بمطلق الفعل وهو باطل لان الفعل

المطلق يستدعي فاعلا مطلقا لا فاعلا هو هو او بفعله لكن العلم بفعله
موقوف على العلم به فلو استفيد العلم به من العلم بفعله لزم الدور
واذا ثبت ذلك فنقول ان علم الانسان باعضايه الظاهرة والباطنة
لا يحصل الا بالحس والتشريح فاذن حقيقته غير اعضايه الظاهرة و
الباطنة واما الذي احتجوا به على ان حقيقته ليست عبارة عن المزاج
فامور اولها ان البدن موتلف من العناصر فذلك الاجتماع اما ان
يكون طبيعيا او قسريا او لقوة اخرى غير الطبيعية والقسرية وباطل
ان يكون طبيعيا لان طبيعة كل واحد منها يقتضي الحصول في حيز اخر
وذلك يقتضي الافتراق لا الاجتماع وباطل ان يكون قسريا لان احد
العنصرين اعني الثقيل والخفيف اما ان يكون احدهما غالبا على الاخر
او لا يكون كذلك فان كان الاول وجب ان يفسد المغلوب بالغالب
وان كان الثاني وجب ان لا يبقى اجتماعهما الا في الزمان الذي يقوى
كل واحد منهما على الانفصال من الاخر مثل الدهن المضروب بالماء فان
اجتماعهما لا يحصل الا في مدة الانفصال فثبت ان الجامع لا بد وان يكون
مغايرا للطبيعة والقسر فتلك القوة اما ان تكون تابعة للمزاج وهو محال
لان علة الامتزاج لا تكون متاخرة عن المزاج المتاخر عن الامتزاج واما
ان تكون سابقة على الامتزاج وهو المطلوب وثانيها ان اللامس لا بد
وان ينفعل عن الملموس فلو كان اللامس هو المزاج لكان اذا انفعل
فلا محالة تبطل الكيفية المزاجية الاولى وتحدث كيفية مزاجية اخرى
فالكيفية الاولى لا تكون مدركة لان المدرك باق عند الادراك والكيفية
الاولى غير باقية والكيفية الثانية ايضا غير مدركة لان المدرك لا بد
وان ينفعل والشيء لا ينفعل عن نفسه وثالثها ان مقتضى المزاج قد يكون
مانعا من مقتضى النفس كما في الرعشة فان مقتضى المزاج تحريكه الى
جانب ومقتضى النفس تحريكه الى جانب اخر فلو كانت النفس هي المزاج
لكان قد صدر عنها اثران متضادان وانه محال فالنفس اذن ليست
بمزاج فهذا حاصل كلامهم في النفس بعد حذف الزوايد وتهذيب الحجج
وتقريرها على اقصى الوجوه والجواب عما تمسكوا به اولا انه لا نزاع في
ان العلم بما لا يكون محتملا للانقسام لا يحتمل الانقسام لكنا لا نسلم ان
الجسم يحتمل الانقسام ابدا ونحن انما طولنا في مسئلة الجزء الذي لا

يتجزى لاجل هذه المقدمة ثم ان سلمنا ان الجسم منقسم ابدا لكن لا نسلم
ان الحال في المنقسم يجب ان يكون منقسما لصور احدها ان النقطة
عرض مع انها لم تنقسم بانقسام محلها فكنا ههنا لا يقال لا نسلم
ان النقطة امر وجودي ولئن سلمنا ذلك ولكنها غير حالة في الجسم
حلول السريان ونحن انما اوجبنا انقسام الحال عند انقسام المحل اذا
كان الحلول على نعت السريان لانا نقول اما الاول فقد دللنا في مسئلة
الجزء على كون النقطة امرا وجوديا واما الثاني فنقول اذا عقلتم
الحلول على وجه لا يوجب انقسام الحال فلم لا يجوز ان يكون حلول
العلم في الجسم على ذلك الوجه وانا قد بينا ان مطلق الحلول يقتضي
انقسام الحال كيف ما كان في مسئلة الجزء وثانيها ان الاضافة عندهم
امر ثبوتي مع انا نعلم بالضرورة استحالة انقسامها لانقسام محلها فانا
نعلم بالضرورة انه لا يمكن ان يقال ان ثلث الابوة قايم بثلث بدن
الاب وربعها قايم بربعه وثالثها ان التوهم قوة جسمانية مع استحالة
الانقسام عليها ورابعها الوحدة عرض قايم بالجسم مع انه يستحيل
انقسامها لانقسام محلها والاعتماد في تقرير هذا المقام على النقطة
والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان نقول انا قد دللنا في باب عالمية
الله تعالى ان القول بان المعقول يجب حصوله في العاقل قول قد
تعارضت فيه الادلة وتقابلت فلا يمكن القطع به ثم لئن سلمنا ذلك
ولكن نقول الصورة الكلية في العقل كيف تقولون انها مجردة عن
العوارض الشخصية مع انها في العقل صورة مشخصة متعينة موصوفة
بعوارض شخصية مثل حلولها في تلك النفس وحدوثها في وقت معين
وعدم قيامها بنفسها وهذه عوارض مشخصة لتلك الصورة فبطل
قولكم الصورة العقلية مجردة عن العوارض فان قالوا المعنى بكونها
مجردة ان تلك الصورة نظرا الى ماهيتها مع قطع النظر عن هذه العوارض
تكون مجردة عن جميع اللواحق فنقول فلم لا يجوز ان تكون الصورة
حالة في الجسم ثم انها تكون مجردة على معنى انها بالنظر الى حقيقتها
مع قطع النظر عن العوارض العارضة لها بسبب حلولها في الجسم
تكونها مجردة عن جميع اللواحق واعلم ان قول من يقول انه يوجد
في العقل صور مجردة كلية كلام ركيك جدا عند البحث لان الصورة

الموجودة في العقل لها في نفسها تعين وتشخص وذلك التعين يستحيل
ان يكون مشتركا فيه بين الاشخاص الانسانية فان الصورة الموجودة
في العقل يستحيل ان يقال انها جزء لماهيات الاشخاص الموجودة في الخارج
لان الصورة الموجودة في العقل عرض حال في المحل والاشخاص الموجودة
في الخارج جواهر قايمة بانفسها والجوهر كيف يعقل تقومه بالعرض
وايضا فالاشخاص الانسانية قد كانت موجودة قبل وجود هذه
الصورة التي حصلت في العقل وستكون موجودة بعد زوالها وايضا
فتلك الصورة يستحيل ان تكون مجردة عن اللواحق الشخصية لانا بينا
انها في نفسها متعينة متشخصة فكيف يمكن ان يقال انها مجردة عن
الشخص فثبت ان الذي قالوه كلام ركيك جدا بل التحقيق ان الاشخاص
الانسانية مشتركة في الانسانية ومتباينة في خصوصياتها وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فالانسانية المشترك فيها غيرها لكل واحد
منها من الخصوصية والانسانية في نفسها امر مشترك فيه مجرد عن العوارض
والعلم المتعلق بها يقال له ايضا انه كلي مجرد على طريق المجاز لا ان العلم
في نفسه كلي بل لان المعلوم بذلك العلم كلي مجرد فهكذا يجب ان يضبط
هذا الموضع والجواب عما ذكروه ثالثا ان نقول لا نسلم ان القوة العاقلة
تقوى على الفعل اصلا فضلا عن ان تكون قوية على افعال غير متناهية
لان التعقل عبارة عن قبول النفس للعلوم وهذا انفعال وليس بفعل
والانفعالات الغير المتناهية جارية على القوى الجسمانية عندكم كما
في النفوس الفلكية وكما في الهيولى والاجرام العنصرية ثم ان سلمنا
قوتها على الفعل ولكن ما الذي تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى
على افعال غير متناهية ثم ان عنيتم انها تقوى على ان تفعل في الوقت
افعالا غير متناهية فهذا ممنوع بل نحن نجد من انفسنا انه يصعب علينا
توجيه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة وان عنيتم انها لا
تنتهي الى مرتبة الا وتكون قادرة بعد ذلك على الفعل فالامر في القوى
الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال
الى حد الا وهي تكون قوية على تصور اشكال اخر بعد ذلك وكذلك طبيعة
الارض لا تنتهي في التسكين الى حد الا وهي تكون قوية على التسكين ولا
جواب لهم عن ذلك الا ان يقولوا ان هذه القوى متى كانت باقية كانت

قوية على الافعال لكنها يجب انتهاؤها الى العدم لا محالة فاذا كان كذلك
فلم لا يجوز ان يقال ان القوة العاقلة تقوى على هذه التصورات لا
الى نهاية على معنى انها متى كانت باقية كانت قوية على الفعل ولكن
يجب انتهاؤها الى العدم ثم ان سلمنا انها تقوى على افعال غير متناهية
فلا نسلم ان القوة القوية على افعال غير متناهية يمتنع ان تكون جسمانية
ودليلهم قد مضى الاعتراض عليه في فصل العقول وايضا فكلامهم في
ذلك منقوض بالنفوس الفلكية فانها عندهم قوى جسمانية مع انها
قوية على تحريكات غير متناهية لا يقال النفس وان كانت جسمانية لكن
لما كان يفيض عليها من تاثيرات العقل المجرد صارت قوية على افعال غير
متناهية والحاصل انها لاجل تاثرها دايما عن العقل يمكنها ان تفعل
افعالا دايمة لانا نقول ان جاز ذلك فلم لا يجوز في النفوس الناطقة ان
تكون جسمانية الا انها لدوام فيض المفارقات عليها تكون قادرة على
افعال غير متناهية والجواب عما ذكروه رابعا ان ذلك بناء منهم على ان
التعقل نفس حصول المعقول للعاقل ونحن قد بينا بالادلة القاهرة فساد
هذا الاصل بل العلم حالة اضافية فتارة تحصل تلك الحالة الاضافية
للقلب او للدماغ مع نفسهما فيدرك القلب والدماغ نفسهما وتارة لا
تحصل فلا يدرك ثم ان سلمنا ذلك ولكن لم لا يجوز ان يقال ان ادراك
القلب او الدماغ نفسه لاجل حصول صورة اخرى قوله يلزم منه اجتماع
المثلين قلنا هذا ركيك لان كل احد يعلم بالضرورة ان الصورة الحالة
في النفس من الانسان ليست مماثلة للانسان وكيف يمكن ان يكون العرض
الحال في المحل الذي لا يمكن ان يحس ويشار اليه يكون مثلا للانسان
المحسوس القايم بنفسه هذا مما لا يقوله عاقل الا بمجرد اللسان وان ثبت
ان الصورة العقلية يستحيل ان تكون مساوية لذات ذلك المعقول لم
يلزم ان تكون الصورة التي تحصل من القلب عند ادراكه لنفسه مثلا
للقلب فلا يلزم اجتماع المثلين ثم لئن سلمنا تماثلهما ولكن في الماهية
فقط او فيها وفي جميع العوارض م ع بيانه وهو ان الصورة القلبية
الاولى حالة في مادة القلب وهي جزء من ماهية القلب ومتقدمة عليه
في الوجود والذات واما الصورة الثانية فحالة في القوة العاقلة الحالة
في القلب والقلب يكون غنيا عن تلك الصورة في ماهيته ووجوده

واذا كان كذلك فقد اختصت احدى الصورتين بعارض لم يوجد في الاخرى
فلا يلزم ارتفاع الاثنينية عن هاتين الصورتين فلم قلتم ان اجتماع المثلين
على هذا الوجه محال ثم ان سلمنا ما ذكرتموه ولكن دليلكم يقتضي ان تكون
النفس الناطقة عالمة ابدا بجميع صفاتها لان وجوب كونها حادثة وباقية
وقايمة لذاتها وكونها مستعدة للتعقلات التي لا نهاية لها وللالام
واللذات العقليين صفات واجبة الحصول لذاتها واذا كان كذلك
فتعقل النفس بهذه الصفات ان كان لاجل حصول صور مساوية لهذه
الصفات في ذاتها لزم الجمع بين المثلين وذلك محال فاذن تعقل النفس
لهذه الصفات الحاصلة لها لا يكون الا لاجل حضورها عندها فيلزم
اما دوام تعقلها لهذه الصفات او دوام عدم تعقلها لها ومعلوم
ان كلا القسمين باطل فثبت ان ما ذكروه في تعقلها لالتها يلزمهم لا
في تعقلها بصفاتها وانما فرضنا الكلام في هذه الصفات ولم نفرض
الكلام في استغنايها عن الموضوع لان للمجيب ان يجيب عنها فيقول استغناؤها
عن الموضوع وصف عدمي فلا يلزم من حدوث صورة عقلية في القوة
عند تعقل النفس كونها غنية عن الموضوع اجتماع المثلين واما الصفات
التي ذكرناها فهي صفات ثبوتية فلا يقدح فيها هذا الاحتمال والجواب
عما ذكروه خامسا ان تعقل القوة العاقلة لذاتها عبارة عن حصول
حالة اضافية لها مع ذاتها فلا يلزم من تجدد ادراكها لنفسها اجتماع
المثلين ثم لين سلمنا ولكن لم لا يجوز ان يكون تعقلها لذاتها لاجل حدوث
صورة اخرى وتقرير هذا السؤال في مقاميه على ما مضى فيما قبل
وايضا فهو منقوض بالبهايم فانها تدرك انفسها مع انه لم يلزم من
ادراكها لانفسها ان تكون انفسها مجردة فكذا ها هنا والجواب عما
ذكروه سادسا ان قولهم القوة العاقلة غنية في فعلها عن الالة
ان عنوا به ان الانسان يمكنه ان يعلم ذاته ويعلم كونه عالما بالمعلوم
ويعلم قلبه ودماغه فلم قلتم انه يلزم من علمه بهذه الاشيا ان لا تكون
ذاته جسما ولا جسمانيا وان عنوا به شيئا اخر فلا بد من تلخيص ذلك
الشي حتى يمكننا ان نتكلم عليه ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم ان كل ما كان
غنيا في اثر من اثاره عن الجسم وجب ان يكون غنيا في ذاته عن الجسم
الا ترى ان العرض في احتياجه الى المحل غير محتاج الى المحل والا لزم

ان لا يحتاج الى المحل الا بعد حصوله في المحل وذلك باطل فثبت ان
العرض مستقل باقتضاء هذه الحاجة ولا يلزم من استقلاله في هذا
الاثر استقلاله في ذاته فبطل ما قالوه ان الغني في موثريته عن الجسم
يجب ان يكون غنيا في ذاته عنه والجواب عما ذكروه سابعا انا لا
نسلم ان القوة العقلية تقوى بعد الاربعين بل انها تبقى حافظة لما
حصلته قبل ذلك وذلك بسبب استيلاء اليبس ثم ان سلمنا انها تقوى
بعد الاربعين ولكن لم لا يجوز ان يقال المزاج الحاصل في زمان الشيخوخة
اوفق للقوة العاقلة من ساير الامزجة فلا جرم قويت القوة العاقلة
في ذلك الوقت وهذا الاحتمال لا بد في ابطاله من دليل قاطع ثم
ان سلمنا ذلك ولكن ما ذكرتموه منقوض بتخيلات الشيخ وتفكراته
فانها اصح مما للشاب مع ان هذه القوى جسمانية فان منعوا
في هذه الصورة منعنا ما قالوه في القوة العاقلة والجواب عما ذكروه
ثامنا من ان القوى الجسمانية تكل عند تكرر الافعال قلنا ان كلال
الحواس عند كثرة الافعال لا يدل على كونها جسمانية وعدم كلال القوة
العاقلة لا يدل على كونها غير جسمانية اما الاول فلانه من الجايز
ان تكون قوة الابصار والسمع مجردة الا انها تحتاج في فاعليتها الى
الات جسمانية فكثرة الافعال تودي الى ضعف الاتها فلا جرم تضعف
تلك القوى عن الافعال واما الثاني فلان ذلك انما ينفع لو ثبت
انه كلما كان كلال البدن اتم كانت قوة القوة العاقلة على ادراك
المعقولات اتم ومعلوم ان ادعا ذلك مكابرة بل من المحتمل ان تكون
القوة العاقلة اقوى القوى الجسمانية واثبتها فلا جرم تبقى قوية
بعد ضعف سايرها والجواب عما ذكروه تاسعا انا لا نسلم ان القوة
الجسمانية لا تقوى على ادراك الاشيا الحقيرة بعد ادراكها للاشيا
العظيمة الا ترى ان حال ما نتخيل البحر والجبل يمكننا ان نتخيل الذرة
والبقة ثم ان سلمنا ذلك ولكنه يدل على ان القوة العاقلة اقوى
واقدر من ساير القوى فمن الجايز ان يكون هي مع زيادة قوتها
تكون جسمانية كما ان القوة الوهمية مع انها اقوى القوى واكثرها
فعلا تكون جسمانية والجواب عما ذكروه عاشرا ان ما ذكرتموه ان دل
على ان محل الصورة الخيالية ليس شيئا جسمانيا فمعنا ما يدل على

محلها لا يمكن ان يكون شيئا مجردا وذلك من وجهين الاول انه لا
معنى للطويل الا ما حل فيه الطول ولا للمستدير الا ما حلت فيه الاستدارة
ولا للحار الا ما حلت فيه الحرارة فلو كان ادراكنا للطويل والمستدير
والحار عبارة عن حصول هذه المعانى فى شى غير جسمانى لزم ان يكون
ذلك الشى طويلا مستديرا حارا باردا اسود ابيض وح يخرج عن كونه
مجردا لا يقال ان نار العقل لا تحرق وثلجه لا يبرد لان المنطبع فيه
ليس هذه الاشيا بل صورها واشباحها لانا نقول انا قد استقصينا
فى ابطال هذا السؤال فيما مضى الثانى وهو انا اذا تصورنا مربعا مجنحا بمربعين
متساويين فلو كان محل هذا التخيل جوهرا مجردا لزم اجتماع المثلين
فى محل واحد وتقريره ما مضى فى حكاية شبه من نفى علمه تعالى
بالجزئيات واذا ثبت ذلك فنقول ما ذكرتموه من الدلالة فى امتناع
حلول الصور الخيالية فى شى جسمانى لما صار معارضا بهذه الادلة
الدالة على امتناع حلولها فى شى غير جسمانى سقط الاستدلال فيه
ووجب التوقف والجواب عما ذكروه فى الحادى عشر ان نقول لم لا
يجوز ان يقال ان فى بدن كل انسان اجزا اصلية هى الاجزا الباقية
من اول حدوث ذلك الانسان الى اخر عمره واما قوله انه ليس عروض
التحلل لبعض الاجزا اولى من عروضه للباقى قلنا هذا انما يلزمنا
لو اسندنا ذلك التحلل الى قوة طبيعية لكن عندنا ان كل ذلك من
فعل الله تعالى وهو قادر مختار فلا يستبعد ان يكون تعالى يحفظ فى
كل بدن اجزا مخصوصة من اول عمر ذلك الانسان الى اخره حتى يكون
ذلك الانسان باقيا ببقاء تلك الاجزا وهذا الاحتمال لا يمكن ابطاله
الا بالقدح فى الفاعل المختار والجواب عما ذكروه فى الثانى عشر ان
نقول لا نزاع فى انه لا بد من حاكم مشترك ولكن دعواكم انه ليس فى
البدن شى جسمانى يجتمع عنده هذه الادراكات ممنوعة بل ادعاء ذلك
اسهل من ادعاء ان السامع والمبصر والعالم والقادر ليس هذا البدن
بل شى اخر لا فى حين ولا فى جهته بل ادعاء ان هذا البدن ليس فيه
حس ولا ادراك دخول فى السفسطه والجواب عما ذكروه فى الثالث
عشر ان الشهوة والغضب عندكم من القوى الجسمانية فجوزوا صحة
كون الشى الواحد مشتهيا نافرا للشى الواحد دفعة واحدة فكل ما

اعتذروا به عن هذا الاشكال فهو عذرنا فى هذا المقام واعلم ان اصحابنا
التزموا جواز ذلك فان عندهم البنية ليست شرطا فى هذه المعانى والجواب
عما ذكروه فى الرابع عشر انا قد دللنا على ان القول بان المعلوم لا بد
من حضوره فى العالم وحصوله فيه قول باطل وايضا فيلزمهم اجتماع
الضدين فى النفس التى اثبتوها فان جوزوا هناك فلم لا يجوز مثله
فى الجسم ثم انه قد سبق تحقيق القول فى اثنا الجواب عما ذكروه رابعا
فهذا هو الجواب عما تمسكوا به فى اثبات تجرد النفس واما الوجوه التى
تمسكوا بها فى بيان ان ذات الانسان ليست مجرد الجسمية فهى وجوه
جيدة ما بها باس ولكنه استدلال فى محل الاتفاق فان احدا من العقلا
ما ذهب الى ان حقيقة الانسان ليست الا الجسم فقط واما الوجوه
التى تمسكوا بها فى ابطال كون النفس مزاجا فيقال لهم فى الوجه الاول
لم لا يجوز ان يكون الجامع لتلك الاجزا هو الله تعالى ولا يمكن ابطال هذا
القسم الا بالقدح فى الفاعل المختار وكلامهم فيه قد مر فيما تقدم
ثم ان تجاوزنا عن هذا المقام فلم لا يجوز ان يكون جامعها قوة طبيعية
وقوله لانه مركب من العناصر المتنازعة الى الانفكاك فهو بنا على ان
لكل عنصر حيزا طبيعيا وسياتى ابطاله ثم ان سلمنا ذلك فلم لا يجوز
ان يكون بقا ذلك الاجتماع لاجل النفس قوله وجب ان لا يبقى اجتماعها
الا فى المدة التى ينفصل كل واحد منها عن الاخر قلنا وكذلك نقول الا
ان اجزا العناصر لما تصغرت تصغرا مفرطا تقاومت فتعذر على كل
واحد منها الانفصال عن الاخر الا فى مدة متطاولة وهى العمر المعين
لكل واحد من الحيوانات فلا يبعد ابطال هذا الاحتمال ثم ان سلمنا
ذلك ولكن نقول اسناد هذا الاجتماع الى النفس ايضا باطل من وجهين
الاول ان الاجتماع حاصل فى بدن الميت مع عدم النفس فاذا عقلنا
حصول ذلك القدر من الاجتماع فى مثل تلك المدة فلم لا يجوز ان يحصل
اجتماع اكمل من ذلك الاجتماع واطول مدة منه لا لاجل النفس الثانى
وهو ان حدوث النفس فى البدن انما يكون بعد حدوث المزاج الصالح
لقبول تلك النفس فكيف يكون النفس علة لذلك الاجتماع اللهم الا ان
يقال الجامع هو مزاج الابوين ولكن الكلام فى تكون مزاجيهما كالكلام
فى تكون مزاج الولد ولا خلاص عنه الا بالتزام حوادث لا اول لها

لكن ذلك مما ابطلناه ويقال لهم في الوجه الثاني انا قد بينا ان الادراك
للشي ليس عبارة عن الانفعال بل عن حالة اضافية فسقط ما بنيتم
عليه ويقال لهم في الوجه الثالث لم لا يجوز ان يقال الحركة النفسانية
مقتضى الكيفية المزاجية والحركة الطبيعية مقتضى طبايع العناصر
المحفوظة في الممتزج فلا جرم تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة
في الرعشة واعلم انا لا نقدح في هذه الوجوه لانا لا نقول بالمزاج فان
المزاج عندنا باطل والانسان ليس عبارة الا عن هذه الاجسام التي ركبها الله تعالى وخلق فيها
العلم والقدرة والحياة ولكن لاجل ان نبين ان مع تسليم القول بالمزاج فالوجوه
التي ذكروها ضعيفة جدا فهذه جملة الكلام على ما ذكروه ودليلنا على ان الانسان
هو هذه البنية انا نعلم ان هذه البنية يحصل فيها الالم واللذة والادراك
الحار والبارد ومن نازع فيه كان مكابرا وقد بينا في تقرير شبههم
ان الشي الذي هو المتالم والملتذ واللامس والذايق لا بد وان يكون
مدركا بجميع اصناف المدركات بجميع اصناف الادراكات فاذن
هذا البدن مدرك لكل المدركات بكل اصناف الادراكات ولا معنى
للانسان الا ذلك فهذا اخر كلامنا في هذه المسالة وبالله التوفيق
المسألة الرابعة في ان الله تعالى قادر على خلق عوالم اخر سوى الاشياء
التي خلقها والخلاف فيه مع جمهور الفلاسفة وربما يذهب الذين
الى مذهب الفلاسفة لمذهبه في وجوب فعل الاصلح في الدنيا والدليل
على ما ذهبنا اليه قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر
على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وهذا نص صريح ولما لم يتوقف
صحة الاستدلال بالسمع على هذه المسألة لا جرم صح الاستدلال بها
وقد احتجوا من العقليات بمعنى هذه الاية فقالوا ان العالم الثاني
لو كان مستحيلا لذاته لكان هذا العالم الموجود ايضا مستحيلا لوجوب
استوا المثلين في الاحكام اللازمة ولما كان هذا العالم ممكن الوجود
كان العالم الثاني ايضا ممكن الوجود واذا ثبت امكان وجود العالم
الثاني وثبت ان الله تعالى قادر على كل الممكنات ثبت ان الله تعالى
قادر على العالم الثاني وقد تعلقت الفلاسفة بامور احدها انه لو
وجد عالم اخر لحصلت لا محالة في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات
المختلفة لا تتحدد الا بالمحيط والمركز والمحيط يجب ان يكون بسيطاً

والبسيط لا بد وان يكون شكله كرة فيجب ان يكون ذلك العالم
الاخر كرة ايضاً والكرتان لا تتلاقيان الا على نقطة واحدة فيلزم
يحصل الخلا بين العالمين لكن الخلا محال فالقول بوجود العالمين
محال وثانيها ان العالم الثاني لو صدر عن اله ثان لزم القول بالتثنية
وانه باطل وان صدر عما صدر عنه العالم الاول لزم ان يصدر
عن العلة الواحدة معلولان وانه محال وثالثها ان العالم الثاني
لا بد وان يكون واقعاً على احد جوانب العالم الاول ووقوعه في
ذلك الجانب دون ساير الجوانب اما ان يكون لاجل ان ذلك الجانب
امتاز عن ساير الجوانب او ليس كذلك فان كان الاول كانت
الاحياز المختلفة حاصلة خارج العالم والاحياز انما تختلف بسبب
جرم محيط فخارج الجرم المحيط لا توجد الاحياز المختلفة فوجب
ان لا يوجد خارج الجرم المحيط عالم اخر وان كان الثاني كان حصوله
في ذلك الجانب مع كونه مساوياً لساير الجوانب سوا قيل انه لتخصيص
فاعل مختار او لم يقل به يقتضي ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر
لا لمرجح وانه محال ورابعها ان العالم الثاني لو حصلت فيه نار
وهواء وما وارض لكانت تلك العناصر متساوية في الماهية لهذه
العناصر الموجودة في عالمنا هذا والاجسام المتساوية في الطبيعة
امكنتها واحدة وكل جسم فانه متحرك بالطبع الى مكانه فاذن يجب
ان تنجذب ارض كل واحد من العالمين الى وسط العالم الثاني ثم
ان وسط كل واحد من العالمين ملايم للارض الحاصلة فيه فيلزم
سكون كل واحد من الارضين في موضعه لحصوله في حيزه الطبيعي
وحركته عند خروجه عن وسط العالم الثاني الذي هو حيزه
الطبيعي فيكون كل واحدة من الارضين ساكنة ومتحركة وانه محال
والجواب عما ذكروه اولا ان جميع المقدمات التي بنيتم كلامكم عليها
ممنوعة فلا نسلم ان اختلاف الجهات انما يحصل بالجسم المحيط
ولا نسلم ان ذلك المحيط يجب ان يكون بسيطاً وتقرير هذين المقامين
سياتي بعد ان شا الله تعالى ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان البسيط
يجب ان يكون شكله الكرة لا يقال البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة لا تفعل الا فعلاً واحداً وما عدا الكرة من الاشكال فانه

يوجد فيه افعال مختلفة لانه يوجد في جانب منه خط وفي جانب
اخر سطح وفي جانب اخر نقطة لانا نقول لا نسلم ان اشكال الاجسام
صادرة عن طبايعها بل هي حاصلة بفعل الله تعالى ولا يمكنكم ابطال
ذلك الا بابطال الفاعل المختار وقد مر الكلام فيه ثم ان سلمنا ذلك
فلم قلتم ان الطبيعة الواحدة لا تفعل الا اثراً متشابها اليس ان متممات
الافلاك الخارجة المراكز غير متشابهة في الثخن مع انه ليس في شي
من احوال الافلاك احوال قسرية وايضا فالقوة المصورة قوة
واحدة غير ذات شعور مع انها تفيد صورا مختلفة وخلقا متباينة
فكذا هاهنا ثم ان سلمنا ان العالم الثاني يجب ان يكون شكله
الكرة فلا نسلم انه يلزم منه وقوع الخلا بين العالمين لكنا بينا ان
القول بالخلا حق والجواب عما ذكروه ثانيا ان كلامهم في ان الله
تعالى لا يصدر عنه الا فعل واحد انما يستمر اذا كان تعالى غير قادر
ولما بينا بالادلة كونه قادرا بطل كلامهم وعلى انا بينا فيما مضى
ركاكة ادلتهم في ان العلة الواحدة لا يصدر عنها الا معلول واحد
والجواب عما ذكروه ثالثا ان اختصاص العالم الثاني بايجاب جوانب
العالم الاول يكون لاجل ان المختار يخصصه به والقدح فيه قدح
في الفاعل المختار وقد مر الكلام فيه والجواب عما ذكروه رابعا
انا لا نسلم ان لكل جسم حيزا طبيعيا ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز
ان يقال ان هيولى ارض العالم الثاني تكون مخالفة لهيولى ارض
هذا العالم فلا جرم لا تطلب ارض ذلك العالم وسط عالمنا هذا
كما ان الافلاك مع استوائها في الجسمية متخالفة في الهيولى
حتى وجب اختصاص كل واحد منها بموضع معين ووضع
معين ومقدار معين ثم ان سلمنا تساوي الارضين في تمام
الماهية ولكن لا يلزم انجذاب كل واحد منها الى وسط العالم
الاخر كما لا يجب انجذاب كل قطعة من الارض الى حيز القطعة
الاخرى **المسئلة الخامسة** في صحة فنا العالم الاجسام اما ان تكون
باقية واما ان لا تكون والثاني هو مذهب النظام فانه زعم
ان الله تعالى يحدث الجسم حالا بعد حال والاشبه ان مراده
من ذلك ما ذهبت اليه الفلاسفة من ان الاجسام محتاجة

الى المؤثر حال بقايها فظن الحاكي انه يذهب الى تجدد الجسم
واما ان كانت باقية فالاقوال الممكنة فيها ثلاثة لانه اما ان
ينكر صحة عدمها او يعترف بصحة عدمها او يتوقف في الامرين
اما المنكرون لصحة عدمها فاما ان يقولوا بازليتها وهؤلاء هم
الفلاسفة فانهم اعتقدوا وجوب ازلية العالم وابديته لكن
لا لذاته بل لغيره واما ان لا يقولوا بازليتها بل يقولون الاجسام
محدثة ولكنها بعد دخولها في الوجود يستحيل عدمها وهو مذهب
الجاحظ وجمع من الكرامية واما المعترفون بصحة فنايها فقد اختلفوا
في موضعين احدهما هو انه هل في العقل طريق الى معرفة هذه
الصحة والجمهور من المسلمين اعترفوا بذلك وابو هاشم زعم
انه لا طريق الى معرفة هذه الصحة الا بالسمع فان السمع لما دل
على عدم العالم عرفنا بذلك صحة عدمه وثانيهما في كيفية افنا
العالم فانه اما ان يكون لاعدام المعدم او لحصول ضد او لانقطاع
شرط اما الاول فيحتمل وجهين احدهما ان يعدمه الله فيصير
معدوما كما انه لما اوجده في اول الامر صار موجودا وهذا
هو احد قولي القاضي من اصحابنا وقول الخياط والخوارزمي
من المعتزلة وثانيهما ان يقول الله تعالى له افن فيفنى كما انه انما
حدث في الابتدا لان الله تعالى قال له كن فكان وهذا مذهب ابي
الهذيل واما الثاني وهو ان يكون فنا الجوهر لحدوث ضد له
فهذا هو مذهب الجمهور من المعتزلة ويسمون ذلك الضد فنا
ثم ذلك الفنا اما ان يكون له حصول في الحيز على طريق الاستقلال
او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكون قايما بالمتحيز او لا يكون فهذه
احتمالات ثلاثة وقد ذهب الى كل واحد منها قوم من المعتزلة
فالقسم الاول مذهب ابن الاخشيد فانه قال ان الفنا وان لم يكن
متحيزا الا انه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى
فيها عدمت الجواهر باسرها والقسم الثاني مذهب ابن شبيب
فانه زعم ان الله يحدث في كل جوهر فنا ثم ان ذلك الفنا يقتضي
عدم الجواهر في الزمان الثاني والقسم الثالث مذهب ابي علي
وابي هاشم فانهما زعما ان الله تعالى يحدث الفنا لا في محل فتفنى

الجواهر باسرها حال حدوث ذلك الفنا ثم هذا القسم ايضا يحتمل
وجهين فانه اما ان يكون الفنا الواحد كافيا فى عدم كل الجواهر
واما ان لا يكون والاول مذهب ابى هاشم وعبد الجبار بن
احمد والثانى مذهب ابى على واما الثالث وهو ان يكون
فنا الجواهر لانقطاع شرط وجودها فذلك الشرط اما ان يكون
قايما بمحل او لا يكون والقسم الثانى هو مذهب بشر فانه زعم
ان الجوهر يبقى ببقا موجود لا فى محل فاذا عدم ذلك البقا
وجب عدم الجوهر والقسم الاول وهو قول من يقول الجوهر
انما ينتفى لانتفا الاعراض وذلك على قسمين فانه اما ان يقال
الجوهر ينتفى لانتفا كل الاعراض او لانتفا بعضها على التعيين
والاول هو مذهب من اوجب اتصاف الجوهر بنوع من كل جنس
من اجناس الاعراض اذا كان قابلا له وهو مذهب امام الحرمين
واما الثانى ففيه مذهبان احدهما قول من يقول الجوهر انما
يبقى ببقا قايم به وذلك البقا غير باق بل الله يخلقه حالا بعد حال
واذا لم يخلق الله تعالى البقا فيه وجب انتفا الجواهر وهو مذهب
اكثر اصحابنا وهو ايضا مذهب البلخى وثانيهما قول من يقول
شرط استمرار الجوهر حصول الاكوان فيه والاكوان غير باقية
فمتى لم يخلق الله الاكوان فى الجواهر لزم عدم الجواهر وهو القول
الثانى للقاضى فهذا هو تفصيل مذاهب المعترفين بصحة عدم
العالم واما المتوقفون فى اثبات هذه الصحة وعدمها فهم اصحاب
ابى الحسين فهذا ضبط المذاهب فى هذا الباب والكلام فى
هذه المسئلة يقع فى موضعين احدهما فى بيان صحة عدم العالم
وثانيهما فى بيان كيفية اعدامه ونحن نستدل فى الموضع الاول
بحيث يندرج الموضع الثانى فيه فنقول الدليل على صحة عدم
العالم ان العالم محدث وكل محدث فانه يصح عليه العدم فالعالم
يصح العدم عليه اما المقدمة الاولى فقد مر تقريرها واما
المقدمة الثانية فالدليل على صحتها ان نقول كل محدث فانه حال
بقايه محتاج الى الموثر وكل ما كان كذلك كان العدم عليه ممكنا
اما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان المعقول من المحدث الموجود

المسبوق بالعدم وهذا المفهوم مركب من امور ثلاثة الوجود
والعدم ومسبوقية ذلك الوجود بالعدم فنقول المحتاج الى الموثر
اما ان يكون هو الوجود الحاضر او العدم السابق او مسبوقية
ذلك الوجود بذلك العدم ومحال ان يكون المحتاج هو العدم
السابق لان العدم السابق نفى محض فلو كان له بالفاعل تعلق
لكان تعلقه اما ان يكون فى ان يستمر ذلك النفى نفيا او فى ان يقلبه
ثبوتا فان كان الاول كان ذلك مانعا من دخوله فى الوجود
لان الفاعل اذا كان مقتضيا استمرار عدم الشى استحال ان يكون
هو بعينه بذلك الاعتبار مقتضيا وجوده وان كان الثانى كان
ذلك قولا بان الفاعل يقتضى ان يصير العدم وجودا وذلك
محال لاستحالة ان يصير احد النقيضين عين النقيض الاخر ومحال
ايضا ان يكون المحتاج هو مسبوقية ذلك الوجود بذلك العدم
لان تلك المسبوقية حكم واجب الثبوت وما كان كذلك لا يكون
محتاجا اما الاول فهو ظاهر لان من المعلوم بالضرورة ان المحدث
يستحيل ان يحصل له وجود الا ويكون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم
بلى المحدث فى نفسه ممكن الوجود ولكن كون وجوده مسبوقا
بالعدم ليس من الممكنات بل من الواجبات ومن المحتمل ان يكون
الشى فى نفسه ممكنا ثم انه يكون واجب الاتصاف ببعض الصفات
بعد اتصافه بذلك الامر الممكن الا ترى ان الجوهر ممكن الوجود
فى ذاته ثم انه بعد وجوده يكون واجب الحصول فى حيز ما و
واجب الاتصاف بكون ما اما ان الواجب لا يكون به حاجة الى
الفاعل فهو معلوم بالضرورة لان المحتاج الى الفاعل هو الذى
اذا لم يوثر الفاعل فيه لم يوجد والواجب هو الذى يكون حاصلا
سوا وجد الغير او لم يوجد فثبت ان العدم السابق ومسبوقية ذلك
الوجود بذلك العدم غير محتاجين الى الموثر فلم يبق الا ان يكون
المحتاج الى الموثر هو وجود المحدث واذا ثبت ذلك فنقول
حاجة ذلك الموجود المحدث الى الموثر اما ان تكون موقوفة على
حدوثه او لا تكون والاول باطل لان الحدوث كيفية فى وجوده
وكيفية وجود الشى متاخرة عن وجود ذلك الشى ووجود المحدث

متاخر عن تاثير القادر فيه وتاثير القادر فيه متاخر عن كونه
بحيث يصح ان يوثر فيه القادر وهذه الصحة متاخرة عن حاجة
المحدث الى الموثر فلو توقفت هذه الحاجة على حدوثه لزم تاخر
الشي عن نفسه بمراتب وانه محال فثبت ان حاجة المحدث الى
الموثر غير موقوفة على حدوثه واذا ثبت ذلك وجب ان يكون
ذلك الموجود محتاجاً الى الموثر حال وجوده وحال بقايه واما
المقدمة الثانية فهي ان العالم اذا كان محتاجاً في حال بقايه
الى الموثر كان العدم عليه صحيحاً وذلك لانا بينا ان الموثر في العالم
قادر لا موجب وانه سبحانه وتعالى ان شا فعل وان شا لم يفعل
فاذا كان بقا العالم متعلقا بابقا الله تعالى اياه وقد ثبت انه يصح
من الله تعالى ان لا يبقيه فبتقدير ان لا يبقيه وجب ان يفنى
فثبت ان الفنا على العالم ممكن فان قيل لا نسلم ان المحتاج الى الموثر
اما الوجود واما العدم او مسبوقية الوجود بالعدم بل المحتاج
هو خروج الشي من العدم الى الوجود فهذا قسم وراما ذكرتموه
ثم ان سلمنا ان الوجود هو المحتاج الى الموثر فلم قلتم انه يجب ان
يبقى تلك الحاجة حال البقا بيانه وهو ان الشي حال العدم كان
العدم به اولى فلا جرم وجب ان لا يخرج من العدم الى الوجود
الا بموثر ثم اذا دخل في الوجود صار الوجود به اولى فلذلك لا
تغني الباقي عن الحاجة الى الموثر ثم ان سلمنا ان الممكن حال البقا
محتاج الى المقتضي ولكن لم قلتم ان انقطاع تاثير القادر عنه
بعد تعلقه به ممكن وما الدليل على ذلك ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على امكان عدم العالم لكن هاهنا شبه تمنع من ذلك الشبهه
الاولى الوجوه الثلاثة الفلسفية المذكورة في ازلية العالم منها
قولهم الممكن يجب استناده الى واجب ويلزم من امتناع التغير
على ذلك الواجب امتناع التغير على اثاره فيلزم من ابديته واجب
الوجود ابدية العالم ومنها ان كل شي فانه بعد عدمه يكون ممكن
الوجود والا يلزم انقلاب الممكن ممتنعا وهو محال وذلك الامكان يستدعي
محلا وهو الهيولى ثم ان الهيولى يستحيل خلوها عن الجسمية فاذن
الجسم يجب ان يكون موجودا بعد صيرورته معدوما ومنها ان

كل ما يصير معدوما فان عدمه يكون بعد وجوده وتلك البعدية
لا تتحقق الا عند وجود الزمان الذي هو من لواحق الحركة التي
هي من لواحق الجسم فاذن الجسم بعد عدمه يكون موجودا هذا
خلف وهكذا الوجوه الاربعة المذكورة في ازلية الزمان عايدة
في كونه ابديا فهي سبعة الشبهة الثانية الوجوه الكلامية وقوامها
ان يقال لو انتفى العالم لكان انتفاوه اما ان يكون لا لموثر او لموثر
والاول باطل لان اختصاص انتفايه بذلك الوقت المقدر دون
ما قبله او ما بعده لو وقع لا لموثر لكان الممكن واقعا لا لموثر وانه
محال وان كان لموثر فذلك الموثر لا يخلو اما ان يكون عدميا او
وجوديا فان كان عدميا فذلك لا بد وان يكون عدما لشي لا يوجد
الجوهر الا عند وجوده حتى يكون عدمه مقتضيا لعدم الجوهر
وهو باطل لوجهين اما اولا فلان ذلك الشي لا يخلو اما ان يكون
باقيا او غير باق فان كان باقيا كان الكلام في كيفية انتفايه
بعد استمرار وجوده كالكلام في الجوهر وان لم يكن باقيا استحال
احتياج الجوهر اليه لانه اما ان يحتاج الى واحد معين او الى واحد
غير معين والاول باطل لانه لا واحد الا ويبقى الجوهر بعد عدمه
فلا يكون به حاجة اليه والثاني ايضا باطل لان الواحد الذي
لا يكون معينا استحال دخوله في الوجود وما لا يكون موجودا
استحال افتقار وجود غيره الى وجوده واما ثانيا فلان ذلك
الشي اما ان يكون حالا في الجوهر او لا يكون فان كان حالا في
الجوهر كان محتاجا الى الجوهر واذا كان كذلك استحال احتياج
الجوهر اليه والا لزم الدور واذا لم يكن الجوهر محتاجا اليه بل هو
كان محتاجا الى الجوهر فما كان محتاجا الى الشي في وجوده كان
محتاجا اليه ايضا في عدمه فاذن عدم ذلك الشي يكون محتاجا الى
عدم الجوهر فيستحيل ان يكون عدم الجوهر محتاجا الى عدمه والا
لزم الدور واما اذا لم يكن ذلك الشي حالا في الجوهر فاما ان يكون
محلا للجوهر واما ان لا يكون والاول باطل اما اولا فلانا قد دللنا
على استحالة حلول المتحيز في المحل واما ثانيا فلان ذلك المحل ان
صح بقاوه كان الكلام في عدمه كالكلام في الجوهر وان لم يصح

بقاوه لزم من وجوب تجدده وجوب تجدد الجسم وهو باطل واما
ان لم يكن حالاً فی الجوهر ولا محلا له کان هو شیا قایما بنفسه
والجوهر ایضا کذلك فلم یکن حاجة احدهما الی الاخر اولی من العکس
فاما ان یحتاج کل واحد منهما الی الاخر وهو محال او یستغنی کل
واحد منهما عن الاخر فلا یلزم من عدم احدهما عدم الاخر واما
ان کان عدم الجوهر لامر وجودی فذلك الشی اما موجب
واما مختار اما الموجب فهو ان یقال انه ینتفی عند وجود ضده
وهذا باطل لان التضاد حاصل من الجانبین وکل واحد منهما قابل
للعدم فلیس انتفا ذلك الجوهر بذلك الضد اولی من اندفاع ذلك
الضد بوجود الجوهر لا یقال انتفا الجوهر بذلك الضد اولی من
وجهین احدهما وهو ان الجوهر باق وذلك الضد حادث والحادث
اقوی من الباقی اما اولا فلان الحادث یستحیل عدمه لانه لو
عدم لکان عدمه مقارنا لوجوده وهو محال واما الباقی فانه
لا یستحیل عدمه لانه بتقدیر العدم لا یکون عدمه مقارنا لوجوده
واما ثانیا فلان الحادث متعلق بالسبب والباقی منقطع عن السبب
فکونه مع السبب یفیده زیادة قوة وثانیهما وهو ان الله تعالی
یخلق من ذلك الضد اعدادا اکثر من اعداد الجوهر فلا جرم کانت
باعدام الجواهر اولی لانا نقول لا نسلم ان الحادث اقوی قوله
ان الحادث یستحیل عدمه لانه لو عدم لکان عدمه مقارنا لوجوده
قلنا والباقی ایضا لو عدم حال بقایه لصار عدمه مقارنا
لوجوده وکما انه یصح ان ینعدم فی الزمان الثانی من وجوده فکذلك
الحادث یصح ان یندفع وجوده وقوله الحادث متعلق بالسبب
فیکون اقوی قلنا الستم قد برهنتم علی ان الباقی ایضا متعلق
بالسبب فزال الترجیح وقوله الله تعالی یخلق اعدادا من ذلك الضد
قلنا هذا غیر مستقیم لوجهین اما اولا فلان الذی استقر علیه
رای المعتزلة ان الله تعالی یعدم الجواهر کلها بجزء واحد من الفنا
واما ثانیا فلان الجواهر متماثلة فلیس بان یوجب فناء عدم کل
واحد منها باولی من الفنا الاخر بان یوجب عدمه اللهم الا ان یقال
بانه یقوم الفنا بالجوهر او یختص بالحیز الذی یحاذیه ولکن الاول

باطل لان فیه قولا باجتماع الضدین والثانی یکون قولا بحصول
العرض فی الحیز وهو محال اذ لا معنی للجوهر الا ما یکون حاصلا
فی الحیز واما ان فنیت الاجسام باعدام الفاعل فذلك محال
لان الفاعل لا بد له من فعل والاعدام اما ان یکون شیئا متمیزا
عن غیره واما ان لا یکون فان کان الاول کان الاعدام عبارة
عن حدوث شی وذلك الشی ان اقتضی عدم الجوهر کان ذلك
قولا بانتفا الجوهر لاجل ضده وان لم یقتض عدمه کان ذلك
الجوهر باقیا بعد حصول ذلك الاعدام واما ان لم یکن ذلك
الاعدام امرا مشارا الیه متمیزا عن غیره استحال جعله تاثیر
موثر وفعل قادر فظهر بما ذکرنا ان القول بفنا الجواهر یفضی
الی اقسام باطلة فیکون القول بفنایها باطلا الشبهة الثالثة
ما ذکره جالینوس من ان العالم لو کان مما یفنی فی المستقبل من
الزمان لظهر النقصان فیه عند تطاول مدة بقایه ولو کان
کذلك لرایت الافلاك والنجوم اصغر مما شاهده القدماء من المنجمین
ولما لم یکن کذلك علمنا ان العالم لا یفنی والجواب قوله المحتاج
الی الموثر هو الخروج من العدم الی الوجود قلنا اثبات قسم وراء
الاقسام الثلاثة التی ذکرناها غیر معقول لان کل معقول فاما
ان یکون ثابتا واما ان یکون منفیا واذا کان الثابت متجدد الثبوت
کان ذلك الثبوت متاخرا عن ذلك العدم وذلك یقتضی ان لا
یعقل قسم وراء الاقسام التی ذکرناها قوله الشی حال بقایه یصیر
اولی بالوجود قلنا الشی حال بقایه اما ان یقال انه بقی کما کان
حال حدوثه او ما بقی کذلك فان کان الاول لزم من احتیاجه
الی الموثر حال حدوثه احتیاجه الیه حال بقایه وان کان الثانی
فهو باطل وبتقدیر صحته فالمقصود حاصل اما انه باطل فلان
تلك الذات التی کانت حاصلة فی وقت الحدوث ان لم تکن هی
بعینها حاصلة حال البقا لم یکن هناك شی باق بل فنیت تلك الذات
وحدثت ذات اخری وان کانت هی بعینها الذات التی کانت حالة
الحدوث حاصلة فتلك الذات بعینها باقیة کما کانت بلی ربما حدثت
فیها صفة او زالت عنها صفة وذلك لا یقتضی تغیر تلك الذات

فى نفسها بل تلك الذات من حيث هى هى تكون باقية كما كانت فيلزم
احتياجها الى المؤثر فى هذه الحالة كما كانت محتاجة اليه فى حال
الحدوث واما ان ذلك بتقدير الصحة يفيد المطلوب فلان كونه
اولى بالوجود اما ان يقال انه كان حاصلا حال الحدوث او ما
كان والاول يقتضى اما الاستغنا عن المؤثر حال الحدوث كما
اقتضاه حال البقا او ان لا ينقطع الحاجة الى المؤثر حال البقا كما
لم ينقطع حال الحدوث والثانى يقتضى ان تكون تلك الاولوية
حكما متجددا وكل متجدد فلا بد له من مؤثر فلتلك الاولوية مؤثر
ثم ان استغنا الباقى عن المؤثر انما كان لتلك الاولوية فيرجع
حاصل الكلام الى ان الباقى انما بقى لحدوث امر فيه مسمى بالاولوية
وتلك الاولوية محتاجة الى مؤثر اخر فيكون هذا قولا باحتياج
الباقى الى المؤثر وهو المطلوب واما ثانيا فلان هذه الاولوية
لما كانت ممتنعة الحصول للذات حال حدوثها كان حصولها
فى الذات متوقفا على بقايها فاذن لو كان بقاوها لاجل تلك الاولوية
لزم الدور وهو محال فاذن لا بد من مقتض يقتضى استمراره حتى
تحصل تلك الاولوية مرتبة على ذلك الاستمرار واما ثالثا فلان
هذه الاولوية حكم غير مستقل فى نفسها وفى ثبوتها بل هى محتاجة
الى الذات فلو احتاجت الذات اليها لزم الدور وهو محال فثبت
بما ذكرنا ان الاولوية التى ذكروها باطلة واما الامثلة التى
ذكروها فالكل ممنوعة لان الحوادث اما جواهر واما اعراض
اما الاعراض فهى عندنا غير باقية وانما يعتقد بقاوها لتوالى
امثالها على سنن واحد واما الجواهر فهى التى وقع النزاع فيها
فكيف يستدل بها عليها قوله هب ان الجواهر حال بقايها محتاجة
الى الفاعل فلم قلتم انه يجوز ان ينقطع تاثير المؤثر عنها قلنا
لان المختار لا بد وان يكون متمكنا من الفعل والترك جميعا واما
الشبهة المذكورة الفلسفية فى وجوب ابدية العالم فقد مر الجواب
عنها فى مسئلة الحدوث واما الشبه الكلامية فما خذ الجواب
عنها قد مر فى مسئلة البقا لكن الذى نعول عليه الان ان يقال
للفلاسفة انتم معترفون ببقاء الاعراض وبعدمها بعد وجودها

فبا لطريق الذى عقلتم عدم الاعراض الباقية فاعقلوا ايضا عدم
الجواهر واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها انه انما يلزم حصول
النقصان فى العالم فى هذا الوقت لو كان عدم العالم عدما ذبوليا
فاما اذا لم يكن كذلك لم يلزم من كونه بحيث سينعدم بعد ذلك
حصول النقصان فيه ثم لئن سلمنا انه يجب ان يكون عدمه ذبوليا
لكنا نعلم ان القطعة الصغيرة من الياقوت وما اشبهه من الاجسام
الصلبة وان بقيت مدة مديدة فانه لا يظهر فيها نقصان محسوس
مع ان الخشب وغيره قد يظهر فى اقل من تلك المدة له نقصان
ظاهر واذا كان كذلك فمن الجايز ان يكون نسبة الفلك فى
الصلابة الى الياقوت كنسبة الياقوت الى الخشب فاذا لم يظهر
لحسنا ما حصل من النقصان فى القطعة الصغيرة فلان لا يظهر
لنا ما حصل فى الفلك من النقصان مع غاية صلابته وعظمه و
بعده عن اعيننا كان اولى وبالله التوفيق المسئلة السادسة فى ان الله
تعالى هل يفنى العالم ام لا توقف امام الحرمين فيه وهو المختار و
القاطعون بذلك تمسكوا بايات اولها قوله تعالى هو الاول والاخر
ولولا انه تعالى يعدم العالم والا لم يكن اخرا له وثانيها قوله تعالى
وهو الذى يبدئ الخلق ثم يعيده واعادة الخلق لا تتصور الا بعد عدمهم
وثالثها قوله تعالى يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب كما بدانا اول
خلق نعيده شبه الاعادة بالابتدا ثم ان الابتدا كان عن العدم
فوجب ان تكون الاعادة ايضا عن العدم وكذلك قوله تعالى كما بداكم
تعودون ورابعها قوله تعالى كل من عليها فان والفنا هو العدم فدل
على فنا من فى الارض وقالت المعتزلة القايلون بالفنا الموجود
لا فى المحل انه انما يمكن افنا من على الارض بخلق فنا لا فى محل ومتى
وجد فنا لا فى محل وجب انتفا كل الجواهر فدلت هذه الاية على فنا
كل الجواهر وخامسها قوله تعالى كل شى هالك الا وجهه والهلاك
يطلق اما على الخروج عن كونه منتفعا به واما على العدم والاول
باطل لانه لا يمكن خروج العالم عن كونه منتفعا به لانه سوا بقى
موجودا او صار معدوما فانه يمكن الاستدلال به
على وجود الصانع وذلك من اعظم المنافع ولما تعذر

حمل الهلاك على الاول وجب حمله على الثاني فدل ذلك على فنا
جميع المحدثات وسادسها دعوى الاجماع على ذلك والجواب
عما ذكروه اولا ان الاية دلت على كونه تعالى اخرا على الاطلاق ولم
تدل على كونه اخرا لكل الذوات او لبعضها وهم الاحيا ونحن نعمل
بموجبها ونحملها على انه تعالى يبقى حيا بعد موت جميع الاحيا واذا
عملنا في هذه الصورة بمقتضى طلاق الاية سقط استدلالهم
والجواب عما ذكروه ثانيا ان الخلق هو بمعنى المخلوق وذلك تارة
يكون بالايجاد وتارة بالاحيا فلم قلتم ان المراد هاهنا الايجاد
دون الاحيا لا يقال الالف واللام للاستغراق لانا نقول متى
اذا كان ثم معهودا واذا لم يكن ع م بيانه ان هاهنا معهودا وهو
قوله تعالى خلقكم من تراب وقوله وبدا خلق الانسان من طين و
قوله اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف يبدا الله الخلق وقوله
اولم يروا كيف بدا الله الخلق والخلق الذي يمكننا ان نراه هو جميع
الاجزا واذا ثبت ان المراد من الخلق الجمع صار الاية حجة عليهم
لقوله تعالى كما بداكم تعودون فيجب ان يكون العود هو الجمع بعد التفرق
وهذا هو الجواب عما تمسكوا به ثالثا والجواب عما تمسكوا به رابعا
انا لا نسلم ان الفنا حقيقة في العدم بل المراد بالفنا خروج الشي
عن الصفة التي ينتفع به عندها الا ترى انه يستعمل الفنا في الموت
يقال افناهم الحرب وفني زاد القوم والاصل في الاطلاق الحقيقة
واذا ثبت كون الفنا حقيقة فيما ذكرنا وجب ان لا يكون حقيقة
في العدم دفعا للاشتراك وقيل في التفسير معنى الاية كل من على
وجه الارض من الاحيا فهو ميت وما ذكروه من الفنا الذي يوجب
لا في محل فقد ابطلناه والجواب عما تمسكوا به خامسا ان الهلاك
خروج الشي عن كونه منتفعا به الانتفاع المخصوص والانتفاع المخصوص بالانسان من
حيث هو انسان ليس هو ان يستدل به على اثبات الصانع بل امور
اخر وكذلك فان الثوب اذا بلي وتمزق قيل انه خرج عن ان ينتفع
به واذا كان كذلك كان معنى الهلاك ما قال الله تعالى ان امرؤ هلك
اي مات وقيل في التفسير كل عمل ما اريد به وجه الله فهو هالك
اي غير مثاب عليه واذا كان كذلك سقط ما قالوه والجواب عما

تمسكوا به سادسا من الاجماع انه لم يثبت عندنا بدلالة قاطعة
اجماع الصحابة رضي الله عنهم على انه تعالى يبقى بعد فنا الخلق بمعنى
انه يبقى بعد عدم ذواتهم وتفرق اجزائهم وذلك مما لا يمكن
دعواه لان الاغلب على الظن ان العصر الاول ما كانوا يخوضون
في امثال هذه الدقايق فهذا هو الكلام على دلة القاطعين بالعدم
فاما انه هل يمكن القطع بانه تعالى لا يعدم العالم او يعدمه او يتوقف
في الامرين فاعلم انه مبني على ان اعادة المعدوم هل هي جايزة
ام لا فمن احالها قطع بانه تعالى لا يعدم الجواهر لانا نعلم بالضرورة
اجماع الانبيا صلوات الله عليهم على الاعادة واذا كان اعادة
المعدوم ممتنعة وجب ان يقال ان الله تعالى لا يعدم الجواهر
فلنتكلم الان في هذه المسئلة المسئلة التاسعة في ان اعادة المعدوم
هل هي جايزة ام لا ذهب كثير من المتكلمين الى جواز اعادة المعدوم
في الجملة ولكنهم بعد ذلك اختلفوا في موضعين احدهما ان المعتزلة
اتفقوا على ان المعدوم لو بطلت ذاته وحقيقته لاستحالت اعادته
واصحابنا اتفقوا على ان صحة الاعادة لا تتوقف على بقا الذات
في العدم وثانيهما انهم اتفقوا على جواز اعادة الجواهر واما الاعراض
فقد اختلفوا فيها فمن منع من صحة اعادتها على الاطلاق قال لان
المعاد معاد لمعنى فلو صار العرض معادا لزم قيام العرض بالعرض
وانه محال واكثر علما اصحابنا اتفقوا على جواز اعادتها على الاطلاق
اما المعتزلة فذكروا فيه تفصيلا وقالوا بصحة اعادة الجواهر
وحكموا باستحالة اعادة الاعراض التي لا تبقى واما الاعراض الباقية
فما لا يكون متولدا اتفقوا على صحة اعادته وفي المتولدات خلاف
واتفقت الفلاسفة والكرامية على استحالتها ثم انهم تارة يدعون
العلم الضروري بامتناعها ويقولون ان ما عدم ولم يبق منه لا
الصفة ولا الذات فاذا وجد شي اخر فانا نعلم بالضرورة ان الشي
الثاني لا بد وان يكون مغايرا للاول وتارة يستدلون على امتناعها
بامور ثلاثة اولها انه لو صحت اعادة المعدوم لكان هو في حالة
العدم محكوما عليه بصحة اعادة المعدوم وذلك محال فالملزوم
مثله بيان الشرطية انه بعد العدم اما ان يحكم عليه بانه ممتنع عليه

بانه يمتنع عليه الاعادة او يحكم عليه بانه لا يمتنع اعادته والاول هو المطلوب والثاني هو القول بانه حال العدم يكون محكوما عليه بصحة الاعادة بيان امتناع اللازم ان الحكم بالشي على الشي معناه اعتقاد ثبوت الصفة للموصوف وذلك يتوقف على ثبوت الموصوف فان ما لا يكون له ثبوت في نفسه ولا يكون متميزا عن غيره بوجه ما اصلا استحال ان تكون الصفة الثبوتية حاصلة له ومعلوم ان الشي بعد عدمه لم يبق له ذات ولا خصوصية اصلا فاستحال اتصافه بصحة الاعادة وثانيها انهم قالوا لو صحت اعادة معدوم لصحت اعادة كل معدوم والا لزم وقوع التميز في العدمات وانه محال واذا صحت اعادة كل معدوم صحت اعادة الزمان الذي حدث فيه الشي ابتدا فاذا اعاده الله في ذلك الزمان كانت الاعادة واقعة في زمان ابتدا وجوده فيكون الشي من حيث هو معاد يكون هو مبتدا وذلك محال وثالثها انهم قالوا ان الله تعالى اذا اعاد معدوما وخلق مثله ابتدا فلم يكن بان يكون احدهما هو المعاد والاخر هو المبتدا باولى من العكس لتماثلهما وذلك يقتضي ان لا يتميز الشي عن غيره وانه محال والجواب عما ذكروه اولا من دعوى الضرورة ان نقول ان دعوى جواز عود المعدوم ليست بابعد في العقول من مذهبكم فان حقيقة الانسان هي النفس الناطقة مع انها لا تدرك الجزئيات اصلا وفرعتم عليه ان الانسان لا يسمع ولا يبصر ولا يذوق ولا يشم ولا يتخيل ولا يتفكر ولا يتوهم ولا يشتهي ولا يغضب بل الفاعل لهذه الاشيا قوى موجودة في جسم وذلك الجسم هو آلة لفاعلية الانسان فمن جوز التزام مثل هذه القضية كيف يمكنه ان يدعي ان تجويز عود المعدوم معلوم الفساد بالضرورة وايضا فلان العقلا اختلفوا في هذه المسئلة ودعوى الاضطرار في محل النزاع محال والجواب عما استدلوا به اولا ان نقول ما ذكرتموه متناقض لانكم تحكمون على المعدوم بانه يمتنع اعادته فاذا جاز ان تدعوا اتصافه بالامتناع حال عدمه فلم لا يجوز اتصافه ايضا بالصحة فان قالوا نحن لا نحكم عليه بالامتناع ولا بالصحة لانه اذا لم يكن

امرا ممتنعا استحال ان نحكم عليه بحكم ما فنقول والتناقض بعد حاصل لان الحكم بانه لا يصح الحكم عليه تخصيص له بامتناع الحكم عليه وهذا هو نفس الحكم فقد بان ان كلامهم في هذه المسئلة لا ينفك عن التناقض واعلم ان المعتزلة القايلين بان المعدوم شي ظنوا انهم لما اثبتوا الذوات المعدومة فقد تخلصوا عن هذه الشبهة وليس الامر كما اعتقدوه وذلك ان مذهبهم ان اعادة المعدوم ليست عبارة عن حصول وجود اخر له بل هي عبارة عن حصول ذلك الوجود الذي زال عنه مرة اخرى له واحتجوا عليه بان الحاصل عند الاعادة لو كان وجودا اخر لكانت الذات متصفة في هذين الوقتين بوجودين ولو جاز ذلك لجاز حصول ذينك الوجودين فيها دفعة واحدة فيقع التزايد في الوجود وانه محال واذا ثبت ذلك من مذهبهم فنقول هب ان الذوات ثابتة في العدم لكن الوجود غير ثابت في العدم فاذا اوجبوا اعادة ذلك الوجود بعينه مع ان ذلك الوجود بعينه غير ثابت في العدم لزمهم في ذلك الوجود ما يلزمنا في اصل الذات والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان الشي الذي حدث في زمان ليس كونه مبتدا لاجل انه حدث في ذلك الزمان حتى يلزم منه انه متى حدث في ذلك الزمان كان مبتدا بل انما كان مبتدا لاجل انه حدث مع انه غير مسبوق بالوجود اصلا واذا ثبت ذلك فالله تعالى اذا اعاد وقت حدوثه واعاده فيه لم يلزم ان يكون اعادته فيه حدوثا مبتدا لان من شرط كونه مبتدا هو عدم كونه مسبوقا بوجود اخر فايت والجواب عما استدلوا به ثالثا ان نقول ما الذي تعنون بقولكم انه لا يتميز عن مثله فان عنيتم به انه لا يتميز في نفسه عن مثله فهو غير لازم فانكم تقولون بان عوده بعينه محال وعود مثله غير محال فاعتقدتم وجوب اتصاف مثله بامتناع العود ووجوب اتصاف مثله بصحة العود واذا جوزتم تماثلهما واختلافهما في هذا الحكم فلم لا يجوز مع تماثلهما ان يختص احدهما بكونه معادا دون الاخر فان قالوا انا لا نحكم عليه اصلا لا بالصحة ولا بالامتناع فنقول والاشكال بعد لازم فانكم تخصونه بامتناع الحكم عليه مع اعترافكم بان مثله لا يمتنع هذا الحكم عليه فاذا جاز اختصاصه

بعينه دون مثله بامتناع الحكم عليه فلم لا يجوز اختصاصه بعينه
بكونه معادا دون مثله واما ان عنيتم به انه ربما لا يهتدى الى
التميز بينه وبين مثله فنقول هب ان الامر كذلك ولكن اى محال
يلزم منه فثبت ان طرقهم فى المنع فى اعادة المعدوم غير
قوية واذا سقطت هذه الشبهة فلو اخبر الصادق عن وقوعه
وجب تصديقه فيه وبالله التوفيق المسئلة الثامنة فى بيان ان
الافلاك يجوز انخراقها وتغير اشكالها واوضاعها وانوارها
والدليل عليه ما مر فى مسئلة الحدوث انه لو وجب اتصاف
جسم بصفة لكان ذلك الوجوب اما لاجل الجسمية او لما حل فيها
او لما يكون محلا لها او لما يكون لا حالا فيها ولا محلا لها والاقسام
الاربعة باطلة فبطل القول بذلك والكلام فى هذا الدليل تقريرا
واعتراضا وجوابا قد مر هناك فلا حاجة الى الاعادة فلنذكر الان
ما عولت الفلاسفة عليه فى المنع من ذلك وحاصل ما ذكروه يرجع
الى طرق ثلاثة الاول وهو ان الجهة امر يمكن الاشارة اليه وكل
ما كان كذلك فهو موجود وحاصل فى الجانب الذى وقعت الاشارة
اليه فالجهة كذلك والمقدمتان اوليتان ثم هذه الجهة اما ان تكون
منقسمة او لا تكون والاول باطل لانا اذا فرضنا وصول المتحرك الى احد
نصفى ذلك الشى ثم بقى متحركا فاما ان يقال انه متحرك عن الجهة فلا
تكون الجهة ذلك الحد لا ما وراه او اليها فلا يكون ذلك الحد من
الجهة بل الجهة وراءه فاذن الجهة حد غير منقسم فلا يخلو اما ان
يفترض الجهة فى خلا او ملا متشابه من غير جسم محدود او لا بد
منه والاول محال لانه ليس بعض الحدود المفروضة فى ذلك الخلا
او الملا المتشابه بان يكون جهة اولى من العكس والثانى لا يخلو
اما ان يكون ذلك المحدود جسما واحدا او جسمين والثانى باطل
لان اختصاص احدهما بمقدار معين من القرب او البعد من الاخر
دون ما هو اقل منه او اكثر لا بد وان يكون لامتياز ذلك الحيز
عن ساير الاحياز بخاصيته ويعود الكلام فى طلب علة تلك الخاصية
واما ان يكون جسما واحدا فلا يخلو اما ان يكون اقتضاؤه لتحديد
الجهات لانه جسم واحد وهو محال لان الجسم الواحد من حيث

هو واحد لا يتحدد به الا جهة واحدة وهى القرب منه اما البعد
منه فلا يتحدد به لانه يقتضى حالين متقابلين وذلك بان يعتبر
كونه محيطا بمركز حتى تحصل بسببه جهة الفوق والتحت احدهما
بسبب غاية القرب منه والاخر بسبب غاية البعد عنه وذلك
هو المطلوب فثبت بهذه الحجة ان الجهات لا تتحدد الا بهذا الجسم
ثم هذا الجسم يستحيل عليه الحركة المستقيمة لان كل متحرك على
الاستقامة فهو ينتقل من جهة الى جهة والجهتان حاصلتان
قبله لا به فلا يكون هو محددا للجهات وقد فرضناه كذلك هذا
خلف واذا ثبت ان المحدد لا تصح عليه الحركة المستقيمة ثبت امتناع
الخرق والالتيام والكون والفساد اما الخرق والالتيام فلانهما
لا يعقلان الا عند الحركة المستقيمة واما الكون والفساد فلان
كل كائن فاسد فانه يصح الحركة المستقيمة عليه لان كونه اما ان
يكون فى حيز غريب او ملايم فان كان الاول لزم عوده الى الحيز
الملايم له بالحركة المستقيمة وان كان الثانى فقبل حصول هذه
الصورة له قد كان موصوفا بصورة اخرى وهو فى ذلك الوقت
ما كان ملايما لذلك الحيز لاستحالة ان يكون المكان الواحد مكانا
طبيعيا لجسمين مختلفين وهو حين ما لم يكن ملايما لذلك المكان
لقد كان اخرج الجسم الملايم له عنه وذلك الجسم الملايم يكون
طالبا بطبعه العود اليه فاذن جوهر المتمكن فى ذلك المكان
قابل للحركة المستقيمة فثبت ان كل كاين فاسد فان الحركة المستقيمة
عليه جايزة ولما لم يصح الحركة المستقيمة على الجسم المحدد وجب
ان لا يصح عليه الكون والفساد فاذا تقررت هذه الاصول ثبت
ان انتثار الكواكب وتكور الشمس والقمر وطى السموات كل ذلك
محال الطريق الثانى قالوا قد دل الرصد على ان السموات متحركة
على الاستدارة فيستحيل ان يكون فيه مبدا ميل على الاستقامة
لان الميل المستقيم يقتضى التوجه الى جهة والميل المستدير يقتضى الصرف
عنها وهذان الامران لا يجتمعان واذا ثبت انه ليس فى الفلك
مبدا ميل مستقيم وجب ان لا يكون قابلا للحركة المستقيمة لان
كل متحرك لا بد وان يكون فيه مبدا ميل الى تلك الحركة بدليل

انا نرى انه متى كان الميل الطبيعي اشد كان الميل القسري اضعف
او بالعكس فلو قدرنا جسماً خالياً عن الميل ثم قدرنا ان محركا حركه
فلابد وان تقع تلك الحركة في زمان فاذا فرضنا ميلا نسبته الى
الميل الاول في الضعف نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي
الميل الاول يلزم ان تقع الحركة مع هذا الميل الضعيف في مثل
زمان حركة عديم الميل فتكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق
وذلك محال فثبت ان القول بكون الجسم الذي هو عديم الميل
قابلا للحركة ادى الى المحال فيكون محالا ولما ثبت ان اجسام الافلاك لا
يمتنع وجود الميول المستقيمة فيها لزم امتناع اتصافها بالحركات
المستقيمة الطريق الثالث انهم احتجوا على وجوب ازلية الزمان
وابديته بما مر من حكايته في مسئلة الحدوث ثم بينوا ان الزمان
من لواحق الحركة فيلزم من ذلك وجود حركة ازلية ابدية وتلك
الحركة يمتنع ان تكون مستقيمة لوجوب انتهاء كل حركة مستقيمة
الى سكون بدليل ان كل متحرك انما يتحرك بواسطة ميل على ما مر
تقريره في الطريق الثاني وذلك الميل هو علة الوصول الى الجهة
المطلوبة والعلة لا بد من حصولها عند حصول المعلول فاذن
لا بد من وجود الميل عند حصول الجسم في الحد الذي حركة ذلك
الميل اليه ثم ان الذي يقتضي انصرافه عنه لا بد وان يكون ميلا
اخر لان الميل الواحد لا يقتضي التوجيه والصرف وهذان الميلان
لا يوجدان في ان واحد لاستحالة اجتماع ما يقتضي الحصول في
الحد الواحد وما يقتضي الخروج عنه بل في انين وبين كل انين
زمان فاذن كل حركة مستقيمة فلابد وان ينتهي الى سكون يقع
في الزمان المتخلل بين الان الذي هو نهاية الميل الاول وبداية
الميل الثاني فاذن ليس شي من الحركات المستقيمة بحافظة للزمان
فالحركة الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة والحركة لا بد لها
من حامل وذلك الحامل يمتنع عليه الخرق والالتيام والا لانقطعت
الحركة عند ذلك الخرق وانقطع الزمان عنده فثبت ان الخرق و
الالتيام والكون والفساد على الفلك الاعظم محال هذا تمام كلامهم
والجواب عن الاول ان نقول لم لا يجوز تحدد الجهات بجسمين متباينين

قوله لان اختصاص احدهما بمقدار معين من القرب او البعد من الاخر
دون ما هو اكثر واقل لا بد وان يكون بخاصية في ذلك الحد
قلنا لا نسلم فلم لا يجوز ان يقال الاحياز مع تساويها بأسرها
فان القادر يخصص الجوهر بواحد منها دون الاخر لا لمرجح ولا
يمكنهم ابطال هذا القسم الا بابطال المختار وقد مر الكلام في هذا
الاصل والجواب عن الثاني ان نقول هب ان الافلاك متحركة على
الاستدارة فلم لا يجوز ان يوجد فيها مبدا ميل مستقيم قوله لان
الميل المستقيم يقتضي التوجيه والميل المستدير يقتضي الصرف
والجمع بينهما محال قلنا لم لا يجوز ان يقال الطبيعة تقتضي حصول
الميل المستقيم بشرط ان يكون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعي والميل
المستدير بشرط ان يكون في مكانه الطبيعي كما قلتم انها تقتضي
الحركة بشرط كون الجسم في مكانه الغريب والسكون بشرط كونه
في مكانه الطبيعي ثم ان سلمنا انه ليس في الافلاك مبدأ ميل مستقيم فلم لا يجوز ان
يحصل منها حركات مستقيمة والحجة التي عولوا عليها في امتناع ذلك هي الحجة التي
عولوا عليها في بيان ان الحركة في الخلاء يجب وقوعها لا في زمان وقد ذكرناها
في مسئلة الخلاء والجواب المذكور هناك جواب عنها هنا والجواب عن الثالث
انا لا نسلم ازلية الزمان وابديته والكلام على الشبهة التي تمسكوا
بها في اثبات هذا الاصل قد مر في مسئلة الحدوث ثم بتقدير التسليم
الجدلية على ذلك فلم قلتم ان الزمان من لواحق الحركة ولم لا يجوز
ان يكون الحق ما ذهب اليه قدماء الفلاسفة من كون الزمان جوهرا
وبيانه انه لو فرض عدم الزمان يلزم منه لذاته محال وما كان
كذلك لم يتوقف وجوده على وجود الحركة بيان الاول انه متى فرض
عدمه كان عدمه بعد وجوده وتلك البعدية زمانية فيلزم من فرض
عدم الزمان فرض وجوده وانه محال فثبت ان فرض عدمه يؤدي
الى المحال فيكون محالا ثم ان سلمنا كونه من لواحق الحركة فلم لا يجوز
ان يكون من لواحق الحركة المستقيمة قوله لان كل حركة مستقيمة
فهي منتهية الى سكون قلنا لا نسلم قوله لو لم يكن كذلك لزم تلاقي
الانين قلنا القول بامتناع ذلك من فروع القول بفساد الجزء الذي
لا يتجزى وقد مر الكلام فيه فهذه جملة الاصول التي لا بد من تقريرها

في بيان امكان ما اخبرت به الانبيا صلوات الله عليهم من امر
المعاد واذ قد تحققناها ولخصناها فلنتكلم الان في المباحث المقصودة
وهي كيفية امر المعاد بعون الله تعالى وتوفيقه **القسم الثاني** في المقاصد
وفيه ثلاث مسائل **المسئلة الاولى في كيفية المعاد** البدني قد
عرفت ان من الناس من اثبت النفس الناطقة فلا جرم اختلفت
اقوال اهل العلم في امر المعاد على وجوه ثلاثة احدها قول من قال
ان المعاد ليس الا للنفس الناطقة وهذا مذهب الجمهور من الفلاسفة
وثانيها قول من قال المعاد ليس الا لهذا البدن وهذا قول نفاة النفس
الناطقة وهم اكثر اهل الاسلام وثالثها قول من اثبت المعاد
للامرين وهم طايفة كثيرة من المسلمين مع اكثر النصارى ورابعها
قول من نفى المعاد عن الامرين ولا اعرف عاقلا ذهب اليه بلى كان
جالينوس من المتوقفين في امر المعاد وغرضنا من هذه المسئلة
اثبات المعاد البدني وللناس فيه قولان احدهما ان الله تعالى يعدم
اجزا الخلق ثم يعيدها وثانيهما انه تعالى يميتهم ويفرق اجزاهم ثم
انه تعالى يجمعها ويرد الحياة اليها ونحن نستدل اولا على صحة المعاد
البدني على الجملة ثم نستدل على صحة كل واحد من الوجهين على التفصيل
والدليل على جواز الاعادة في الجملة هو انا قد دللنا فيما مضى على ان
الله تعالى قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات من الجزئيات و
الكليات والعلم بصحة هذه الاصول لا يتوقف على العلم بصحة المعاد
البدني واذا كان كذلك امكن الاستدلال بالسمع على صحة المعاد
لكن نعلم باضطرار اجماع الانبيا صلوات الله عليهم وسلامه من
اولهم الى اخرهم على اثبات المعاد البدني فوجب القطع بوقوع
هذا المعاد فان قيل لا نسلم اجماع الانبيا عليهم السلام
على ذلك واما الظواهر الواردة في القران والاخبار الدالة على
اثبات المعاد البدني فانه لا يجوز التعويل عليها في هذه المسئلة
لوجهين احدهما انكم قد دللتم في اول هذا الكتاب على ان التمسك
بظواهر الايات والاحاديث لا تفيد القطع وثانيهما وهو ان المتشابهات
الواردة في القران الدالة على التشبيه والقدر ليست اقل ولا اضعف
دلالة من الايات الدالة على اثبات المعاد الجسماني ثم انكم تجوزون

تاويل تلك الايات فلم لا يجوز ايضا تاويل الايات الواردة ههنا
ثم ان سلمنا اجماعهم عليه لكن لم قلتم ان ذلك يدل على صحة
ذلك بيانه وهو ان الرسول عليه السلام لما كان مبعوثا الى
كافة الخلق فلا بد وان يخاطبهم بخطاب يمكنهم الوقوف على معناه
والمعاد الروحاني مما لا يفهمه الا خواص الناس واذكياؤهم
فلو انه عليه السلام كان يصرح معهم بالمعاد الروحاني فاما ان
يصرح بذلك مع الاذكيا او مع العوام والاول باطل لوجهين اما
اولا فلان الاذكيا الذين يتصورون حقيقة النفس وكيفية سعادتها
وشقاوتها ربما لا يوجد في الاعصار الا الواحد بعد الواحد فلو لم
يكن النبي عليه السلام مبعوثا الا الى امثالهم لسقطت فايدة
البعثة واما ثانيا فلان الذي بلغ في التحقيق الى هذا الحد لم تكن
حاجته الى البعثة ماسة واما حاجة غيره الى البعثة فماسة فكيف
يليق بحكمة الحكيم ان يبعث الرسول الى من لا تشتد حاجته اليه
ولا يبعثه الى من تشتد حاجته اليه واما الثاني فهو ان يصرح بذلك
مع العوام فهو باطل لانه عليه السلام لا بد وان يرغب الخلق بان
يعدهم بالامور التي يعلم منهم انهم يرغبون فيها ويتوعدهم بالامور
التي يعلم منهم انهم يكرهونها وينفرون عنها والعوام لما يخطر ببالهم
امر اللذات النفسانية والالام النفسانية استحال من الرسول عليه
السلام ان يامرهم بالطاعات تطميعا منه اياهم في اللذات الروحانية
وينهاهم عن اللذات البدنية بتخويفه اياهم عن الالام النفسانية
لان الترغيب في الشي او التنفير عن الشي لا يمكن الا بعد العلم بالمرغب
فيه او المنفر عنه فثبت بهذا ان الرسول عليه السلام لا يمكنه مخاطبة
الخلق بالمعاد النفساني ثم لا بد له من مخاطبتهم بامر المعاد لان جل امر
وقصارى الغرض من بعثته الاعذار والانذار فلم يبق ههنا طريق
الا ان يخاطبهم بالمعاد البدني ليكون ذلك مثالا للمعاد الروحاني
ومما يحقق ذلك امران احدهما مجي المتشابهات في التشبيه والقدر
ولولا هذا السبب لما جاز مجيها وثانيهما انا لو قدرنا ان المعاد البدني
كان محالا فبهذا التقدير ما كان للرسول طريق الى تفهيم الخلق امر
المعاد النفساني الا بهذا الطريق فاذا تيقنا ان بتقدير عدم حقيقة

المعاد البدنی كان یجب علیه ان یخاطب الخلق بالمعاد البدنی
علمنا ان التمسك بمخاطبات الانبیا صلوات الله علیهم الخلق بالمعاد
البدنی لم یكن دلیلا علی صحة امر المعاد البدنی ثم لئن سلمنا ان
ما ذكرتموه یدل علی صحة المعاد البدنی لكن هاهنا شبهه توهم
نقیض ذلك و ذلك لان المراد بالاعادة ان كان هو ایجاد الاشیا
بعد صیرورتها معدومة فالوجوه التی مضت دالة علی امتناع
الاعادة وان كان المراد بالاعادة هو جمع الاجزا واحیاها
بعد ان صارت متفرقة میتة فهذا ایضا باطل من وجوه اولها
وهو ان الانسان المعین مشارك لسایر الناس فی مجرد الجسمیة
وممتاز عنهم فی تعینه وتشخصه وما به الاشتراك غیر ما به الامتیاز
فتشخص كل واحد من الاشخاص یجب ان یكون زایدا علی ما له من
الجسمیة و ذلك الزاید لا بد وان یكون صفة قایمة بذلك الجسم
فعند تفرق اجزا البدن لا بد ان تزول و تعدم تلك الصفات فلو
قدرنا ان الله تعالی یعید ذلك البدن فاما ان یعید تلك الصفات
التی باعتبارها تشخص ذلك الشخص او لا یعیدها فان اعادها
مع انها قد عدمت كان ذلك قولا باعادة المعدوم وانه محال
وان لم یعد تلك الصفات لم یكن الله تعالی معیدا من ذلك الشخص
ما به حصلت شخصیته فلم یكن معیدا لعین ذلك الشخص بل غایة
ما فی الباب انه یكون معیدا لبعض اجزاء ذلك الشخص لا لذلك
الشخص من حیث انه ذلك الشخص و ذلك یبطل القول بالاعادة
لا یقال لم لا یجوز ان یقال الذی یشیر الیه من زید بانه زید
هو الاجزا التی اجتمع من تالفها بدنه وتعین تلك الاجزا باق
بعد تفرقها و زوال الحیاة والشكل والخلقة عنها فاذا جعل الله
تلك الاجزا حیة كان قد اعاد الله تعالی زیدا بعینه لانا نقول انا
نعلم ان من ذبح شاة واحرقها وجمع الرماد الحاصل بعد احراقه
ایاها فان ذلك الرماد لا یكون هو عین تلك الشاة اللهم الا ان
یقال انما لم یكن ذلك الرماد عین تلك الشاة لان تلك الشاة كانت
عبارة عن مجموع اجزا ارضیة واجزا مائیة واجزا هوائیة و
اجزا ناریة واما الان فلم یبق الا الاجزا الارضیة فلا جرم لا نقول

ان ذلك الرماد هو عین تلك الشاة لانا نقول هب ان الامر كما ذكرتموه
فكان من الواجب ان تلك الاجزا الناریة والهوائیة والمائیة
والارضیة لو تمیز بعضها عن البعض فانه یجب بعد افتراقها
و زوال الحیاة والصورة والخلقة عنها ان یقال انها هی عین تلك
الشاة و ذلك معلوم الفساد بالضرورة فثبت فساد هذا الاحتمال
وهذا الوجه هو الاستدلال بامتناع عود صورة البدن علی
امتناع عوده وثانیها ان قالوا لو ان انسانا اكل انسانا اخر
وصار اجزا الماكول اجزا الاكل فلو اعاد الله ذینك البدنین استحال
منه ان یجعل تلك الاجزا اجزا لكلا البدنین فلیس جعلها اجزا
لاحدهما اولی من جعلها اجزا للاخر فلم یبق الا ان لا یجعلها جزا
الواحد منهما و ذلك یقتضی ان لا یعید واحدا منهما وثالثها انه
تعالی اما ان یعید جمیع الاجزا البدنیة التی حصلت فی مدة
العمر او لا یعید الا القدر الحاصل عند الموت والاول محال اما
اولا فلما ذكرنا ان من صار جزء انسان اخر جزا له استحال اعادة
جمیع ما كان لكل واحد منهما من الاجزا الیهما واما ثانیا فلانه
من المحتمل ان یتحلل جزء عن بدن انسان ثم یصیر جزا الجسم غذایی
ثم یاكله ذلك الانسان حتی یصیر ذلك الجزء جزء لعضو اخر فلو
ان الله تعالی اعاد الی كل عضو جمیع ما كان له من الاجزا یلزم
ان یجعل ذلك الجزء جزا للعضوین معا وانه محال واما الثانی
وهو ان لا یعید الله تعالی الا القدر الحاصل عند الموت یلزم
ان یعید الناقصین فی اعضایهم علی ذلك النقصان حتی یعید
الاعمی علی عماه والمجذوم علی شكله و ذلك مما لم یقل به احد
من القایلین بالمعاد ورابعها انه قد ثبت ان الدورات الماضیة
غیر متناهیة فالاشخاص الانسانیة الماضیة ایضا غیر متناهیة
فلو اعادها جمیعا لزم دخول اجسام لا نهایة لها فی الوجود وذلك
محال وخامسها وهو ان الله تعالی لو اعاد الابدان فاما ان یكون
موضع الاعادة هذا العالم او عالم اخر فان كان الاول كان ذلك
قولا بالتناسخ وابطالا لما یریدون تصحیحه من قول الانبیا صلوات
الله علیهم وسلامه وان كان الثانی لزم وجود عالم اخر غیر هذا

العالم وذلك محال لان القول بوجود عالمين محال وسادسها وهو
انه قد دلت الدلايل على ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال
غير متناهية فالابدان التى يعيدها الله تعالى لا بد وان تعدم
اخر الامر فاذن السعادة والشقاوة البدنيتان يستحيل ان يكونا
دايمتين وسابعها وهو ان الابدان الحيوانية مولفة من العناصر
فلو اعادها الله تعالى لوجب ان يعيدها متالفة من هذه العناصر
والا لم يكن ذلك اعادة للبدن الذى كان بل يكون احداثا لبدن
اخر واذا ثبت ان تلك الابدان لا بد وان تكون متالفة من العناصر
الاربعة فلا بد ان يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى تكون
البدن الانسانى واذا كان كذلك وجب حصول الموت لا محالة
للعلة التى ذكرها الاطبا فى كتبهم وهى ان الحرارة دايما تعمل فى
تقليل الرطوبة وقلة الرطوبة تودى الى نقصان الحرارة فلا
يزال كل واحد منهما عاملا فى تنقيص الاخر حتى يفضى الى انطفا
الحرارة وذلك يودى الى الموت وثامنها وهو ان تميز اجزا
كل بدن عن اجزاء البدن الاخر واعادة كل واحد منهما الى ما
كان يستدعى كون الفاعل عالما بالجزئيات وذلك باطل فكذلك
الملزوم وتاسعها ان المعاد البدنى على ما اخبرت به الانبيا
صلوات الله عليهم وسلامه غير معقول من وجوه ستة اولها
ان انخراق الافلاك وانتثار الكواكب محال على ما مر وثانيها
انكم تقولون الجنة فوق السموات السبع وان جهنم تحت الارضين
السبع وذلك يقدح فى كرية العالم وثالثها ان الخلق اذا حصلوا
فى الجنة وهى فوق السموات لزم حصول الاجسام الكاينة الفاسدة
فى حيز الابداعيات وانه محال ورابعها ان بقا الحياة مع دوام
الاحتراق غير معقول وخامسها ان القران والاخبار دالة
على ان الله تعالى يعظم بدن المعذبين وذلك ظلم وسادسها ان
الاكل والشرب من غير حصول الاعراض النفسانية من الاستفراغ
والاحتقان والاعراض والامراض غير معقول وعاشرها انه
لو جاز تكون الانسان لا من اب وام لكنا نجوز فى كل انسان
نراه انه قد تكون لا من اب وام وذلك سفسطة واذا لم يجز ذلك

بطل القول بالاعادة وربما قالوا ان تكون الانسان لا بد وان
يكون من المنى ودم الطمث واما من الاجزا الترابية اليابسة
فذلك محال معلوم امتناعه بالبديهة واذا كان كذلك بطل القول
بالاعادة والجواب قوله انكم قد دللتم على ان التمسك بظواهر
الايات والاخبار لا يفيد القطع قلنا فلاجل ذلك لم نتمسك
فى هذا الموضع باية معينة ولا بحديث معين وانما تمسكنا بما
علم ضرورة من دين الانبيا صلوات الله عليهم من اثبات المعاد
البدنى وبهذا خرج الجواب عن قوله ان فى كتاب الله ايات كثيرة
دالة على التشبيه والقدر لانا لم نتمسك بالايات حتى يلزمنا
الجواب عن هذه المعارضة بل بالامر المعلوم من دينهم بالضرورة
ولم يقل احد انه علم من دينهم عليهم السلام بالضرورة قولهم
بالتشبيه والقدر فظهر الفرق قوله هب انهم اثبتوا المعاد البدنى
ولكن انما اثبتوا لاجل المصلحة قلنا حاصل هذا السوال انهم كانوا
يكذبون ويلقنون الناس الاشيا الباطلة ويتعصبون لتقرير
الاقوال الباطلة لاجل المصلحة وذلك من اعظم القوادح فيهم
ولما دللنا على صدق نبوتهم فيما مضى سقط هذا الاحتمال ثم ان
سلمنا انه يجوز الكذب لاجل المصلحة فى الجملة ولكن فى مثل هذا
الموضع غير جايز وذلك لان المقصد الاقصى من بعثة الرسل
صلوات الله عليهم ارشاد الخلق الى المنهج القويم والصراط المستقيم
وهدايتهم الى ما ينفعهم فى الدارين فاذا جاوا وتعصبوا لتقرير
المذهب الباطل كان ذلك عكسا للمصلحة التى لاجلها بعثوا وذلك
غير جايز قوله انهم انما ذكروا الكلمات المشعرة بالتشبيه والقدر
لهذا الغرض قلنا انا ننزههم عن مثل هذا الغرض الذى ذكرتموه
والله تعالى نزههم عنه فى قوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحى يوحى ومن المحال ان يوحى اليهم الكذب والباطل بل السبب
فى مجى هذه المتشابهات فى كلام الله تعالى وفى كلام رسوله امور
اشرنا الى بعضها فى مسئلة النبوة فلا حاجة الى الاعادة قوله
اعادة المعدوم موجودا محال قلنا قد بينا ضعف شبهتكم
فى هذا الاصل قوله الله تعالى اذا اعاد زيدا فلا بد ان يعيد معه

الصفات التي بها تحققت شخصيته وتلك الصفات اعراض عدمت
واعادة المعدوم محال قلنا قد اجبنا عن شبهتكم في امتناع اعادة
المعدوم ثم ان سلمنا ذلك ولكن من المحتمل ان يقال الانسان هو
الاجزا الاصلية التي وجدت من اول الحياة الى اخر الممات ولا
شك ان تلك الاجزا قليلة جدا وهي المسماة بالروح فعند حضور
الموت بامر الله الملايكة بقبض تلك الاجزا التي هي الانسان بالحقيقة
من غير ان يقع فيها تبدل وتغير وتفرق في صفاتها وعلى هذا
التقدير اندفع هذا الاشكال قوله اذا اغتذى انسان من انسان
امتنع اعادة ما لكل واحد منهما من الاجزا اليه قلنا قد بينا ان
لكل انسان اجزا اصلية هي بالنسبة الى الاجزا الاصلية التي
لانسان اخر اجزا فاضلة والواجب عندنا في الاعادة اعادة
تلك الاجزا الاصلية التي له فسقط المحال الذي التزمتموه
وبهذا ظهر الجواب عن قولهم الذي يجب اعادته اما ان يكون
هو جميع الاجزا التي حصلت له في مدة عمره او الاجزا الحاضرة
عند الموت لانا بينا قسما ثالثا وهو ان الذي يجب اعادته
هو الاجزا الاصلية الباقية المستمرة من اول تكونه جنينا الى اخر
موته قوله الدورات الماضية غير متناهية فتكون الاشخاص
الماضية غير متناهية فاعادتها تتضمن حصول اجسام غير متناهية
قلنا دعواكم ان الدورات الماضية والاشخاص الماضية غير
متناهية فقد مر ابطالها في مسئلة الحدوث ثم ان تجاوزنا
عن ذلك ولكن لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى يرد بعضها
دون بعض الى البدن فانه تعالى فاعل مختار يفعل ما يشا ويحكم
ما يريد قوله موضع الاعادة اما هذا العالم او غيره قلنا قد بينا
ان وجود عالم اخر ممكن واجبنا عن شبهتكم في ذلك قوله قد
دلت الدلايل على ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير
متناهية قلنا قد ابطلنا هذه القاعدة في مسئلة العقول بوجوه
عدة اقويها انها منقوضة بالنفوس الفلكية فانها جسمانية مع
كونها فاعلة لتحريكات غير متناهية قوله البدن مركب من العناصر
الاربعة قلنا هذا ممنوع بل عندنا البدن عبارة عن اجزا جسمانية

يخلق الله فيها صفات مخصوصة من الحياة والعلم والقدرة ولا
نقول بالمزاج والفعل والانفعال اصلا ولين ادعيتم ذلك
طالبناكم بالادلة القاطعة على صحته ثم لين سلمنا ذلك فلا نسلم
ان تاثير الحرارة في الرطوبة لا بد وان يتادى الى الموت لاحتمال
ان يقال ان القوة الغاذية انما تقوى على ايراد البدل عند
قوة الحرارة بالرطوبات ما يقوم مقام ما تحلل وفني لانا نقول ان
القوة الغاذية انما تقوى على ايراد البدل عند قوة الحرارة ثم
ان قوة الحرارة تتادى الى قلة الرطوبة وقلة الرطوبة تتادى
الى قلة الحرارة لان الرطوبة الغريزية غذا الحرارة الغريزية
فاذا قلت الرطوبة قل غذا الحرارة ويلزم من قلة غذاء الحرارة
قلة الحرارة ويلزم من قلة الحرارة ضعف الغاذية وكثرة الرطوبات
الغريبة ولا يزال يستمر هذا الضعف والنقصان وازدياد
الرطوبات الغريبة الى ان ينتهي الى الموت لانا نقول هذا ضعيف
لان ضعف الغاذية عن ايراد المثل يتوقف على ضعف الحرارة
وضعف الحرارة يتوقف على ان لا يحصل من الرطوبات ما يساوي
المتحلل منها وعدم حصول مثل ما يتحلل يتوقف على ضعف الغاذية
فيلزم توقف الشي على نفسه او على ما هو متوقف عليه وانه
باطل قوله تميز اجزا كل بدن من اجزا البدن الاخر لا يحصل الا
اذا كان الله تعالى عالما بالجزئيات قلنا قد دللنا بالادلة القاطعة
على صحة هذا الاصل قوله المعاد غير معقول على الوجه الذي
جاءت به الرسل عليهم السلام قلنا لا نسلم قوله لانهم اخبروا
عن انخراق السموات وانتثار الكواكب قلنا قد دللنا على امكان
كل ذلك قوله ان دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول
قلنا ليست البنية واعتدال المزاج عندنا شرطا للحياة على ما مر تقريره
فسقط عنا هذا السؤال وحكى الاستاد ابو اسحاق الاسفرايني
رحمه الله ان واحدا من منكري الحشر اورد عليه هذا الشك فاجابه
الاستاد بان قال ان مثل هذه الحالة موجود فيما بيننا وذلك لان
الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وتنهرا فيها بحيث لا يحصل
مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون بالحرارة

فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة القدر الذى
يغلى وكونه قريبة منها ثم انا لا نتالم بهذه الحرارة بل لو تناقصت
هذه الحرارة لظهر من الالم ما لا يمكن وصفه فاذا جاز ان لا تكون
الحرارة القوية مولمة فلان يجوز بقا الحياة معها كان اولى و
ايضا جالينوس حكى انه شق بطن حيوان مغافضة وادخل اليد
فيه وجعل اصبعه فى قلبه فما قدر على امساك الاصبع فيه من
شدة حرارة القلب وايضا فانا نرى من الحيوانات ما لا يتالم بالنار
مثل النعامة فانها تبلع الحديد المحمى والسمندل فانه يعيش فى النار
ونرى ايضاً الدودة العظيمة تتولد من مواضع الثلوج العظيمة
فدلنا هذه الاشيا على ان شدة الحر والبرد لا تنافى الحياة قوله
دل القران والاخبار على ان الله تعالى يزيد فى اجرام المعذبين
ويعذبها وذلك ظلم قلنا قد بينا ان الظلم من الله تعالى محال وانه
يفعل ما يشا ويحكم ما يريد قوله خلو البدن عن الاعراض والامراض
محال قلنا لا نسلم فانا لا نعتبر المزاج فى الحياة ولئن سلمنا ذلك
ولكن من الجائز ان يقال انه كلما حدث سبب يقتضى حصول عرض
او مرض فان الله تعالى يزيل ذلك السبب المولم عنهم بفضله ورحمته
جعلنا الله وجميع المسلمين منهم قوله الابدان الحيوانية لا تتكون الا
من التوالدين وعند اعتدال المزاج قلنا قد سبق ابطال الاول فى
مسئلة النبوة وابطال الثانى فى مسئلة البنية فهذا تمام الكلام
فى هذا الدليل واما الدلالة على وجوب الاعادة عن العدم فان
قلنا الانسان ليس هذه البنية بل هو الاجزا الباقية من اول الحيا
الى اخرها وانها اجزا قليلة متسارية فى الاعضا وان الله تعالى
يامر بقبضها من غير وقوع تفرق فيها لم يجب القطع باعادة المعدوم
وان قلنا الانسان هو هذه البنية وجب القطع بها لانا بينا ان
اعادة الشخص لا تحصل الا باعادة صفاته التى بها تشخص وتلك
الصفات اعراض قد عدمت وزالت فلولا صحة اعادة المعدوم
والا امتنعت اعادة الشخص المعين واعلم ان المتكلمين قد اختلفوا
فى الامور التى بها تعين ذات كل شخص على خصوصيته فزعم بعضهم
انها هى الشكل والتخطيط واعلم ان هذا باطل طردا وعكسا اما

الطرد فلانه تعالى قادر على ان يخلق انسانا اخر بحيث لا يتميز شكله
ولا تخطيطه عن شكل زيد وتخطيطه ففى هذه الصورة قد اشتركا
فى الشكل والتخطيط مع اختلافهما فى التعين مع ان كل واحد
منهما مخالف للاخر فى تعينه واما العكس فلان الحيوانات قد تختلف
صورها واشكالها مع انها بعينها تكون باقية الا ترى ان جبريل
عليه السلام قد كان يظهر فى صورة دحية الكلبى رضى الله عنه
والجن قد يتشكلون باشكال مختلفة والله تعالى قد مسخ اقواما والمسخ
عبارة عن تبديل الصورة مع بقاء الهوية وللمتكلمين وجوه اضعف من هذا الوجه
والاولى ان تكل معرفة ذلك الى الله تعالى واما الدلالة على الاعادة
بمعنى الجمع فلان الله تعالى جمع تلك الاجزا وخلق فيها الحياة وقادريته
تعالى باقية منزهة عن التغير وقابلية هذه الاجزا لهذه الاحكام
حكم لازم لماهياتها ومتى كانت القادرية والقابلية باقيتين
كان الاثر ممكنا فاذن صيرورة تلك الاجزا حية بعد ان صارت
ميتة ممكنة قطعا المسئلة الثانية فى معاد النفس والبدن جميعًا
اعلم ان جمعاً من المسلمين لما صعب عليهم تقرير المعاد البدنى على
الوجه الذى لخصناه وارادوا تقرير ما جات به الانبيا والرسل
صلوات الله عليهم اجمعين من امر الحشر والنشر سلكوا فى ذلك
منهجا اخر وهو انهم اثبتوا النفس الناطقة وزعموا انها هى الانسان
بالحقيقة فهو المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب وان
البدن يجرى مجرى الالة لها وزعموا انها باقية بعد فساد البدن
فاذا اراد الله تعالى حشر الخلايق خلق لكل واحد من هذه الارواح
بدنا ورده اليه وهذا مذهب جمهور النصارى والتناسخية وكثير
من علما الاسلام مثل الامام الغزالى وابى الحسين الحليمى وابى القاسم
الراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدما المتكلمين وابن الهيصم
من الكرامية وكثير من الصوفية وجمهور الاخبارية من الرافضة
الا ان الفرق بين قول اهل الاسلام فى ذلك وبين قول التناسخية
من وجهين احدهما ان المسلمين يقولون ان الله تعالى انما يرد الارواح
الى الابدان لا فى هذا العالم بل فى الدار الاخرة واهل التناسخ يقولون
انه يردها الى الابدان فى هذا الدار وينكرون الدار الاخرة والجنة

والنار وثانيهما ان المسلمين يثبتون حدوث هذه الارواح
التناسخية يثبتون قدمها وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يغلب
على الطباع العامية انه لما كان هذا المذهب مما ذهبت التناسخية
والنصارى اليه وجب ان يكون باطلا وكفرا ولا يعلمون انه ليس
كل ما ذهب اليه كافر وجب ان يكون كفرا فالنصارى انما كفروا
لقولهم بالتثليث لا لقولهم بهذا المذهب والتناسخي انما كفرناه
لانكاره القيامة والجنة والنار لا لقوله ان الحشر عبارة عن رد
النفوس الى الابدان فانا لقول باثبات هذه النفوس لا يلزم منه
رفع اصل من اصول الدين ولا ابطال قاعدة من قواعد الشريعة
بل القول بهما مما يويد الدين وينصره الا ترى انه لو صح القول بهما
لكان ذلك طريقا اخر في تقرير امكان ما اخبرت به الانبيا صلوات
الله عليهم عنه ومعلوم ان ما يلزم منه تقرير قول الانبيا عليهم
السلام فانه يكون نصرة للدين لا قدحاً فيه فاذا عرفت هذه
المقدمة فنقول ان تقرير حشر الاجساد على هذا الطريق يستدعي
النظر في ثلاث مقامات احدها اثبات النفس وثانيها اثبات
بقايها وثالثها صحة اعادتها الى البدن ونحن في هذا المسلك
بين طريقين اما ان نحاول الجزم بصحة هذا الطريق او نكتفي بالترديد
فان حاولنا الجزم بصحته وجب علينا الدلالة على حقيقة هذه
المقامات الثلاثة اما بدلالة عقلية او سمعية واما الطريقة الترديدية
فهي ان نقول الصادقون اخبروا عن القيامة والحشر والنشر
فان كان الحشر البدني وحده معقولاً ممكنا فقد حصل الغرض
والا وجب القطع باثبات النفس وبقايها وعودها الى الابدان
اذ ما لا طريق الى تصحيح قول الصادق الا بصحته وجب القطع بكونه
صحيحاً فاما الوجوه العقلية المذكورة في اثبات النفوس الناطقة
واثبات بقايها فهي التي حكيناها عن الفلاسفة وتكلمنا عليها واما
الوجه العقلي الذي نذكره في وجوب الحشر والنشر فهو الذي تذكره
المعتزلة من انه لو لم يكن كذلك لزم ان يكون الاله تعالى ظالما
بتكليفه ايانا الافعال الشاقة وانزاله علينا المشاق وهو بناء على
الحسن والقبح وقد عرفت ضعفه واما الادلة النقلية في اثبات

هذه المقامات الثلاثة فالناس وان اكثروا فيها لكني بعد ما عثرت
على دليل قوي نصير على البحث المستقصي فاذا ثبت ذلك فالاولى
ان نقنع بالطريقة الترديدية واما الفلاسفة فانهم اعترفوا
بوجود الانفس وبقايها ولكنهم احالوا عودها الى الابدان و
تعلقوا في ذلك باموراولها ان قالوا الدلالة قد دلت على حدوث
النفس الناطقة ودلت على ان علة وجودها عقل مجرد ازلي
والعلة اذا كانت قديمة لم يكن المعلول محدثا الا لتوقف حدوثه
عنها على حصول شرط وذلك الشرط انما هو حدوث المزاج المستعد
لقبول تلك النفس الناطقة فمتى حدث بدن وجب ان يحدث نفس
ناطقة عن ذلك العقل المفارق متعلقة بذلك المزاج فلو تعلقت
نفس اخرى به على سبيل التناسخ لزم تعلق نفسين ببدن واحد
وانه محال لان كل انسان فانما يجد نفسه نفساً واحدة لا نفسين
فثبت ان التناسخ محال وثانيها ان النفس اذا فارقت البدن فلو
امكن بعد ذلك تعلقها ببدن اخر لبقيت في زمان الفترة معطلة
ولا معطل في الطبيعة وثالثها ان الدورات الماضية غير متناهية
فالابدان الماضية غير متناهية فالنفوس التي حدثت فيما مضى
غير متناهية والنفوس ممتنع عدمها فالنفوس الناطقة الموجودة
الان غير متناهية فلو ردها الله تعالى الى الابدان لزم ان يخلق
ابدانا غير متناهية فيحصل هناك اجسام غير متناهية وانه
محال ورابعها ان الغرض من تعلق النفس بالبدن ان يكون الة
لها في اكتساب الكمالات فاذا حصلت تلك الكمالات كان وجود
الالة بعد ذلك كلا ووبالاً كما ان الغرض من المركوب الوصول
الى المحبوب وهو اللذة فبعد الوصول يكون وبالاً على صاحبه
ويكون منقصاً لكمال اللذة ومنقصا للبهجة والسعادة والاعادة
غير لايقة بحكمة الله تعالى وخامسها وهو ان النفس بعد خروجها
من البدن تكون خارجة من ظلمة البدن وضيقه وكثافته وانواع
عوارضه المولمة لها الى ضيا التجرد ولطافته وفسحة الوجود
والبراة من العوارض المولمة فيكون التذاذها بهذا الخلاص
اشد من التذاذ الانسان بالخروج من الحبس الضيق فكما ان من خرج

من الحبس الضيق لا يعود اليه فكذا ها هنا والجواب عما ذكروه اولا
انا لا نسلم ان النفس الناطقة حادثة وقد سبق اعتراضنا على حجتكم
في اثبات ذلك ولئن سلمنا حدوثها فلا نسلم ان المحدث لها جوهر
عقلي مفارق بل المحدث لها هو الله تعالى القادر المختار الذي يفعل
ما يشا ويحكم ما يريد ولئن سلمنا حدوثها عن الموجب فلم لا يجوز ان
يتعلق بذلك البدن نفسان قوله لان كل انسان يجد نفسه نفسا واحدة
لا نفسين قلنا الذي يدرك نفسه هو جوهر النفس وكل واحد من النفسين
شي واحد فلا جرم كل واحد منهما يجد نفسه شيئا واحدا وذلك
لا يمنع من تعلق النفسين ببدن واحد والجواب عما ذكروه ثانيا
ان قولكم لا معطل في الطبيعة مقدمة تستعملونها في مواضع عدة
ولكنها مجملة فان اردتم بها ها هنا ان النفس بعد مفارقتها عن
البدن لا يجوز ان تبقى غير متعلقة ببدن اصلا مدة ثم انها تتعلق
بالبدن مرة اخرى فهذا هو محل النزاع فلم قلتم بانه غير جائز وان
اردتم به شيئا اخر فاذكروه لنتكلم عليه والجواب عما ذكروه ثالثا
ان اكثر تلك المقدمات قد مر ابطالها فلا نسلم ان الدورات الماضية
غير متناهية ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الابدان الماضية غير
متناهية ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان النفوس الماضية غير متناهية
لاحتمال التناسخ ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان النفوس يمتنع عدمها
بعد حدوثها فانا قد دللنا على ان كل محدث فانه يصح العدم عليه
والجواب عما ذكروه رابعا انا لا نسلم ان البدن على الاطلاق وبال
على النفس بل البدن الذي يكون سليما عن الافات من كل الوجوه
على الوجه الذي اخبرت عنه الانبيا صلوات الله عليهم اجمعين
يكون سببا لزيادة الالتذاذ وكمال الابتهاج واذا كانت الابدان
كذلك لم يكن بالنفوس حاجة الى تدبيرها فيمكنها الانغماس في لذاتها
العقلية تارة والاستغنا من اللذات الحسية اخرى ومعلوم ان
الجمع بين السعادتين اقوى من الاقتصار على احديهما وهذا هو الجواب
بعينه عما ذكروه في الوجه الخامس المسئلة الثالثة في اللذة العقلية
والالم العقلي اتفقت الفلاسفة على اثباتهما واحتجوا بان قالوا اللذة
ادراك الملايم وادراك الملايم حاصل للنفس بعد مفارقتها عن البدن

فاللذة حاصلة لها بعد مفارقتها عن البدن قالوا ونعني بالملايم
ما يتضمن كمال ذات الشي او كمال حال من احواله وانما قلنا ان
اللذة ادراك الملايم اما اولا فلان هذا حدها وحقيقتها واما
ثانيا فلان الاستقرا يصحح ذلك فان الالوان لما كانت ملايمة
للقوة الباصرة لا جرم كان ادراكها لها لذة وتناول الاطعمة
لما كان ملايما للشهوة لا جرم كان ادراكها لها لذة وكذلك القول
في الانتقام للغضب واستحضار الاشباح للخيال واما ثالثا
فلان اللذة لو كانت مغايرة لهذا الادراك لصح حصول احدهما
مع عدم الثاني والا لزم الدور لكن ذلك غير حاصل فعلمنا فساد
القول بهذه المغايرة وانما قلنا ان ادراك الملايم حاصل للنفس بعد
مفارقتها عن البدن لان الملايم لجوهر النفس هو ان تنتقش بصور
جميع الموجودات انتقاشا كاملا كليا مجردا عن العوارض الغريبة
وهذا المعنى حاصل للنفس بعد مفارقتها عن البدن لان الكلام
في النفس التي اكتسبت العلوم في الدنيا وقد دللنا على بقا النفس
وبقا علومها بعد مفارقتها عن البدن فثبت ان ادراك الملايم
حاصل لها بعد مفارقتها عن البدن فثبت ان اللذة حاصلة لها بعد
المفارقة هذا حاصل استدلالهم على هذا المطلوب ثم انهم بعد ذلك
بينوا ان هذه اللذة العقلية اقوى من اللذة الجسمانية بان قالوا
لما كانت اللذة عبارة عن ادراك الملايم وجب ان يقال انه كلما
كان الادراك اشد واتم وكان المدرك اجمل واكمل وجب ان تكون
اللذة اقوى ومعلوم ان الادراك العقلي اقوى واتم من الادراك
الحسي لان الحس لا يدرك الا ظاهر المحسوس واما العقل فانه يدرك
من المعقول ظاهره وباطنه فانه يميز بين ما يشاركه فيه غيره وبين
ما لا يشاركه فيه غيره ويميز بين ذاتياته وعرضياته ومدركات
العقل اكمل من مدركات الحس لان مدركات العقل هو ذات الله تعالى
وصفاته والجواهر العقلية المجردة والماهيات الكلية المبراة من
جميع اللواحق والعوارض ومعلوم ان هذه الاشيا اشرف من مدركات
الحواس بل لا نسبة بينهما في الشرف فنسبة اللذة العقلية الى اللذة
الحسية كنسبة الادراكين والمدركين هذا ملخص قولهم وهو ضعيف

جدا لانه لا يمكنهم بيان ان اللذة نفس ادراك الملايم ومتى لم يمكنهم
ذلك لم يمكنهم اثبات اللذة النفسانية فلنقرر هذين المقامين
اما المقام الاول فنقول ما الدليل على ان اللذة ليست الا هذا
الادراك قوله لانا نجدها كذلك قلنا قد بينا في مسئلة استحالة
اللذة والالم على الله تعالى ان اللذة والالم لا يمكن تحديدهما لانهما
اظهر الاحوال التي يجدها الحي من نفسه وما يكون كذلك لا يمكن
تحديده بل لا نزاع في اطلاق اسم اللذة على ادراك الملايم ولكن
نقول انا نجد من انفسنا حالة مخصوصة عند تناول الطعام و
الشراب وفعل الوقاع ونعلم ايضاً انا قد احسسنا بتلك المحسوسات
لكنا لا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة التي يعبر عنها باللذة هل هي
نفس احساسنا بتلك المحسوسات او هي مغايرة لاحساسنا بها وهذا
احتمال لا يمكن دفعه الا بالبرهان فعلمنا ان مجرد قولهم انا نجد
اللذة بادراك الملايم لا يكفي في القطع بان الحالة الطيبة التي نجدها
من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع هل هي نفس ادراكنا تلك
المحسوسات ام لا قوله لو كان ادراك الملايم مغاير اللذة لصح حصول
احدهما دون الاخر والا لزم الدور قلنا ولم قلتم انه يمتنع انفكاك
احدهما عن الاخر اما انه قد يوجد ادراك الملايم دون اللذة فلوجهين
احدهما ان نقول ادراك النفس للمعقولات والمجردات اما ان يكون
ادراكا لملايم النفس او لا يكون فان لم يكن ذلك ادراكا للملايم لم
يلزم من كون النفس بعد المفارقة مدركة للمجردات حصول اللذة
لها وح يبطل اصل دليلهم وان كان ذلك ادراكا للملايم فنحن نعلم
بالضرورة ان النفس حين ما تكون في البدن فانها لا تلتذ بشيء من
معقولاتها اصلاً وهاهنا قد حصل ادراك الملايم مع عدم اللذة
واعتذارهم عن ذلك بان اللذة انما لم تحصل لانغماس النفس في تدبير
البدن كما ان العضو الخدر لا يتالم بالاحتراق لبطلان حسه اعتذار
لا يدفع اشكالنا عليهم لان الذي ذكروه انما يصح اذا جعل ادراك
الملايم سببا للذة ثم يقال المعلول انما تخلف عن العلة لمانع فاما
من جعل اللذة نفس ادراك الملايم لم ينفعه هذا العذر لان المانع
لا يجوز ان يمنع عن حصول الشيء عند حصوله فثبت ان هذا العذر

مما يقوى قولنا ان اللذة مغايرة لنفس ادراك الملايم وثانيهما
ان الطريق الى بيان انه متى حصل ادراك الملايم فلا بد وان
تحصل اللذة ليس الا الاستقرا وانه لا يفيد العلم فلعل من الاشيا
ما يكون ملايما ثم انه لا تحصل اللذة عند ادراكه والرجوع في
تصحيح مثل هذه القضية الى تجارب الاطبا مما لا يسمن ولا يغني
من جوع واما انه قد يحصل اللذة مع عدم ادراك الملايم فلان
المريض قد يستلذ بما يضره لا يقال كل لذيذ نافع وانما حصلت المضرة
لاجل ثوران اخلاط ردية او لوجوه اخرى لانا نقول انما يجب
اسناد المضرة الى امور اخر سوى ذلك المطعوم اللذيذ لو ثبت
لنا برهان قاطع ان كل لذيذ ملايم حتى انا اذا راينا اللذيذ
مضرا ثم نقطع بان تلك المضرة انما حصلت من اسباب اخر فاما
اذا كان علمنا بان كل لذيذ ملايم لم يحصل الا بالاستقرا ثم راينا
عند الاستقرا بعض الملذات مضرة لم يمكننا ان نقطع بان المضرة
انما جات من الملذات او من غيره ثم لا يمكننا القطع بان كل لذيذ
ملايم ثم ان سلمنا ان اللذة لا توجد فينا بدون ادراك الملايم
وان ادراك الملايم لا يوجد بدون اللذة ولكن ذلك لا يقتضي
ان يكون كل واحد منهما نفس الاخر الا ترى ان الاضافيين لا
يوجدان الا معا في الذهن والخارج وكذلك الخاصة المساوية
للماهية لا توجد هي بدون الماهية ولا الماهية بدونها بل الفصل
المقوم للنوع لا يوجد هو بدون النوع ولا النوع بدونه وذلك
لا يقتضي ان يكون كل واحد منهما عين الاخر فكذلك هاهنا فهذا
بيان انه لا يمكنهم اقامة الدلالة على ان اللذة نفس ادراك الملايم
واما المقام الثاني وهو انه لما تعذر ذلك عليهم لم يمكنهم اثبات اللذة
النفسانية وبيانه ان من المحتمل ان يقال ان اعتدال المزاج سبب
لحصول اللذة الا ان شرط اقتضا هذا السبب لهذا المسبب ان يحصل
الادراك لحصول ذلك الشيء واذا كان كذلك استحال انفكاك كل
واحد منهما عن الاخر ومن المحتمل ايضا ان يقال اللذة موجبة لذلك
الادراك ثم لا يلزم من حصول الادراك حصول اللذة لان المعلول النوعي
يجوز ان يكون معلولاً لعلل كثيرة ومن المحتمل ايضا ان يقال ان ادراك

الملايم موجب للذة ولكن لا لكل ادراك لكل ملايم بل ادراك الملايمات
الجسمانية ثم لا يلزم من هذا كونه موجبا للذة في جميع المواضع
لوجهين احدهما ان الادراكات العقلية مخالفة للادراكات التي
لا تكون عقلية فلا يجب من كون الادراكات التي لا تكون عقلية
موجبة للذة ان يكون الادراكات التي تكون عقلية موجبة للذة
وانما قلنا ان الادراكات التي لا تكون عقلية مخالفة للادراكات
التي تكون عقلية اما اولا فلان الادراكات مطابقة للمدركات
والمدركات المعقولة مخالفة للمدركات المحسوسة فان ذات الله
تعالى وصفاته مخالفة للالوان والاشكال فيجب ان تكون الادراكات
العقلية مخالفة للادراكات الحسية واما ثانيا فلان البارى تعالى
والعقول والنفوس الناطقة يجب اتصافها بالادراكات العقلية
ويمتنع اتصافها بالادراكات التي لا تكون عقلية واما الابدان
الحيوانية فانه يجب اتصافها بالادراكات التي لا تكون عقلية
ويمتنع اتصافها بالادراكات العقلية ولولا ان الادراكات العقلية
مخالفة بالماهية للادراكات التي لا تكون عقلية والا لصح كل واحد
من النوعين على ما صح عليه النوع الاخر وانما قلنا ان الادراكات
التي لا تكون عقلية لما كانت مخالفة بالماهية للادراكات العقلية
فانه لا يلزم من كون النوع الاول موجبا للذة كون النوع الثاني موجبا
لها وذلك لان الانواع المتخالفة بالماهية لم يقل احد من العقلاء انه
يجب استواؤها في جميع اللوازم والاحكام فثبت انه لا يلزم من
قولنا ان ادراك الملايم الجسماني موجب للذة ان يحكم بان ادراك
الملايم الروحاني موجب للذة وثانيهما ان نقول هب ان ادراك الملايم
موجب للذة على الاطلاق ولكن غايته ان المقتضى للذة حاصل
في النفوس المفارقة ولكن لا يلزم من حصول المقتضى على الاطلاق
حصول الاثر بل يعتبر ايضا كون المحل قابلا الا ترى ان الحركة عندكم
مقتضية للسخونة ثم ان الحركة الفلكية مع نهاية سرعتها لا تقتضى
السخونة لان مادة الفلك ما كانت قابلة للسخونة واذا كان كذلك
فمن الجائز ان يقال ان جوهر النفس غير قابل لماهية اللذة فلا
يلزم من حصول المقتضى للذة فيها حصول اللذة فيها فهذا تلخيص ما

ذكرناه انه لا يمكنهم بيان ان اللذة نفس ادراك الملايم وانه متى
لم يمكنهم بيان ذلك فانه لا يمكنهم بيان التذاذ النفس بالعلوم التي
تكون معها ثم ان سلمنا ان اللذة نفس الادراك ولكنها نفس مطلق
هذا الادراك او نفس نوع مخصوص من انواعه ع‍م بيانه انا قد بينا
ان الادراكات مختلفة بالماهيات فلا يلزم من كون ادراك الملايم
الجسماني لذة ان يكون ادراك غير الجسماني لذة لما علم بالضرورة
ان المختلفات في الماهية لا يجوز تساويهما في الماهية اللهم الا
ان يقال انا لا نعني باللذة الا نفس ادراك الملايم لكنا نقول قد بينا
ان ذلك لا ينفعهم لانا لا ننازعهم في اطلاق لفظ اللذة على
ادراك الملايم لانا نجد من نفسنا حالة طيبة عند الاكل والشرب
والوقاع فاعترفنا بان ادراكنا لهذه المحسوسات نفس هذه الحالة الطيبة
التي نجدها من النفس فلم قلتم ان ادراكنا للمعقولات يتضمن مثل
هذه الحالة الطيبة او ما يناسبها بالزيادة والنقصان ثم ان سلمنا
ان اللذة نفس ادراك الملايم على الاطلاق فلم قلتم ان ادراك الملايم
حاصل للنفس بعد المفارقة بيانه انكم فسرتم الملايم بما يقتضى
كمال الشيء في ذاته او في صفاته ومعلوم ان كون المثلث مساويا
لزوايا القايمتين لا يقتضى كمال جوهر النفس ولا كمال شيء من احواله
وكذا القول في جميع المعقولات بلى العلم بالعلم بكون المثلث مساويا
لزوايا القايمتين كمال للنفس فاذن الملايم للنفس هو تعقله للمعقولات
لا نفس تلك المعقولات فاذن في النفس علمان احدهما علمه بالمعقولات
والثاني علمه بعلمه بالمعقولات فاما العلم الاول فليس هو ادراك
الملايم لما بينا ان كون المثلث مساويا لزوايا القايمتين وكون
المقولات عشرة وكون الحميات ثلاثة والامزجة تسعة وكون
العدد اما زوجا واما فردا ليس شيء من ذلك كمالا للنفس فاذن
علم النفس بالمعلومات لا يكون لذة فاما العلم الثاني وهو علمه بالمعقولات
فهو ادراك الملايم ولكنه ليست اللذات الحسية عبارة عن ذلك
فان الحس لا يحس بنفسه بل لا يحس الا بالمحسوس واللذة لم تحصل
الا من الاحساس بالمحسوس فاذن ما هو منشا اللذة الحسية غير
حاصل في العقل وما يمكن ان يجعل منشا اللذة العقلية غير حاصل

فى الحس وهم انما بنوا اثبات اللذات العقلية على اللذات الحسيه
فاذا لم يمكن الحاق احدهما بالاخر سقطت حجتهم من كل الوجوه
فثبت بما ذكرنا ان الذى عولوا عليه فى اثبات اللذة العقلية
ضعيف ناقص جدًا فاما الذى عولوا عليه فى اثبات الالام النفسية
فهو ارك مما ذكروه فى اللذة العقلية بكثير ولظهور ركاكتها
واطنابنا فى ساير كتبنا فى ابطالها تركنا ذكرها هاهنا وبالله
التوفيق القسم الثالث من هذا الاصل فى المباحث السمعية وفيه
ثلاث مسائل المسئلة الاولى فى اثبات عذاب القبر اعاذنا الله
منه والمعتمد فيه ثلاث ايات احدها قوله تعالى فى ال فرعون النار
يعرضون عليها غدوا وعشيًا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون
اشد العذاب وهو صريح فى التعذيب بعد الموت وثانيها قوله تعالى
فى قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارًا والفا للتعقيب وثالثها قوله تعالى
قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فذكر
تعالى موتتين وهما لا يتحققان الا بالحياة فى القبر حتى يكون احدهما الموتتين
ما حصل عقيب الحياة التى فى الدنيا والاخر ما حصل عقيب الحياة
التى فى القبر لا يقال لو كان الامر على هذا الوجه لكان الله تعالى
احياهم ثلاث مرات فلم جعلوه مرتين لانا نقول ان تخصيص العدد
بالذكر لا يدل على نفى ما عداه بالاتفاق ولانهم انما يذكرون الامور
الماضية والحياة الثالثة هى الحياة التى هم فيها فلا حاجة بهم الى ذكرها
ويحتمل انهم ما ذكروا الا الحياتين اللتين عرفوا الله تعالى فيهما ضرورة
وهو الاحيا فى القبر وفى الاخرة ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا
وما ذكروا الاحيا فى الدنيا لانهم ما كانوا معترفين فيها بذنوبهم
واما المانعون من عذاب القبر فتارة يتمسكون بالعقل وتارة بالنقل
اما العقل فهو ان الانسان اذا احترق وصار رمادًا وضرب بالريح
ذلك الرماد وذهب كل جزء منه الى جانب اخر من العالم ولو عذب
لكان لا يخلو اما ان يعذب بشرط ان يجعل حيا مرة اخرى او لا بهذا
الشرط والاول باطل اما اولا فلان البنية شرط الحياة وكل واحد
من تلك الاجزا يمتنع جعله حيا واما ثانيا فلانا لو جوزنا فى كون
تلك الذوات حية لما امكننا القطع فى شى من الاجسام بانه ليس

بحى فلعل فى مسام الجماد من الاجزا الصغيرة ما تكون حية عالمة
قادرة بل تكون افضل الفضلا واعلم العلما وتجويز ذلك دخول فى
السفسطة والثانى ايضا باطل لانا نعلم بالضرورة ان من لا يكون
حيا يستحيل تعذيبه وقد يقررون هذا السوال فيما بينه من مسائله
منكر ونكير فيقولون نرى المصلوب يبقى على حاله مدة طويلة
وهو لا يسئل ولا يجيب ونشاهد الميت على السرير وهو لا يجيب
زمانا ولا يتحرك فلو جاز ان يكون هو مع ذلك حيا لجاز ان يكون
السرير الذى هو موضوع عليه الميت حيا وذلك جهالة وايضا
فانهم يقولون يجلس الميت فى قبره وهو باطل لانه قد يكون الميت
فى الصندوق او فى اللحد الضيق فكيف يعقل والحالة هذه جلوسه
ولانا نجعل على صدره كفا من الذرة وندفنه فاذا نظرنا اليه بعد
ذلك وجدناه كما كان والذرة باقية بحالها واما من افترسته
السباع وتفرقت اجزاؤه فى اجوافها فكيف يتصور مسايلته واما
النقل فايات اولها قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت يعنى فى الجنة
الا الموتة الاولى والمعنى سوى الموتة الاولى ولو صاروا احيا
فى القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة وثانيها قوله تعالى وما انت
بمسمع من فى القبور والجواب عما تمسكوا به اولا ان نقول ان الصالحى
من المعتزلة وجمعًا من الكرامية ذهبوا الى ان الحياة ليست شرطًا
للايلام وهذا باطل بالضرورة والحق انه لا بد من الاحيا اولا ثم
فى الجواب احد امرين اما ان نقول انا قد بينا ان البنية ليست شرطا
فى الحياة فيصح من الله تعالى ان يعيد الحياة الى تلك الاجزا المتفرقة
ويعذبها او يثيبها واما ان نقول بان الله تعالى يعذب ارواح اولئك
الذين افترستهم السباع ان كانوا من المعذبين كما انه يثيب ارواح
الشهدا بجعلها فى اجواف طيور خضر قوله تجويزه يودى الى
السفسطة قلنا سبق الجواب عنه فى مسئلة النبوة قوله نرى المصلوب
والميت غير متحركين اصلا قلنا اما ان نقول ان الله تعالى يحيى بعض
اجزايه ويخصه بالسوال او نقول يختص روحه بالسوال او نقول
انه احياه بالكلية لكنه حجبه عن ابصار الناظرين بنا على ما ثبت
من انا انما نرى بالادراك والجواب عما تمسكوا به ثانيا من قوله

تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ان الله تعالى وصف
نعيم الجنة وانه لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا فمعنى قوله
لا يذوقون فيها الموت اى لا ينقطع نعيمهم ولا ينتغص عيشهم
كما فى الدنيا والذى يدل على صحة هذا التاويل ان الله تعالى احيا
كثيرا من الاموات فى زمان موسى وحزقيل وعيسى عليهم السلام
وذلك يوجب تاويل الاية بما ذكرناه والجواب عما تمسكوا به ثالثا
من قوله تعالى وما انت بمسمع من فى القبور هو ان الغرض من سياق
الاية تشبيه الكفرة بالموتى ونحن نعترف ان الذين فى القبور لا يسمعون
حين ما يكونون موتى فسقط استدلالهم عن الاية المسئلة الثانية
فى ان الجنة والنار مخلوقتان وهو مذهبنا ومذهب الجبائى وابى
الحسين البصرى من المتاخرين خلافا لابى هاشم وعبد الجبار بن
احمد والمعتمد فيه ثلاث ايات اولها قوله تعالى وجنة عرضها السموات
والارض اعدت للمتقين وقوله تعالى واتقوا النار التى وقودها الناس
والحجارة اعدت للكافرين والاعداد صريح فى ثبوت الشى وتحققه
وثانيها قوله تعالى ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها
جنة الماوى وجنة الماوى ليست الا دار الثواب باجماع الامة فصح
انها فى السما وانها مخلوقة وثالثها قصة ادم وحواء واسكانهما الجنة
واخراج الله تعالى اياهما منها ولا يجوز حمل ذلك على بعض بساتين الدنيا
لوجهين احدهما ان الامة كانت قبل بروغ ابى هاشم مجمعة على ان الجنة
التى اهبط الله منها ادم هى التى سيعود اليها يوم الجزا وانكار ذلك
يجرى مجرى ان يقال ان الذى عصى ما كان ابا البشر وانما كان رجلا
اخر مسمى بادم وثانيهما ان الجنة فى عرف المؤمنين اسم لدار الثواب
فصرفها عنها غير جايز واما المنكرون فقد تعلقوا بامور اولها لو كانت
الجنة مخلوقة لما كانت دايمة لكنها دايمة فهى غير مخلوقة بيان الشرطية
قوله تعالى كل شى هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة لهلكت
ثم لا تكون دايمة الوجود بيان انها دايمة قوله تعالى اكلها دايم اى
ماكولها دايم وثانيها قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض
لو انها حصلت لحصلت فى الاحياز التى حصلت السموات والارض فيها
اذ لو حصلت فى احياز اخر لكان غاية الممكن ان يكون عرضها مثل عرض

السموات والارض وذلك خلاف الظاهر ثم انما يمكن حصولها فى
الاحياز التى حصلت فيها السموات عند فنا السموات والارض لاستحالة
تداخل الاجسام فثبت انها لا توجد الا بعد فنا السموات والارض
وثالثها انه لا فايدة فى وجودها قبل دخول المكلفين فيها فوجب
ان لا تكون موجودة والجواب عما ذكروه اولا انا لا نسلم انها لو كانت
مخلوقة لما كانت دايمة اما قوله كل شى هالك الا وجهه فلم لا يجوز
ان يكون المراد ان كل شى ما عداه فهو هالك فى حد ذاته لان كل
ما عداه فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فان وجوده يكون مستفادا
من غيره وكل ممكن بالنظر الى ذاته يكون هالكا ثم ان سلمنا ان المراد
منه حصول الهلاك فلم قلتم ان الجنة مندرجة تحت الاية وبيانه
اما بان نمنع كون صيغة كل للعموم او بان نقول ان قوله فصعق
من فى السموات ومن فى الارض الا من شا الله يدل على بقا بعض
الاشيا فيحتمل ان يكون ذلك البعض هو الجنة وساكنوها ثم ان
سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يقال ان الجنة تفنى ايضا واما قوله اكلها
دايم فنقول هذه الاية لا يمكن اجراوها على ظاهرها لان الدايم
هو الذى لا اخر لوجوده وماكولات اهل الجنة تفنى عند اكلهم
اياها فاذن هى غير دايمة فثبت انه لا يمكن اجراوها على ظاهرها
فاذن لا بد من التاويل وهى انها كلما فنيت فان الله تعالى يحدث امثالها
عقيبها والدوام بهذا التفسير لا ينافى انعدام الجنة لحظة او اقل
والجواب عما ذكروه ثانيا ان نقول ان قوله تعالى وجنة عرضها السموات
والارض يحتمل ان يكون المراد منه نفس عرض السموات والارض
ويحتمل ان يكون المراد منه مثله ونحن نحمله على الثانى لقوله تعالى
عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى دل ذلك على ان الجنة
فوق السموات السبع وقال عليه السلام فى صفة الجنة سقفها
عرش الرحمان والجواب عما ذكروه ثالثا انا قد بينا ان افعال الله
تعالى منزهة عن الغرض ولو سلمنا ذلك ولكن لا يبعد ان يكون فى
خلقها مصلحة للمكلفين استاثر الله تعالى بعلمها وبالله التوفيق المسئلة
الثالثة فى الميزان والصراط والحساب وغيره هذه الاشيا ممكنة
وظواهر الكتاب والسنة دال عليها فوجب الاعتراف بها لا يقال

العقل يستحيل وزن الاعمال ويستحيل المرور على الصراط وهو ادق
من الشعر واحد من السيف لانا نقول لم لا يجوز ان توزن الصحف ليستدل
بتفاوتها على تفاوت الاعمال واما امر الصراط فكما لا يستحيل الطيران
في الهواء والمشي على الماء لا يستحيل المرور على الصراط ومن عرف
بما ظهر على الرسل عليهم السلام من خوارق العادات فلا يليق به
استبعاد هذه الامور وبالله التوفيق **الاصل الثامن عشر** في الثواب
والعقاب ومباحث هذا الاصل كثيرة ولكنها باسرها فرع الحسن
والقبح فمن احكم ذلك الاصل سهل عليه الكلام في فروعه بل القول
في وعيد الفساق من اهل الصلاة مما يجب الاعتناء به وذلك
من وجهين احدهما بيان انه يجوز من الله تعالى ان يعفو عنهم وثانيهما
ان يقطع بانه لا يخلد الفساق في النار الا ان الكلام في هذين المقامين
المطلوبين مما يحوج الى الكلام في الاحباط والتكفير والكلام في
ذلك مما يحوج الى الكلام في صفات الثواب والعقاب فلا جرم بنينا
هذا الاصل على اربع مسائل **المسئلة الاولى** في تجويز العفو ولا بد قبل
الخوض في الاستدلال من نقل المذاهب فنقول اتفقت الامة على ان
من مات على الكفر فان الله يعذبه ابدا واختلفوا في اصحاب الكبائر
من اهل الصلاة على وجوه ولا بد من ضبط المذاهب على طريق التقسيم
فنقول اما ان ندعي القطع بان الله تعالى يعذب كل واحد من اهل الكبائر
من اهل الصلاة او ندعي القطع بان الله تعالى لا يعذبهم او ندعي القطع
بان الله تعالى يعذب البعض ويعفو عن البعض او لا ندعي القطع بشيء
من هذه الاقسام بل نتوقف في الكل فهذه اقسام اربعة فالقسم الاول
وهو القطع بان الله تعالى يعذب كل واحد من اهل الكبائر فهو ايضا على
قسمين لانه اما ان يقال ان الله يخلدهم في العذاب او يقال انه تعالى
يعذبهم ولكن لا يخلدهم والاول مذهب كل المعتزلة والثاني مذهب
الخالدي منهم واما القسم الثاني فهو مذهب المرجية الخالصة واما
القسم الثالث فهو مذهب اكثر اهل السنة وهم اتفقوا على انا لا نعلم
الآن ان الله تعالى عن اي كبيرة يعفو واتفقوا ايضا على ان الله تعالى
لا يخلد عقوبته احد من هؤلاء واما القسم الرابع وهو ان لا يقطع
بشيء من هذه الاحوال فقد يميل اليه كثير من اصحابنا وهو مذهب

اكثر الامامية واعلم ان الذاهبين الى هذا القسم يكفيهم في تصحيح
مقالتهم القدح فيما احتج به القاطعون على الوعيد ولا حاجة بهم
الى الاستدلال على ذلك بل لا يمكنهم الاشتغال بالاستدلال لان اقامة الحجة
من الشاك المتردد على كونه شاكا عبث واذا عرفت هذا التفصيل
فنحن نختار القسم الثالث ونبين اولا القطع على ان الله تعالى يعفو
عن بعض الكبائر وان كنا لا نعلم انه عن اي كبيرة يعفو ونورد
شبه الخصوم ونجيب عنها ثم نشرع في المسئلة الثانية في بيان
القطع على ان الله تعالى لا يخلد عقوبة الفساق ثم نجيب عن شبه
الخصوم فيها وح يحصل لنا بالجواب عن تلك الشبه تصحيح القسم
الرابع وهو مذهب من توقف في جملة هذه الاقسام فلنذكر الان
ما يدل على ان الله تعالى يعفو عن بعض الكبائر وفيه طرق الطريقة
الاولى التمسك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء والاستدلال به ان المراد من قوله تعالى ويغفر
ما دون ذلك اما معصية يجب غفرانها او معصية لا يجب غفرانها
والاول باطل لان الوجوب على الله تعالى محال وبتقدير تسليم ذلك
ففي الاية ما يمنع من حملها عليه من وجهين احدهما ان قوله ان
الله لا يغفر ان يشرك به معناه انه لا يغفره تفضلا لانه قد ثبت ان
الله تعالى يغفره بالتوبة واذا لزم اضمار هذا الشرط في الجملة الاولى
وجب اضماره في الجملة الثانية حتى يكون معنى قوله ويغفر ما دون
ذلك انه يغفره تفضلا ما دون ذلك لانا لو اضمرنا هذا الشرط
في الجملة الاولى ولم نضمره في الجملة الثانية خرج الكلام عن النظم
الا ترى ان القايل اذا قال ان فلانا لا يتفضل بمائة دينار ولكنه
يعطي العشرة لمن يستحقها لم يكن الكلام منظوما اما لو قال فلان لا
يتفضل بالمائة ويتفضل بالعشرة كان الكلام منظوما فثبت انه ليس
المراد من قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك معصية يجب غفرانها
وثانيهما ان المغفرة في الاية معلقة على المشيئة والفعل انما
يعلق على المشيئة في وضع اللسان اذا لم يكن واجبا الا ترى انه
لا يحسن ان يقال ان فلانا يقضي الدين لمن يشا من المستحقين و
يحسن ان يقال ان الملك يخلع على من يشاء فثبت ان المراد من الاية

معصية لا يجب غفرانها وكل من حمل الاية على ذلك لم يخصصها
بمعصية معينة بل اثبت مقتضاها وهو جواز المغفرة في كل المعاصي
سوى الكفر وهو المطلوب فان قيل لا نسلم انه ليس المراد من الاية
معصية يجب غفرانها قوله الوجوب على الله تعالى محال قلنا الكلام
عليه مامر قوله لما وجب اضمار التفضل في الجملة الاولى وجب
اضماره في الجملة الثانية قلنا انما يجب ان يضمر التفضل في الجملة
الثانية لو كان ذكره مظهرا في الجملة الاولى فاما اذا علم ذلك
بالدليل فلا يجب ولولا صحة ما قلناه لكان من الواجب انه تعالى
لو قال ان الله لا يغفر ان يشرك به تفضلاً ويغفر ما دونه من
الصغاير عند مجانبة الكباير ان يكون هذا الكلام ركيكا ومعلوم
انه ليس كذلك قوله الواجب لا يعلق بالمشية قلنا هذا باطل لان
جميع افعال الله تعالى تقع بمشيته ولذلك قال تعالى يعذب من يشا
مع انه لا يصح التفضل بالتعذيب وقال في اهل الكتاب بل انتم بشر
ممن خلق يغفر لمن يشا ويعذب من يشا مع انه لا يتفضل بالغفران
على الكفار واذا حسن تعليق ما علم انه تعالى لا يعلقه على المشية فلم
لا يجوز منه تعليق ما علم منه تعالى انه يعلقه على المشية ثم ان سلمنا
ان المراد به الكباير ولكن مطلوبكم من هذه الاية اما ان يكون دلالتها
على انه لا يعاقب على بعض الكباير او عدم دلالتها على انه يعاقب
على الكباير والاول غير حاصل لانه تعالى لو اقتصر على قوله ويغفر
ما دون ذلك لحصل المطلوب ولكنه قيد مغفرة ما دون الشرك
بمن يشا له المغفرة ولم يبين ان من يشا ان يغفر له من هو فلاجرم
لا يحصل من هذه الاية الدلالة على انه لا يعاقب على ما دون الشرك
بل يحصل منها عدم دلالتها على انه يعاقب على ما دون الشرك ولكن
مما لا يفيد المطلوب فانه لا يلزم من عدم دلالة شي على شي اخر
عدم ذلك المدلول والا لزم عدم كل الاشيا اذ لا شي الا ويوجد
شي لا يكون دليلاً عليه ثم لئن سلمنا دلالة الاية على انه تعالى يغفر
الكباير ولكن مطلقا ام بشرط المشية والاول ظاهر الفساد لانه
تعالى شرط المشية بقوله لمن يشا والثاني مسلم ولكن لا بد وان يبينوا
ان الله تعالى قد شا غفران صاحب الكبيرة وذلك اول المسئلة ولئن

سلمنا دلالة الاية على غفران صاحب الكبيرة من الوجه الذي ذكرتموه
ولكن الله تعالى لو قال ان الله تعالى لا يغفر ان يشرك به ولا اكل اموال
اليتامى ولا الفرار من الزحف ولا قتل المومن بغير حق ويغفر ما دون
ذلك لكنا نقطع على انه ليس المراد بقوله تعالى ما دون ذلك شيا من
هذه الكباير ثم انه تعالى توعد على هذه الذنوب في غير هذه الاية فوجب
ان لا يختلف الحكم الذي ذكرناه لان القران كله كالكلمة الواحدة
في البعد عن التناقض والاختلاف ولئن سلمنا دلالة الاية على غفران
الكباير مطلقا ولكن نقول بموجبها ونحمل الغفران على تاخير العقوبة
لا يقال انه حقيقة في اسقاط العقاب فوجب ان لا يكون حقيقة
في تاخير العقوبة ليلا يلزم الاشتراك الذي هو على خلاف الاصل
لانا نقول الغفران حقيقة في الستر ولما لزم ذلك سقوط العذاب
استعمل لفظ المغفرة في سقوط العقاب ثم ان سقوط العقاب اعم
من سقوط العقاب دايما في كل وقت او في سقوطه في الماضي فقط
او في الحاضر فقط او في المستقبل فقط بدليل ان سقوط العقاب
يصح تقييده بكل واحد من هذه القيود وما كان كذلك يكون مشتركا
بين تلك المقيدات واذا ثبت ذلك ثبت ان لفظ المغفرة يفيد تاخير
العقاب واسقاطه بالكلية على سبيل التواطو لا على سبيل الاشتراك
فلا يلزم ما ذكرتموه ويويد ما قلناه ورود لفظ المغفرة في كتاب الله
تعالى بمعنى تاخير العقاب قال الله تعالى ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة
وقد خلت من قبلهم المثلات وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
وليس المراد من المغفرة هاهنا ترك العقاب لان الاية وردت في
الكفار ولان سياقها لا يليق ايضا بذلك وايضاً قال الله تعالى وربك
الغفور ذو الرحمة لو يواخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب بل لهم
موعد لن يجدوا من دونه موئلا وذلك تصريح بان المغفرة في هذه
الاية بمعنى تاخير العقاب فيكون حقيقة فيه ثم ان سلمنا ان لفظة
المغفرة ليست ظاهرة في تاخير العقاب ولكن متى لا يحمل اللفظ على
المعنى المرجوح اذا قام الدليل او اذا لم يقم م وهاهنا قام الدليل على
حملها عليه بيانه ان الله تعالى ذكر هذه الاية في موضعين من سورة
النسا وما قبلها في الموضعين يقتضي حملها على ما ذكرناه لانه قال

تعالى ولا يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم
من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها او نلعنهم كما لعنا
اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا ان الله لا يغفر ان يشرك به
فلما حذرهم تعالى تعجيل العقوبة على ترك الايمان بالمنزل قرن ذلك
بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به اى لا يوخر عقوبة الشرك
بل يعجلها فلا تامنوا ان يفعل بكم ما حذركم به من طمس الوجوه
وردها على الادبار والمسخ كما مسخ اصحاب السبت ثم قال ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء اى ولا يعجل عقوبة ما دون الشرك بل يوخرها
وقال تعالى ثانيا ومن يشاقق الرسول الى قوله وساءت مصيرا ان الله
لا يغفر ان يشرك الاية فلما توعد على مشاقة الرسول بتعجيل الخذلان
وهو قوله نوله ما تولى عقبه بالتنبيه على عظم الشرك وانه تعالى لا
يدع تعجيل الخذلان به ثم قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اى ليس
يفعل هذا الخذلان لمن امن ثم ارتكب ما دون الشرك فانه لا يكله الى
نفسه ولا يمنعه على الاطلاق ثم ان سلمنا ان المراد من المغفرة اسقاط
العقوبة ولكن اسقاط كل انواعها او بعض انواعها والاول ع لان
اسقاط العقوبة اعم من اسقاط كل انواعها واسقاط بعض انواعها
ولا يلزم من حقية العام حقية الخاص والثانى م ونحن نقول بموجبه
لان الله تعالى لا يعاقب فساق اهل الصلاة بجميع انواع العقوبة ثم ان
سلمنا دلالة هذه الاية على ما ذكرتموه ولكنها معارضة بساير الايات
الدالة على الوعيد مع ان العمل بها اولى لان ايات الوعيد خاصة
والاية التى تمسكتم بها عامة والخاص مقدم على العام والجواب اما
قوله انما يجب اضمار التفضل فى الجملة الثانية اذا جرى ذكره مظهرا
فى الجملة الاولى اما اذا جرى ذكره مضمرا فلا يجب قلنا الالفاظ تابعة
للمعانى فلو لم يلزم من اعتبار شرط فى الجملة الاولى اعتباره فى الجملة
الثانية لم يلزم من ذلك ايضا عند كونه مظهرا لان انتظام الكلام
انما يكون بحسب انتظام المعانى لا بحسب الالفاظ لانا لو قدرنا خلو
الالفاظ عن الدلالة على المعانى لم يمكن اعتبار النظم فى الالفاظ
قوله افعال الله وان كانت واجبة الا انها لا تقع الا بمشيته قلنا
لا نزاع فيه لكن ان عرف اهل اللسان استقر على ان الفعل الواجب

لا يعلق على المشية بدليل المثال الذى ذكرناه اما قوله تعالى ويعذب
من يشاء وقوله فى اهل الكتاب بل انتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء
فلا اشكال فيه على قولنا لان عندنا انه يحسن منه تعالى ان يغفر
او يعذب اى شخص كان فلما كان كذلك لا جرم حسن تعليقه
على المشية قوله مطلوبكم من الاية دلالتها على انها لا يعاقب على
ما دون الشرك او عدم دلالتها على انه يعاقب على ما دون الشرك
قلنا مطلوبنا هو الاول والمعلق على المشية ليس هو اصل الغفران
بل من يفعل به الغفران فلا جرم افادت الاية القطع باصل المغفرة
والتوقف فيمن يفعل به المغفرة مثاله اذا قال الملك لعبيده مشيرا
الى خلعة معينة انى اخلع هذه الخلعة على من اشاء منكم فذلك
يفيد القطع بانه يخلع تلك الخلعة على بعض عبيده والتوقف
فى تعيين ذلك العبد قوله الاية دالة على انه تعالى يغفر ما دون
الشرك مطلقا ام بشرط المشية قلنا اشتراط المشية عايد الى
اصل الغفران او الى المغفور له ع م بيانه وهو انه تعالى لم يقل ان
شئت غفرت ما دون الشرك بل قطع بكونه فاعلا لاصل المغفرة
فقال ويغفر ما دون ذلك والمعلق على المشية هو المغفور له مثاله
ما مر ثم لئن سلمنا ان المعلق على المشية هو فعل المغفرة ولكن لا بد
من وقوع هذه المشية حتى يظهر الفرق بين الشرك وبين ما دونه
فانا نعلم بالضرورة دلالة هذه الاية على الفرق بين الشرك وبين
ما دونه فى حكم المغفرة قوله ان الله تعالى لو قال ان الله لا يغفر
ان يشرك به ولا اكل اموال اليتامى ولا الفرار من الزحف لكنا
نقطع على ان المراد ليس بقوله ويغفر ما دون ذلك شيئا من الكباير
فكذلك اذا ذكر هذه الاشياء فى ساير المواضع قلنا لما دللنا على
انه لا يجوز ان يكون المراد بما دون الشرك معصية يجب مغفرتها
امتنع ان يذكر تعالى هذه الاية على الوجه الذى فرضتموه والا لم
يبق لقوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فايدة لان بالدليل الذى
ذكرنا ثبت انه لا يجوز ان يكون المراد منه الصغيرة او الكبيرة بعد
التوبة فلو قدرنا انه تعالى غفر الكبيرة قبل التوبة لم يبق شىء يندرج
تحت حكم الغفران فتصير معطلة قوله نحمل المغفرة على تاخير العقاب

قلنا هذا باطل لوجوه احدها ان الامة كانت مجمعة الى زمان
ظهور صاحب هذا التاويل على ان المراد من المغفرة المذكورة
في الاية اسقاط العقاب لان الوعيدية كانوا يحملونها اما
على الصغاير او على الكباير بعد التوبة والمرجية كانوا يحملونها
على الكباير قبل التوبة فالمنع من حمل الاية على اسقاط العقوبة
يكون خرقا للاجماع لا يقال ان ما ذكرتموه يقتضي المنع من استخراج
تاويل جديد للاية وذلك باطل لما علمنا ان الناس في كل زمان
كانوا يستخرجون تاويلات جديدة للايات لانا نقول انا لا نمنع من
استخراج التاويلات الجديدة وانما نمنع من ابطال التاويل الذي
اتفقت الامة على صحته والفرق بين الامرين ظاهر فاذا كان كذلك
فنقول قد بينا ان الامة كانت مجمعة على تفسير المغفرة في هذه
الاية باسقاط العقوبة ابدا فوجب القطع بصحة هذا التفسير والتاويل
الذي ذكرتموه ان كان يمنع من صحة هذا التفسير المجمع عليه لزم
ان يكون تاويلكم باطلا لان ما ادى الى بطلان ما اجمعت الامة
على صحته كان هو الباطل لا ما اجمعت الامة عليه وان كان لا يمنع
من صحة هذا التفسير المجمع عليه فنحن نتمسك في اثبات مطلوبنا
بذلك التفسير المجمع عليه ثم لا يكون التاويل الذي ذكرتموه قادحا
في مطلوبنا وثانيها انا لو حملنا المغفرة على ما ذكروه لزم ان يعجل
الله عقوبة الكفار في الدنيا وفي العلم الضروري بانه لا تفاوت
في احوال الدنيا بين المومنين والكافرين في احوال العقاب بما
يقطع عنده بفساد هذا التاويل بل لو قيل ان راحة الكافرين
في الدنيا اكثر من راحة المومنين لكان ذلك اقرب لقوله عليه
السلام الدنيا سجن المومن وجنة الكافر ولان المعتزلة يقولون
ان الله تعالى يوصل الاعواض الى الكفار في الدنيا حتى لا يبقى لهم شيء
من الراحات في الاخرة والمومن قد لا يوصل اعواضه في الدنيا
بل في الاخرة لا يقال العقاب الذي يعجله الله تعالى هو منع الالطاف
لانا نقول فعلى هذا التقدير يصير معنى الاية ان الله يمنع الالطاف
عن الكافر ولا يمنعها عن المومنين ونحن نعلم بالضرورة ان تفسير
المغفرة بفعل الالطاف باطل في اللغة وان جاز هذا التاويل

لكانت التاويلات الباطلة التي يذكرها الباطنية خذلهم الله حق
وايضا فلان الالطاف الممنوعة اما ان تكون هي الالطاف التي
تفرع عليها الايمان او الالطاف التي تكون هي متفرعة على الايمان
والاول لا يجوز من الله تعالى منعه عندكم والثاني لا يجوز من
الله تعالى فعله عند ما لم يفعل العبد الايمان فلا يكون المانع لتلك
الالطاف هو الله تعالى بل العبد فظهر فساد هذا التاويل وثالثها
انه يجب حمل كلام الله تعالى على المعاني المتبادرة الى الافهام والمتبادر
الى الفهم من لفظة المغفرة اسقاط العقاب لا تاخيره فبطل ما
ذكروه من التاويل من هذه الوجوه الثلاثة قوله نحمل الاية على انه
تعالى لا يعاقب على ما دون الشرك بكل انواع العقوبة قلنا اذا كانت
المغفرة عبارة عن ترك العقاب فقوله ان الله لا يغفر ان يشرك
به معناه ان الله تعالى يعاقب على الشرك فلا يخلو اما ان يكون المراد
به انه يعاقب بكل انواع العقوبات او ببعض انواع العقوبات
والاول باطل لان الجمع بين كل انواع العقوبات محال فان العقوبة
بالحرارة والعقوبة بالبرودة لا يجتمعان والعقوبة في قصى جهنم
مع العقوبة في وسط جهنم لا يجتمعان واذا بطل ذلك ثبت الثاني
ونقيض الجزئي يجب ان يكون كليا فوجب ان تكون المغفرة عبارة
عن اسقاط كل انواع العقوبات قوله هذه الاية معارضة بايات
الوعيد قلنا نحن لم نتمسك بعموم هذه الاية حتى يقال التمسك
بايات الوعيد اولى بل بينا انا لو لم نحملها على الكباير لزم خلوها
عن الفايدة ثم ان تمسكنا بعموم هذه الاية ولكنا نقول ان هذه الاية
عامة في المعاصي خاصة في المغفور له وايات الوعيد خاصة بالمعاصي
عامة في المغفور له وكل واحد منهما اخص من الاخر من وجه واعم
من وجه فلا يمكنكم الترجيح ثم انا نعارض ايات الوعيد بايات
الوعد او نتمسك بهذه الاية من وجوه عدة ونجعل بعض تلك الوجوه
معارضا لما يتمسكون به من الايات ويبقى بعضها سليما عن المعارض
فمن تلك الوجوه ان نتمسك بعمومها من حيث الصيغة ونبين ذلك
بالاستثناء فانه يحسن ان يقال ويغفر ما دون ذلك الا الزنا والسرقة
والاستثناء عند الوعيدية يخرج من هذا الكلام ما لولاه لوجب

دخوله فيه فعلمنا عموم هذه الصيغة للكباير ومنها ان نتمسك
بعمومها من حيث الايماء فانه تعالى رتب المغفرة على ما دون الشرك
وترتيب الحكم على الوصف المشتق يشعر بكون ذلك الوصف علة
فعلى هذا التقدير ينزل قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
منزلة قوله ويغفر ما دون ذلك لكونه دون الشرك وذلك يقتضي
عموم المغفرة في كل ما دون الشرك لوجوب ترتب الحكم على العلة
اينما وجدت وكل هذه المقامات جلية الا قولنا ان ترتيب الحكم
على الوصف المشتق مشعر بكون ذلك الوصف علة والدليل عليه
ان القايل اذا قال اكرم الجهال واهن العلما فانه يستقبح هذا الكلام
فاما ان يكون هذا الاستقباح لانه يفهم منه ان ذلك القايل
جعل الجاهل مستحقا للاكرام والعالم مستحقا للاهانة او لانه يفهم
منه انه جعل الجاهل لجهله مستحقا للاكرام والعالم لعلمه مستحقا
للاهانة والاول باطل لانه لا بعد في كون العالم مستحقا للاهانة
بسبب اخر غير علمه وفي كون الجاهل مستحقا للاكرام بسبب اخر
غير جهله ولما بطل ذلك تعين الثاني فثبت ان ترتيب الحكم على
الوصف المشتق يفيد بوضع اللغة تعليله على الاطلاق وهو المطلوب
ومنها ان نقول المراد بما دون الشرك ليس هو المعصية بعد التوبة
لانه لا يبقى ح الفرق بين الشرك وبين ما دونه لان كل واحد
منهما مغفور بعد التوبة غير مغفور قبلها فوجب حملها على المعصية
قبل التوبة وليس المراد هو الصغيرة لان الصغيرة يجب غفرانها
والاية لا يجوز حملها على المغفرة الواجبة للوجهين المذكورين
في اول الطريقة فوجب حمل الاية على الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب
وهذا الوجه مبني على الفرق بين الصغيرة والكبيرة وعلى ان الصغيرة
يجب غفرانها والكبيرة بعد التوبة يجب غفرانها وهذه الاشيا
غير لايقة باصولنا فالاولى ايراده على سبيل الالزام وبالله التوفيق
الطريقة الثانية قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
مقتضى الاية ان تحصل المغفرة حالة مباشرة الظلم كما اذا قيل رايت
فلانا على اكله فانه يدل على انه راه حال كونه اكلا ومعلوم ان حال
الاشتغال بالظلم لا يكون تايبا فثبت حصول المغفرة لغير التايب على

الاطلاق الطريقة الثالثة اجمعت الامة على وجود الشفاعة المقبولة
لنبينا عليه السلام فلا يخلو تاثيرها اما ان يكون في زيادة المنافع
او في اسقاط المضار والاول باطل والا لكنا شافعين في النبي عليه
السلام اذا سالنا الله تعالى ان يزيد في كرامته وذلك باطل بالاجماع
فلزم ان يكون تاثيرها في اسقاط العقوبات وذلك يدل على
العفو فان قيل لا نسلم ان الشفاعة ليست لطلب المنافع قوله يلزم
كوننا شافعين للنبي عليه السلام قلنا متى يلزم ذلك اذا اوجبنا
كون الشفيع اعلى درجة من المشفوع له او اذا لم توجب ذلك ع م
بيانه ان الامر كما يجب ان يكون اعلى من المامور فيجب ان يكون
الشفيع اعلى من المشفوع له واذا ثبت ذلك فنحن وان طلبنا من الله
تعالى زيادة الاكرام للنبي عليه السلام لكنه عليه السلام لما كان اعلى درجة منا لاجرم
لم نكن شفيعا له عليه السلام ولئن سلمنا ان الرتبة غير معتبرة ولكن
متى يكون طلب المنافع شفاعة اذا كانت تلك المنافع مفعولة لاجل
الشفاعة او اذا لم يكن كذلك ع م بيانه ان السلطان اذا عزم على ان
يعقد لابنه ولاية بلدة فاذا حثه بعض اوليايه على ذلك وكان
السلطان يفعل ذلك لا محالة سوا حثه عليه ذلك الولي او لم يحثه
عليه وقصد ذلك الولي بذلك الحث التقرب الى السلطان فانه لا يقال
انه شفيع في ابن السلطان اليه فكذا هاهنا الله تعالى انما يكرم نبيه
عليه السلام لا لسوالنا منه تعالى بل انه يكرمه سوا سالناه تعالى ذلك
ام لم نساله فلم يجب كوننا شفعا للرسول عليه السلام ثم ان سلمنا
ان ما ذكرتموه يمنع من حمل الشفاعة على طلب المنافع ولكن هاهنا
ما يدل على ذلك وذلك من وجهين الاول انه يقال شفع فلان لفلان
الى الامير ليعطيه ولاية بلدة كذا كما يقال شفع له ليطلقه عن الحبس
وتسمى الكتب المكتوبة في المعنيين بانها كتب الشفاعة قال الشاعر ٭
فذاك فتى ان تاته في صنيعه ٭ الى ماله لم تاته بشفيع ٭ سماه شفيعا
في طلب الخير الثاني ان لفظة الشفاعة ماخوذة من الشفع الذي يقابل
الوتر لان الشفيع يصير شفعا للمشفوع له ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على ان شفاعته عليه السلام ليست لطلب الخيرات ولكن هاهنا
ما يدل على انها ليست لاسقاط العقاب وهي وجوه تسعة الاول قوله

تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع لا يقال انا نقول بموجب
الاية لانه ليس في الاخرة شفيع يطاع لان المطاع يكون فوق المطيع
وليس فوق الله تعالى احد لانا نقول الطاعة في اصل اللغة عبارة عن
فعل مراد الغير والرتبة غير معتبرة فيها قال الشاعر
رب من انضجت غيظا صدره . قد تمنى لي موتا لم يطع . ثم لين سلمنا
اعتبار الرتبة فيها ولكن لا يمكن اعتبارها ههنا لوجهين احدهما
ان كل واحد يعرف انه ليس في الوجود احد يطيعه الله تعالى لان
من عرف الله تعالى عرف ذلك بالضرورة ومن لا يعرفه لا يمكنه ان
يعرف انه هل فوقه احد ام لا واذا كان كذلك كان حمل الاية على ما
ذكرتموه حملا لها على ما لا فايدة فيه الثاني انه تعالى نفى شفيعا يطاع
والشفيع لا يكون الا دون المشفوع اليه لان الاعلى لا يسمى شفيعا
بل امرا واذا كان كذلك امتنع اعتبار الرتبة في الطاعة المذكورة
في الاية الثاني قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولو شفع عليه السلام
للفساق الظالمين لانفسهم لكان ناصرا لهم لان من يمنع من وصول
المضرة الى الغير فهو ناصر له الثالث قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيا الى قوله لا ينفعها شفاعة ولا يجوز ان يكون
المراد الشفاعة في زيادة المنافع لانه تعالى حذر من ذلك اليوم بانه
لا ينفع فيه شفاعة ولا يحصل التحذير بان لا يحصل النعم الزايدة بين
ذلك انه تعالى لو قال واتقوا يوما لا يسقط فيه عقاب من يستحقه
بشفاعة الشفعا كان ذلك زاجرا عن المعاصي ولو قال اتقوا يوما
لا ازيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة احدكم لم يحصل بذلك
الزجر عن المعاصي فصح ان المراد من الاية الشفاعة في اسقاط العقاب
الرابع قوله تعالى خبرا عن الملايكة لا يشفعون الا لمن ارتضى والفاسق
ليس بمرتضى عند الله تعالى واذا لم يجز ذلك للملايكة فكذلك الانبيا
ضرورة اذ لا قايل بالفرق الخامس قوله تعالى افمن حقت عليه كلمة العذاب
افانت تنقذ من في النار السادس قوله تعالى ما لهم من الله من عاصم
السابع ان الامة مجمعة على انه ينبغي ان يرغب الى الله تعالى في ان يجعله
من اهل شفاعته عليه السلام ولو كان المستحق للشفاعة هو الذي
يخرج من الدنيا مصرا على الكباير لكنا قد سالنا الله تعالى ان يميتنا على الاصرار

على الكباير الثامن ثبت بالاجماع ان الرجل اذا حلف ان يفعل ما
يفوز به من شفاعة الرسول عليه السلام فانه لا يومر عند ارادته
البر في يمينه بالمعاصي بل بالطاعات التاسع روى الحسن البصري
عنه عليه السلام انه قال لا ينال شفاعتي اهل الكباير من امتي
الجواب قوله الشفيع يجب ان يكون اعلى من المشفوع قلنا هذا
باطل فان الانسان الواحد يصح ان يكون شافعا لنفسه كما انه
قد يكون سايلا لنفسه مع انه يمتنع ان يكون الانسان اعلى درجة
من نفسه قوله نقيس ذلك على الامر قلنا هذا القياس عليكم لا لكم
لان الرتبة انما تعتبر بين الامر والمامور لا في من بيننا وله الامر
حتى لو ان احدنا قال لغيره ممن هو دونه في المرتبة افعل الامر لكان
امرا له كما يكون امرا له لو قال افعل الحارث فكذا ههنا الرتبة معتبرة
بين الشفيع والمشفوع له اما اعتبارها فيمن تعلقت الشفاعة به فلا
يجب ان يكون قوله انما يكون الانسان شفيعا اذا حصلت المنافع
لاجل شفاعته قلنا لا نسلم ذلك والا لزم ان لا يمكن القطع على
كون الانسان شفيعا اصلا لانه لا يمكن القطع بان تلك المنافع
انما حصلت لاجل شفاعته لا غير وايضا فلو كان القول انما يكون
شفاعة لحصول الانعام لاجله وانما يحصل الانعام لاجله اذا كان
القول شفاعة فيلزم الدور وايضا يلزم ان لا تنقسم الشفاعة الى
المقبولة والى المردودة وان سلمنا اعتبار هذا القيد ولكن الاجماع
لم يحصل على ان الله تعالى لا يجوز ان يزيد رسولنا من الكرامات
لاجل سوال امته واجمعوا على ان الامة غير شافعة للرسول عليه
السلام وذلك يفيد امتناع حمل الشفاعة على طلب سوال المنافع
قوله الشفاعة تستعمل في طلب المنفعة في العرف والشعر قلنا لكن
مجازا لا حقيقة والا لاطرد في الصورة المذكورة ووجه المجاز ان دفع
المضرة من باب المنافع ايضا قوله الشفاعة مشتقة من الشفع قلنا
في اصل اللغة لكن لا في عرف الشرع والا لكانت لفظة الشفاعة
مستعملة في كل المواضع التي حصلت الشفاعة فيها اما تمسكهم اولا
بقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فالجواب عنه ان
ذلك بنا على ان صيغة الجمع تفيد العموم وهو ممنوع وعلى هذا جاز

ان يكون المراد من الظالمين بعضهم وهم الكافرون لان الله تعالى
سمى الشرك ظلما فقال ان الشرك لظلم عظيم وقال تعالى والكافرون
هم الظالمون ثم ان سلمنا ذلك لكن نقول بموجب الاية على ما مر
قوله الطاعة تقتضى الرتبة فى اصل اللغة قلنا نحن نعلم بالضرورة
من اهل اللغة انهم لا يسمون الملك مطيعاً لعبيده اذا فعل ما ارادوه
وذلك يبطل قولهم فثبت وجوب حمل هذا الشعر على المجاز قوله
لو اعتبرنا الرتبة فى الطاعة المذكورة فى هذه الاية لم يبق للاية
فايدة قلنا لا نسلم بل الفايدة فيها ان يخبرنا الله تعالى بانقطاع الخلق
اليه فى ذلك اليوم بالكلية وانه متى لم يرد ان يتفضل عليهم
لن يجدوا مدفعا لعقابه ولو اسقط العقاب عنهم لكان ذلك على
سبيل الاحسان اليهم لا انه يكون مطيعاً فيه لغيره قوله الشفيع
لما وجب ان يكون دون المشفوع اليه امتنع اعتبار الرتبة فى الطاعة
المذكورة فى الاية قلنا لا نسلم ان الشفيع يجب ان يكون دون
المشفوع اليه بل الشفاعة هى الطلب على وجه الخضوع سوا كان
الطالب اعلى من المطلوب منه او مساويا له او ادون منه كما ان
الامر هو الطلب على جهة الاستعلا سوا كان من الاعلى او من الادنى
وان سلمنا ذلك ولكن ليس حمل الطاعة على المجاز ليبقى لفظ الشفيع
فى حقيقته اولى من العكس واذا كانوا هم المستدلين فعليهم الترجيح
واما تمسكهم ثانيا بقوله تعالى وما للظالمين من نصار فالجواب عنه
ان نمنع صيغة العموم ولين سلمنا ذلك ولكن الشفاعة هى الطلب
على نعت الخضوع واما النصرة فهى المدافعة على وجه القهر والاستيلاء
فلا يلزم من نفى احدهما نفى الاخر بل النصرة المنفية ههنا هى النصرة
المنفية بقوله تعالى فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما
كان من المنتصرين واما تمسكهم ثالثا بقوله تعالى ولا تنفعها شفاعة
فالجواب عنه ان ظاهر الاية يقتضى نفى قبول الشفاعة على الاطلاق
سوا كانت فى طلب المنافع او فى اسقاط المضار وذلك باطل بالاجماع
فاذن لا بد من تخصيصها فنحن نخصصها بمن قطع الله على عقابه من
العصاة والتحذير على هذا التقدير حاصل لان كل واحد من اصحاب
الكباير يجوز ان يكون هو الذى لا تقبل الشفاعة فى حقه واما تمسكهم

رابعاً بقوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى فالجواب عنه انا لا نسلم
ان الفاسق ليس بمرتضى لانه مرتضى من حيث انه مومن والمرتضى
من حيث ايمانه اخص من المرتضى ومتى صدق الخاص صدق العام
فيلزم ان يكون الفاسق مرتضى وان سلمنا انه ليس بمرتضى لكن لا
يمكن حملها على ظاهرها لان الرضا هو الارادة والمومنون لا يراد
ذواتهم وانما يراد افعالهم وطاعاتهم واذا وجب الاضمار فليس
القول بان المراد بقوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى افعاله اولى
من القول بان المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الشفاعة فى حقه
لا سيما وهذا الاضمار متاكد بقوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا
باذنه وبقوله وكم من ملك فى السموات لا تغنى شفاعتهم شيأ الا
من بعد ان ياذن الله لمن يشا ويرضى واما تمسكهم خامساً بقوله
تعالى افمن حقت عليه كلمة العذاب فالجواب عنه ان نقول الذي
حقت عليه كلمة العذاب هو الذى قطع الله بعقابه وعندنا الشفاعة
فى حق هذا الشخص لا يقتضى سقوط العذاب ولا دلالة فى الاية على
ان الله تعالى قد حقت عليه كلمة عذابه على كل عاص ام لا واما تمسكهم
سادساً بقوله تعالى ما لهم من الله من عاصم فالجواب ما مضى فى قوله
وما للظالمين من نصار واما تمسكهم سابعا بانا نرغب الى الله تعالى
فى ان يجعلنا من اهل شفاعته عليه السلام فالجواب عنه انا قد نسئل
الله تعالى ان يجعلنا من التوابين مع ان التوبة لا تحصل الا بعد سبق
المعصية على معنى انا متى صرنا من العصاة فاجعلنا من التوابين فكذا
ما نحن فيه وهذا التقدير وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير
اليه لما مر من الدليل واما تمسكهم ثامنا بالبر على اليمين فالجواب
عنه انا نعارضهم بما اذا حلف الرجل على ان يفعل ما لاجله يحصل
ثواب التايبين فما يذكرونه هاهنا فهو جوابنا هنالك ثم التحقيق فى الجواب
انا نامر بالطاعة وذلك لان صاحب الكبيرة انما يستوجب من الرسول
عليه السلام الشفاعة له فى ان يسقط الله عقابه لا لما فعله من
المعاصى بل لما اتى به من الطاعات فانه لولا ان العاصى اطاع الله
ورسوله فى بعض افعاله والا لما اقدم الرسول على شفاعته واما
تمسكهم تاسعًا برواية الحسن عنه عليه السلام انه قال لا ينال شفاعتى

برو

اهل الكبا بر من امتى فالجواب عنه ان هذا حديث مرسل والمراسيل
عندنا ليست بحجة ولئن سلمنا كونه حجة لكنه معارض بالحديث المستفيض
وهو قوله عليه السلام ادخرت شفاعتى لاهل الكباير من امتى لا يقال
المراد به اهل الكباير بعد ان تابوا لان وصفهم بكونهم من اهل الكباير
نعت ذم وذلك لا يبقى لهم بعد التوبة الطريقة الرابعة اجمعت
الامة على ان الله تعالى يعفو عن عباده والقران ايضا دل على وصفه
تعالى بكونه عفوا والعفو فى وضع اللغة من لا يعاقب الجناة فلا يخلو
اما ان يكون الله تعالى انما كان عفوا لانه اسقط عقاب اصحاب الصغاير
او اهل الكباير بعد التوبة او قبل التوبة والاولان باطلان لان اسقاط
الضرر عن القسمين الاولين واجب عند المعتزلة وترك الاضرار من
يجب ترك اضراره لا يسمى عفواً والا لزم فى الواحد منا اذا لم يقتل
غيره ولم ينهب ماله بالظلم ان يقال انه عفى عنه ومعلوم بالضرورة
ان اطلاق العفو على ذلك غير جايز فثبت انه تعالى انما اتصف بكونه عفوا
لاسقاطه الاضرار باصحاب الكباير قبل التوبة وهو المطلوب واما
الوعيدية فالبلخى واتباعه منعوا العفو عقلا والبصريون جوزوه
عقلا ومنعوا منه سمعاً اما البلخى فقال ان المكلف اذا جوز العفو لم
يمتنع عن القبايح اتكالا منه على العفو فيكون ذلك اغراء له بالقبيح
وانه غير جايز والجواب ان هذا بنا على تحسين العقل وتقبيحه وانه
باطل ثم ان سلمنا ذلك ولكن متى يكون القطع على العقاب لطفا اذا
كان فيه وجه مفسدة او اذا لم يكن ع م فلم قلتم انه ليس فيه وجه
مفسدة اصلا حتى يمكنكم القطع بكونه لطفا من جهة العقل الا ترى
ان تعجيل الثواب والعقاب ادعى فى العقل الى فعل الطاعة وتجنب
المعصية ومع ذلك لا يجب تعجيلهما لان فيه وجه مفسدة فكذا هنا
لا يقال لما اخبر الله تعالى عن انه يعاقب العصاة علمنا انه ليس فى العفو
جهة قبح قلنا هذا اعتراف منكم بانه لا طريق فى العقل الى القطع بالعقاب
وذلك رجوع عن مذهبكم ثم ان سلمنا ما ذكرتموه ولكنه منقوض بالتوبة
فان قالوا ليس يعلم العاصى انه يمهل الى التوبة وتردده فى ذلك
يزجره قلنا وكذلك تردده فى انه هل يعفو عنه ام لا يزجره ثم احتج
البصريون على بطلان مذهب البغداديين بوجهين الاول ان العقاب

حق الله تعالى على العبد وفى اسقاطه له منفعة وليس تابعاً لغيره
فوجب ان يسقط باسقاطه كالدين اذا اسقطه ربه عن المديون
واحترزنا بقولنا حق الله على العبد من الثواب فان ذلك الحق للعبد
على الله واحترزنا بقوله فى اسقاطه له منفعة من اسقاط العوض
والثواب عن الله تعالى فان الله تعالى لا ينتفع بذلك واحترزنا بقولنا
وليس تابعاً لغيره عن اسقاط حق الذم فان حسن الذم تابع لحسن
العقاب الذى هو حق الله تعالى فلاجرم لم يسقط باسقاطها ويجوز
ان يقال ان حق الذم ليس للعبد من كل الوجوه بل عليه ايضا لان
له فى ذلك لطفا يزجره عن ارتكاب القبايح كما يزجره خوف العقاب
لا يقال ليس ان الشكر حق المنعم عليه ولا يصح اسقاطه منه لانا نقول
ان عنيت بالشكر الاعتراف باللسان فقد يصح اسقاطه وان عنيت
به اعتقاد الفرق بينه وبين من لم ينعم فذلك من العلوم الضرورية
فلا يمكن تغييره الثانى انا نعلم بالضرورة ان العفو احسان ونعلم بالضرورة
ان كل احسان حسن ينتج ان العفو حسن اما البصريون فانهم يجوزون
العفو عقلا ويمنعون منه سمعاً ثم انهم تارة يتمسكون فى ذلك بالسمع
وتارة بما تركب من العقل والسمع اما الاول فهو التمسك بقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى قوله ومن
يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وقوله يا ايها الذين
امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار الى قوله
فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير وقوله بعد ذكر
حدود المواريث تلك حدود الله الى قوله ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله ناراً خالدا فيها وله عذاب مهين وهذه الايات
واردة فى اهل الصلاة بالاتفاق لا يقال المراد من قوله تعالى ويتعد
حدوده تعدى كل الحدود وذلك لا يتحقق الا فى حق الكفار لانا نقول
لو حملت الاية على ذلك لخرجت من ان تكون مفيدة لان احدا من المكلفين
لا يمكنه تعدى جميع الحدود اذ فيها ما لا يمكن الجمع بينها لتضادها الا
ترى انه لا يمكن الجمع بين اعتقاد الثنوية والنصرانية ولان الامة
مجمعة على ان اهل الصلاة مزجورون بهذه الاية عن تعدى حدود
المواريث ولو حملناها على تعدى جميع الحدود لامتنع تناولها لهم

واما الايات التي تعم اهل الصلاة وغيرهم فكقوله تعالى من يعمل
سوا يجز به وقوله ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا وقوله ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه
جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما
لا يقال الاية تدل على ان جزا القاتل ذلك ولم تدل على انه يجازى
بذلك لانا نقول الجواب عنه من وجهين احدهما ان تقدير قوله
فجزاوه جهنم ان من قتل مومنا جوزى بجهنم ولذلك صح ان يعطف
عليه قوله وغضب الله عليه ولعنه لان عطف الفعل انما يصح على
الفعل دون الاسم وثانيهما قوله تعالى ومن يعمل سوا يجز به دل ذلك
على وصول الجزا الى المستحق لا محالة وايضا قوله تعالى في سورة الجن
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ولا يجب
اذا كان قوله من بعد ذلك حتى اذا راوا ما يوعدون محمولا على
الكفار ان يخص ايضا اول الاية بهم بل يجب ترك ذلك الموضع على
عمومه وحمل اخرها على ما يصح حمله عليه واعلم ان الاستدلال بهذه
الايات تارة بعمومها وتارة بايمايها اما الاول فهو بان يدل على
ان صيغة من في الشرط تفيد العموم وذلك لوجهين الاول ان الرجل
اذا قال من دخل داري اكرمته حسن منه ان يستثني كل عاقل والاستثنا
يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لوجوه ثلاثة احدها
ان اهل اللغة قالوا الاستثنا اخراج جزء من كل والجزء يجب ان
يكون داخلا في الكل وثانيها انه لو كفى في الاستثنا كون المستثنى
ممكن الدخول في المستثنى منه لصح ان يقال رايت رجلا الا زيدا وثالثها
ان الاستثنا من العدد يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه
فوجب ان يكون حكمه في كل المواضع كذلك لانعقاد الاجماع على ان
حكم الاستثناء في جميع المواضع واحد واذا ثبت ان الاستثناء يخرج
من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وثبت انه يصح استثنا كل واحد
من العقلا من هذه الصيغة ثبت انها تفيد العموم الثاني ان القايل
اذا قال من دخل داري اكرمته فالمتبادر من هذا الكلام الى الفهم
العموم لا الخصوص وذلك امارة كونه حقيقة فيه دون الخصوص
واما الاستدلال بهذه الايات من حيث الايما فها بينا ان ترتيب

الحكم على الوصف يشعر بكون ذلك الوصف علة فقوله تعالى
ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاوه جهنم خالدا فيها يفيد ان كونه
قاتلا على سبيل العمدية علة للاحكام المذكورة فوجب ترتيبها
عليه اينما وجدت ثم لهم هاهنا مقامات فتارة يقولون ان ترتب
الحكم على الوصف المشتق يشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم
سوا كان ذلك الوصف ملايما لذلك الحكم او لم يكن ودليله ما مر
فيما مضى وتارة يقولون الوصف انما يكون علة للحكم اذا كان مناسبا
له والمناسبة هاهنا حاصلة لان هذه الايات خرجت مخرج الزجر
عن هذه المعاصي فوجب ترتيب هذه الاحكام على هذه المعاصي اينما
وجدت واما الاستدلال بها بقرينة الاجماع فهو ان نقول اجمع
الامة على ان العصاة مزجورون بهذه الايات فلو قلنا ان صيغة
من اذا وقعت شرطا كانت مشتركة بين العموم والخصوص او قلنا
انها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم فانه يجب حملها في هذه
الايات على العموم والا لزم القول بان العصاة غير مزجورين بهذه
الايات وذلك على خلاف الاجماع ومن الايات التي تمسكوا بها
قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فالجبائي لما اعتقد
ان الالف واللام للاستغراق تمسك بعموم الاية وابو هاشم لما لم
يعتقد ذلك تمسك بايمايها وهو انها خرجت مخرج الزجر عن الفجور
وذلك يقتضي ترتب هذا الحكم على الفجور اينما وجد فهذا تقرير وجه
استدلالهم بهذه الايات لا يقال ليس ادراج الفاسق تحت عمومات
الوعيد اولى من ادراجه تحت عمومات الوعد نحو قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره وغيره من الايات لانا نقول ادخاله في عمومات
الوعيد اولى لانه يستحق العقوبة في الدنيا بدليل قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله وقوله تعالى
في حق الزاني وليشهد عذابهما طايفة من المومنين وفي قاطع الطريق
اوجب ما اوجب من الحد ثم قال ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في
الاخرة عذاب عظيم وقال في القاذف لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم
عذاب عظيم واجمعت الامة ايضا على وجوب اقامة الحد على الفساق
واذا ثبت كونهم مستحقين للعذاب واللعن في الدنيا والاخرة وجب

ان لا يكونوا مستحقين للثواب لاستحالة الجمع بين الاستحقاقين واذا
ثبت انهم مستحقون للعذاب وغير مستحقين للثواب كان ادخالهم تحت عمومات الوعيد
اولى من ادخالهم تحت عمومات الوعد واعلم انه قد يحصل من هذه الاية
انه لا يمكنهم التمسك بهذه العمومات الا بعد اثبات القول بالاحباط واما الذي
تمسكوا به مما تركب من العقل والسمع فمن وجهين الاول ان الفاسق
يستحق العقوبة بفسقه بهذه الايات التي تلوناها فلو عفى الله تعالى
عنه لكان لا يخلو اما ان لا يدخل النار ولا الجنة او يدخل النار او
الجنة والاول باطل لانهم اما ان يموتوا او يكونوا احيا في موضع
اخر سوى الجنة والنار وكلاهما باطلان بالاجماع واما ان ادخلهم
النار فان عذبهم فيها فما عفى عنهم وان لم يعذبهم فيها فذلك باطل
بالاجماع واما ان ادخلهم الجنة فاما ان يتفضل عليهم او يثيبهم
والاول باطل لان الامة مجمعة على ان حال المكلفين في الجنة متميزة
عن حال الاطفال والمجانين وليس ذلك الا بالتعظيم والتفضل
بالتعظيم قبيح والا قبح التكليف والثاني ايضا باطل لانا قد بينا ان
استحقاق العذاب واستحقاق الثواب لا يجتمعان بل حصول استحقاق
العقاب احبط استحقاق الثواب واذا كان القول بالعفو مؤدياً
الى هذه الاقسام الباطلة كان باطلا الثاني قالوا ان اسقاط الله
تعالى العقاب اما ان يكون قبل المعصية او حال حصولها او بعد حصولها
لا يجوز ان يكون واقعا قبلها او مقارنا لها لان اسقاط الشي اما ان
يكون بعد وجوده لا قبله ولا مقارنا له ولا يجوز ان يكون واقعاً
بعدها لانا قد علمنا انه لا احد من المكلفين الا وهو متى سرق استحق
القطع على سبيل العقوبة والنكال وذلك يدل على ان العفو لم يحصل
اذ لو حصل لما جاز التنكيل فهذا ملخص شبه الوعيدية والجواب عما
ذكروه اولا وهو التمسك بالعمومات ان نقول اولا لا نسلم ان للعموم
صيغة وقد ذكرنا هذه المسئلة في اصول الفقه على سبيل الاستقصا
ثم ان سلمنا ان صيغة من اذا كانت شرطا كانت للعموم لكنا نقول
تناول هذه العمومات للفاسقين اما ان يكون مشروطا بشرط ان
لا يخرجوا عن استحقاق العقاب ولا يكون مشروطا بذلك والاول
م فانا نقول متى كان الفاسق مستحقا للعقاب عوقب ولكن الله تعالى

اذا عفى عنه بطل استحقاقه للعقاب فعلى هذا لا يتم الاستدلال بهذه
العمومات الا بعد بيان انه لا يوجد العفو الا من الله تعالى ولو ثبت
ذلك لوقع الاستغنا عن التمسك بهذه العمومات فان ذلك اول المسئلة
واما الثاني فممنوع لانا نعلم قطعاً ان الله تعالى لا يتوعد بالعقاب من لا
يكون مستحقا للعقاب اولا ترى ان هذه العمومات لا تتناول التايب
ولا صاحب الصغيرة وبالجملة فكما يجب سقوط العقاب عند التوبة
يجب سقوطه ايضا عند العفو من الله تعالى وكما ان حصول العفو من الله
تعالى غير واجب فكذلك حصول التوبة من العبد غير واجب فلا فرق
بين العفو وبين التوبة من هذين الوجهين فلما كان تناول هذه العمومات
للفاسقين مشروطا بان لا تصدر التوبة منهم وجب ان لا يكون تناولها
لهم مشروطاً بان لا يعفو الله تعالى عنهم ومتى عبرنا هذا الشرط سقط
استدلالهم كما بيناه لا يقال انا لو شرطنا في دلالة هذه العمومات عدم
العفو لكان معناها ان من لا يسقط الله تعالى عقابه فانه يعاقبه
وذلك ينزل منزلة قول القايل ان من لا يكون معدوماً يكون موجوداً
وح تخلو الاية عن الفايدة لانا نقول انما يلزم الخلو عن الفايدة لو لم
يكن بين اسقاط العقاب وبين فعل العقاب واسطة وليس الامر
كذلك فانه يجوز من المستحق ان لا يسقط حقه وان لا يستوفيه في
الحال الا ان يشا استيفاه واذا كانت هذه الواسطة حاصلة لم يلزم
خلو الكلام عن الفايدة ثم ان سلمنا تناول هذه العمومات للكل لكن
ليس ادخال الفاسق تحت عمومات الوعيد اولى من ادخاله تحت عمومات
الوعد واعلم ان هذا المقام هو المقام الاقوى في دفع استدلالات
الخصوم على اختلاف وجوهها بتلك العمومات قوله الفاسق يستحق
للعقوبة فوجب ان لا يكون مستحقا للثواب فيكون ادخاله تحت عمومات
الوعيد اولى قلنا لا نسلم انه مستحق للعقوبة في الدنيا وليس لهم
في بيان ذلك الا احد امرين احدهما ان يتمسكوا بالاجماع على اقامة
الحد عليهم ولكن ذلك لا يدل على كونهم مستحقين للعقوبة فان التايب
يحد وان كان لا يستحق العقوبة فان ادعوا الاجماع على ان الحد اقيم
على المصر على سبيل التنكيل كانت دعواهم في الاجماع ممنوعة فان العلما
الذين يفرقون بين اقامة الحد على سبيل الامتحان وبين اقامته على سبيل

التنكيل لم يتفقوا باسرهم في شي من الازمنة على ان المصر يقام عليه
الحد على سبيل التنكيل بل المرجية ابدا كانوا يخالفون في ذلك وثانيها
ان يتمسكوا بالعمومات الواردة في كون المصرين مستحقين للعقوبة
كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا
من الله وقوله تعالى في الزاني والزانية وليشهد عذابهما طايفة
من المؤمنين وجوابنا عنه ان استحقاق العقوبة ان لم يكن منافيا
لاستحقاق الثواب فقد بطل استدلالكم بحصول استحقاق العقاب
على زوال استحقاق الثواب وان كان منافيا له كانت ايات الوعد
معارضة للايات الدالة على كون المصر مستحقا للعقوبة كما انها معارضة
لايات الوعيد فليس بان يدخل المصر تحت الايات الدالة على استحقاقه
للعقوبة باولى من ان ندخله تحت الايات الدالة على استحقاق الثواب
فعليهم الترجيح لانهم المستدلون ثم ان سلمنا ان المصر مستحق للعقوبة
فلا نسلم انه يلزم من ذلك ان لا يبقى استحقاقه للثواب وسياتي استقصاء
الكلام فيه في ابطال القول بالاحباط والتكفير وان سلمنا ان التمسك
بايات الوعيد اولى من التمسك بايات الوعد ولكن لم لا يجوز ان يعفو
الله تعالى وان اخبر عن الوعيد الا انه لا يفعل الوعيد فانا كما نعلم بالضرورة
ان انجاز الوعد حسن نعلم ان اخلاف الوعيد احسن لا يقال الكذب
على الله تعالى محال لانا نقول انا لما اعتقدنا انه تعالى صادق بصدق
قديم فلا جرم قطعنا باستحالة الكذب عليه واما عندكم فانما امتنع
الكذب عليه لان الكذب عندكم قبيح لذاته والله تعالى لا يفعل القبيح
فلم قلتم ان هذا الكذب قبيح ثم انا لو دللنا على وجوب حسن هذا الكذب
فح لا يمكنكم الجزم بانه لا يكذب في الخبر عن الوعيد تقريره ان من توعد
غيره بانه سيقتله غدا ظلما فاذا جاء الغد فاما ان يكون الحسن هو ان
يقتله وهو باطل لانه قبيح قطعا او ان لا يقتله لكن تركه القتل يستلزم
كذب ذلك الخبر وما لا يوجد الحسن الا عند وجوده كان حسنا اذ
لو كان ذلك اللازم قبيحا والملزوم لا يوجد الا عند وجود اللازم
فح ذلك الشي لا يوجد الا عند وجود القبيح وما كان كذلك كان قبيحا
فح يكون ترك القتل قبيحا فيصير فعل القتل حسنا وذلك باطل فثبت
ان الكذب في هذه الصورة حسن واذا كان كذلك لم يمكنكم القطع

بانه تعالى لا يخلف الوعيد وهذا السؤال اورده بعض الاذكياء من المعتزلة
على شيخ من شيوخهم فلم يقدر الشيخ على الخروج منه اصلا ثم ان سلمنا
ما ذكرتموه ولكن التمسك بهذه الايات معارض بالادلة التي ذكرناها
والجواب عما تمسكوا به ثانيا من انه تعالى لو عفى عنه لكان اما ان
يدخله الجنة او النار قلنا يدخله الجنة بفضله ورحمته فلم لا يجوز
ذلك قوله التفضل بالتعظيم قبيح قلنا اولا هذا بنا على الحسن والقبح
وثانيا انا بينا في مسئلة النبوة في حكاية شبه المنكرين لحسن التكليف
ابطال قولكم ان التفضل بالتعظيم قبيح وثالثا انا لو ساعدنا على
ذلك فلا نسلم انعقاد الاجماع على ان المكلفين يجب ان يتميز حالهم
في الجنة عن حال اهل التفضل ورابعا ان الفاسق يستحق التعظيم
بعمله وقدحهم في ذلك مرتب على القول بالاحباط وسنبطله ان
شا الله تعالى والجواب عما تمسكوا به ثالثا ان نقول لم لا يجوز ان يقول
الله تعالى للعاصي اني اسقطت عنك عقوبة ما تفعله بعد ذلك من
المعاصي فيكون هذا القول دافعا لان يحصل استحقاق العقوبة على
تلك المعاصي ثم ان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يسقطه بعد حصول
المعصية قوله لانه يحد على سبيل التنكيل قلنا لا نسلم وبيانه ما مر
وبالله التوفيق **المسئلة الثانية** في ان الله تعالى لا يخلد عقوبة احد
من عصاة اهل الصلاة والمعتمد فيه ان نقول ان فساق اهل الصلاة
اما ان لا يكونوا مستحقين للعقوبة او ان كانوا مستحقين لها فهم مع ذلك
مستحقون للثواب ومتى ثبت ذلك وجب القطع بانقطاع عقابهم
بيان المقدمة الاولى ان الامة مجمعة على ان الفاسق كان قبل فسقه
مستحقا للثواب بايمانه سواء كان بحكم الوعد على ما نقوله او بحكم
العقل على ما يقوله المعتزلة فنقول اذا اتى بعد ذلك بالكبيرة فلا
يخلو اما ان لا يستحق العقاب بسبب تلك الكبيرة او يستحقه فان كان
الاول فهو احد قسمي المطلوب وان كان الثاني فنقول استحقاقه
للعقاب يستحيل ان يزيل ما كان حاصلا له من استحقاق الثواب لان الدليل
عليه ان الاستحقاق الطاري لو ازال الاستحقاق السابق لكان الاستحقاق
السابق اما ان يزيل من الطاري شيا او لا يزيل والاول هو مذهب
ابي هاشم فانه يعتبر الموازنة والثاني مذهب ابي علي فانه لا يعتبرها

فنقول الاول باطل من وجوه احدها وهو ان الباقى اما ان يمنع
من دخول الطارى فى الوجود او لا يمنع منه فان منع منه وجب
ان لا يوجد الطارى واذا لم يوجد الطارى وجب ان لا يزول الباقى
واما ان لم يمنع من دخوله فى الوجود فاما ان يفنى الباقى عند دخول
الطارى فى الوجود او لا يفنى فان فنى استحال ان يوثر فى زوال
الطارى لان الشى بعد عدمه لا يمكن ان يقتضى زوال ضده لان
المزيل لوجود الطارى هو وجود الاستحقاق الباقى لا عدمه لا
المنافاة بين وجوديهما لا بين وجود احدهما وعدم الاخر واما ان
لم يفن الباقى عند حصول الطارى لم يكن بينهما منافاة فلا يمكن ان
يكون احدهما مزيلا للاخر وبالجملة فهذان الاستحقاقان اما ان يكونا
متضادين او لا يكونا متضادين فان تضادا فالطارى وجب ان لا
يزول بالباقى لانه لو زال حال حدوثه لزم ان يكون وجوده مجامعا
لعدمه وانه محال ولو زال بعد ذلك لكان عدمه لاجل ضد قد كان
موجودا قبل ذلك وانه محال وثانيها وهو ان الاستحقاقين اذا زال
كل واحد منهما بثبوت الاخر كان وجود كل واحد منهما علة لعدم الاخر
وذلك محال لان المعلول لا بد من حصوله مقارنا لوجود علته فلو
كان وجود كل واحد منهما موثرا فى عدم الاخر كان وجود كل واحد
منهما يقارنه عدم الاخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا وذلك
محال وثالثها وهو انه اذا تقارن الاستحقاقان فانه لا يبطل الكثير
بكليته بالقليل بل يسقط بالقليل من الكثير مثل ذلك القليل وذلك
باطل لانه ليس تاثير القليل فى ابطال بعض اجزا الاستحقاق الكثير
اولى من تاثيره فى الباقى لان تلك الاجزا متساوية فح يلزم ان يفنى
بذلك القليل كل ذلك الكثير وانه محال لا يقال هذه الوجوه التى
ذكرتموها انما تلزم اذا كان الاستحقاقان امرين وجوديين متضادين
وليس الامر كذلك فان الاستحقاق حكم معقول لا ثبوت له لانا نقول
الاستحقاق سوا سميتموه معنى وصفة او حالا او حكما او مقدرا او
محققا فلا بد من تنافيهما والا لم تحصل المحابطة ومتى كانت كذلك
عادت المحالات المذكورة واما القسم الثانى وهو قول الجبائى من
ان احدهما يوثر فى ازالة الاخر والاخر لا يوثر فى ازالة الاول فهو

ايضا باطل لوجوه احدها انه يلزم ان يكون حال من عبد الله تعالى
الف سنة ثم عزم على شرب جرعة من الخمر ثم مات كحال من لم يعبد
الله فى مدة عمره لان عقاب من عزم على شرب الخمر اسقط ثواب
طاعاته بالكلية والا فقد اجتمع الاستحقاقان ولم توثر تلك الطاعات
فى اسقاط شى من عقابه فيكون حاله كحال من لم يعبد الله قط وفساده
معلوم بالضرورة من دين محمد عليه السلام وثانيها ان العبد اذا
كان قد اتى بالطاعة على الحد الذى لو قوعها عليه يستحق الثواب
وكان الثواب حقا على الله تعالى على مذهب الجبائى فغير جائز ان لا
ينتفع المستحق بذلك فانه والحالة هذه يصير مبخوس الحظ بل من
الواجب ان يوصل اليه ذلك النفع او يفعل به ما يقوم مقامه و
معلوم ان ازالة جز من الضرر كايصال جز من النفع فلا بد من الموازنة
والا لانتقض العدل وثالثها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
والمراد به يرى جزاءه فان لم يخفف من عقابه ولا يوفر عليه ثوابه
لم يصح هذا الظاهر فثبت بما ذكرنا ان القول بالاحباط مع الموازنة
باطل ومع غير الموازنة ايضا باطل فالقول بالاحباط باطل اصلا
واذا ثبت ذلك ثبت ان الفسق الطارى اما ان لا يكون سببا لاستحقاق
العقاب او ان كان سببا له فانه لا يزيل ما كان حاصلا قبل ذلك
من استحقاق الثواب وبيان المقدمة الثانية ان الفاسق اذا لم يستحق
العقاب بفسقه لم يجز تعذيبه عند المعتزلة وعندنا اما عندهم
فلقبحه واما عندنا فللوعد علمنا انه تعالى لا يديم عقابه فعلى هذا التقدير
يكون الاجماع حاصلا بان الله تعالى لا يعاقبه ابدا واما ان كان الفاسق
مستحقا للثواب مع استحقاقه للعقاب فاما ان لا يعطى الثواب وهو
باطل بالاجماع او يعطى الثواب اولا ثم يعاقب بعد ذلك على سبيل
التخليد وهو باطل ايضا لان الامة مجمعة على ان الله تعالى لا يعاقب احدا
فى الاخرة بعد ان ادخله الجنة واما ان يقال انه يعاقب اولا ثم يثاب
ثانيا على سبيل التخليد وذلك يمنع من دوام العقوبة فظهر ان الفاسق
متى لم يكن استحقاقه للعقاب محبطا لاستحقاقه الثواب وجب القطع
بانقطاع عذابه وهذه طريقة قوية فى هذه المسئلة ولا خلاص لهم
فى هذا الموضع الا بالوجوه التى يتمسكون بها فى اثبات المحابطة وستاتى

تلك الوجوه مع تزييفها في مسئلة مفردة واما القايلون بالوعيد
المويد فقد تعلقوا بالايات المشتملة على الخلود كقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من
كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون وزعموا ان الخلود يفيد الدوام المويد لوجوه احدها الشعر
قال لبيد • وغنيت سبتا قبل مجرى داحس • لو كان للنفس اللجوج خلود •
وقال امرؤ القيس • الا انعم صباحا ايها الطلل البالي • وهل ينعمن
من كان في العصر الخالي • وهل ينعمن الا سعيد مخلد • قليل الهموم ما
يبيت باوجال • وثانيها قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك
الخلد افان مت فهم الخالدون ولا شبهة في ان من كان قبله عليه
السلام فقد جعل الله لهم لبثا في الدنيا وكذلك من بقي منهم بعد موته
عليه السلام قد لبثوا بعده فلو كان الخلود موضوعا للبث فقط لما
كان لهذه الاية معنى فلا بد من القول بانه تعالى اراد ما جعلنا الخلود
الذي هو الدوام لبشر من قبلك افان مت فهؤلاء اعداؤك يبقون
بعدك دايمين وثالثها وهو انه يصح تاكيده بلفظ التابيد فقال تعالى
خالدين فيها ابدا ونص اهل اللغة على ان قوله ابدا تاكيد لمعنى الخلود
فلولا ان الخلود بلفظه يفيد الدوام لما صح تاكيده بما يفيد الدوام
ورابعها انه يصح ان يستثنى من الخلود اي مقدار اريد من الوقت
فيقال هم فيها خالدون الا سنة او سنين كثيرة فلولا ان لفظة
الخلود موضوعة للدوام والا لما صح ذلك ومما تعلقوا به قوله تعالى
وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغايبين ولو
خرجوا منها لكانوا غايبين عنها والجواب عن تمسكهم بايات الخلود
ان ننازعهم في اثبات صيغ العموم ثم نعارض هذه الايات بالايات
المشتملة على الخلود الواردة في الوعد كقوله تعالى والذين امنوا وعملوا
الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون ثم نطالبهم ببيان
ان اخلاف الوعيد غير جايز وكل ذلك قد مر والذي نزيد في هذا
الموضع ان نقول انكم بينتم ان لفظة الخلود مستعملة في طول المكث
مع الدوام ونحن بينا انها مستعملة في طول المكث من غير دوام فاما
ان يجعل اللفظ مجازا في احدهما وهو على خلاف الاصل ومشتركا بينهما

وهو ايضا على خلاف الاصل ونجعله مفيدا لطول المكث فقط حتى يكون
اسم الخلود بالنسبة الى الدايم وغير الدايم كاسم الحيوان بالنسبة
الى الانسان والفرس اعني انه يطلق عليهما على سبيل التواطؤ وذلك
اقرب الى الدليل واذا كان الامر كذلك كانت لفظة الخلود مفيدة
لطول المكث فقط واما ان ذلك المكث الطويل هل يعقبه انقطاع
ام لا فذلك انما يعرف بطريق اخر كما ان لفظة اللون لا تفيد الا هذه
الحقيقة المشتركة بين السواد والبياض فاما خصوصية كل واحد
منهما فانما تستفاد من طريق اخر واذا كان كذلك لم تكن لفظة الخلود
دليلا على المكث بغير انقطاع قوله هذه الايات دلت على دوام العقاب
في حق الكفار فكذلك في حق المومنين قلنا لا نسلم دلالتها على ذلك
في حق الكفار بل انما عرفنا دوام عقاب الكفار بالاجماع لا بهذه الايات
والجواب عن تمسكهم بقوله تعالى وما هم عنها بغايبين ان الاية متروكة
العمل بظاهرها لانها يقتضي كون الفجار في جحيم في الحال وليس الامر
كذلك واذا كان الامر كذلك سقط الاستدلال بها ثم ان سلمنا ذلك
ولكن قوله وما هم عنها بغايبين لا يقتضي الدوام الا ترى انه يصح
ان يقال فلان ما غاب عني الى وقت الظهر ولو كان ذلك مقتضيا
للدوام لكان تحديده بحد معين مناقضا له ولانه اذا قيل فلان لا
يغيب عني فانه يصح ان يستفهم ويقال لا يغيب عنك ابدا او في اكثر
الاوقات ولو كان ذلك نصا في الدوام لما صح الاستفهام ثم ان سلمنا
كونه نصا في الدوام لكنا نقول بموجبه ونحمله على الكفار لا سيما اذا
ثبت ان الالف واللام لا يقتضيان العموم واعلم انا بينا ان الكلام
في الوعيد لا يصفو عن الشوايب الا بابطال القول بالاحباط ولما كانت
شبهة المعتزلة في ذلك مبنية على الصفات التي يثبتونها للثواب
والعقاب وجب ان نتكلم اولا في صفات الثواب والعقاب ثم نتكلم
بعد ذلك في المحابطة وقبل الكلام في صفاتها نتكلم في عدم استحقاقهما
على الله تعالى **المسئلة الثالثة** في ان العبد هل يستحق بطاعته ومعصيته
الثواب والعقاب ام لا اتفقت المعتزلة على ذلك الا البلخي فانه زعم
ان الثواب تفضل وانه يكفي في حسن تكليف الله تعالى ايانا سوابق
نعمه علينا واعلم انا ان بينا هذه المسئلة على فساد الحسن والقبح العقليين

ظهر سقوط قولهم ولكنا نسلم ذلك ونستدل على فساد ذلك فنقول
الدليل على ان العبد لا يستحق ثوابا ولا عقابا بطاعته ومعصيته
انه لو كان كذلك لوجب ان يثاب من مات على ردته ثواب المؤمنين
وان يعاقب من اسلم بعد كفره عقاب الكافرين وذلك باجماع الامة
باطل فبطل القول بالاستحقاق بيان الشرطية ان فعل الطاعة لو
كان سببا لاستحقاق الثواب لكان لا يخلو اما ان يتوقف اقتضاؤه لذلك
الاستحقاق على ان يموت على الايمان وهو الموافاة او لا يتوقف والاول
باطل لان اقتضاء العلة للمعلول اذا كان موقوفا على شرط لم يحصل
ذلك الاقتضاء الا عند تحقق ذلك الشرط وفي مسئلتنا هذه فعند تحقق
الشرط لم يكن فعل الطاعة الذي هو علة الاستحقاق موجودا وما لا
يكون موجودا استحال ان يكون موجبا لثبوت الحكم وعندما يوجد
شرط الاستحقاق وهو الموافاة فليست علة الاستحقاق موجودة
وذلك يقتضي ان لا يثبت الاستحقاق اصلا فثبت ان توقيف اقتضاء
فعل الطاعة لاستحقاق الثواب على حصول الموافاة يمنع من حصول
ذلك الاستحقاق وهو المطلوب واما ان لم يتوقف على الموافاة وجب
ان يحصل الاستحقاق عند فعل الطاعة مطلقا فاذا كفر بعد ذلك فاما
ان يزول ذلك الاستحقاق او يبقى والاول باطل لما دللنا في المسئلة
الثانية على انه لا يمكن ان يكون احد الاستحقاقين مزيلا للاخر واما
ان بقي وجب ان يكون المرتد بعد ارتداده مستحقا على الله تعالى ثواب
المؤمنين واجمعت الامة على ان من كان كذلك فان الله تعالى يثيبه
ثواب المؤمنين فيلزم من ذلك القطع بان الله تعالى يثيب المرتد ثواب
المؤمنين ولما كان ذلك باطلا باجماع الامة ثبت ان المطيع لا يستحق
الثواب بطاعته واذا عرفت ذلك في جانب الثواب فاعرفه ايضا
في جانب العقاب فان قيل قولكم ان اقتضاء فعل الطاعة لاستحقاق
الثواب اما ان يتوقف على الموافاة او لا يتوقف قسمة غير حاصرة بل
ههنا قسم اخر وهو ان يقال ان فعل الطاعة يكون موقوفا فان حصل
الموافاة علمنا انه كان عند حدوثه مقتضيا لاستحقاق الثواب وان لم
تحصل الموافاة علمنا انه كان عند حدوثه غير مقتض لاستحقاق الثواب
فهذا قسم معقول فلا بد لكم من ابطاله حتى يتم مقصودكم ثم ان سلمنا

انا اقتضاؤه الاستحقاق لا يتوقف على الموافاة فلم قلتم ان طرو الكفر
لا يزيل الاستحقاق الاول وسنأتي ادلة المعتزلة في اثبات الاحباط
وان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم ولكن ههنا ما يدل على
ان فعل الطاعة سبب لاستحقاق الثواب وان فعل المعصية سبب
لاستحقاق العقاب اما الاول فهو ان نقول انه لا فرق في المعقول
بين الزام المشاق وانزال المشاق ثم انه حسن من الله تعالى ان يلزمنا
المشاق فلا يخلو حسن ذلك اما ان يكون لوجوبها في نفسها او لامر
غير ذلك والاول باطل والا لكان يجب عليه تعالى ان لا يجعلها شاقة
علينا بان يزيد في قوانا فان وجه وجوبها علينا لا يتوقف على كونها
شاقة فان رد الوديعة واجب سواء كان شاقا او لم يكن وترك الظلم
واجب سواء كان شاقا او لم يكن فلما جعل الله تعالى هذه الافعال شاقة
علينا مع امكان ان لا يجعلها شاقة علمنا انه لا يكفي في ايجابها وجه
وجوبها واما ان كان لامر وراء وجه وجوبها فاما ان يكون ذلك
دفع مضرة او جلب منفعة والاول باطل لان المضرة كانت تندفع
بان لا يخلق الخلق ولا يكلفهم فلا حاجة اذن في دفع تلك المضار
الى الزام هذه المضار واما جلب المنفعة فاما ان يكون منفعة او مدحا
والثاني باطل لان استحقاق المدح حاصل بالافعال الغير الشاقة فان
الله تعالى يستحق المدح وان لم يشق عليه شي ولان الذي يقابل الزام
الشاق لا بد وان يكون بحيث يعلم ان كل احد يتحمل تلك المشقة لاجله
واستحقاق المدح ليس كذلك فاذن لا بد وان يكون منفعة وتلك
المنفعة اما ان تكون هي المنافع السالفة او غيرها والاول باطل
من خمسة اوجه احدها ان كل من انعم على غيره ثم امكنه استخدامه
على وجه لا يشق على المنعم عليه فانه يقبح منه تكليفه بالشاق لاجل
النعم السالفة فان احدا لو دفع الى انسان الف دينار ثم اخذ يضربه
ويكلفه الافعال الشاقة من غير ان يحصل عقيبه مدح او احد منهما
فان العقلاء يستقبحون ذلك منه واحترزنا بقولنا انه يمكنه ان لا
يجعل الفعل شاقا عليه عن الوالد فانه يحسن منه استخدام الولد
لاجل سوالف النعم ولكن لا يمكنه ان يجعل تلك الافعال غير شاقة
عليه بخلاف مسئلتنا هذه فان الله تعالى يمكنه ان يجعل تلك الافعال

غير شاقة على العباد وثانيها ان من انعم على غيره ثم كلفه لاجل ذلك
مدحه فان العقلا يذمونه و يقولون له انه ابطل ما فعله وتبين
انه ما فعله لكونه احسانا وانما فعله ريا وسمعه وطمعًا منه في
مجازاته فاذا قبح منا ذلك فكذلك يجب ان يقبح من الله تعالى وثالثها
انه لو حسن منه تعالى التكليف لمكان النعمة السالفة لزم ان يختلف
تكليف المكلفين لاجل اختلافهم في النعم ونحن نجد في المكلفين
من هو اشق تكليفا مع ان الانعام عليه اقل ورابعها قد ثبت في العقل
وجوب الاجر على الاعمال الشاقة ولم يثبت في العقل وجوب الاعمال
الشاقة للتفضل المتقدم وما ليس له وجه وجوب في العقل فوجوبه
زايل وخامسها ان الله تعالى غير منتفع بافعالنا الشاقة فلو لم ننتفع بها
لكان ذلك عبثا وهو غير جايز واما الثاني فالذي يدل على ثبوت
استحقاق العقاب وجهان احدهما ان حسن ايجاب الفعل اما ان
يكون لحصول النفع عند الاتيان به او لحصول الضرر عند الاخلال
به والاول باطل والا لكانت النافلة واجبة فتعين الثاني وهو المطلوب
وثانيهما ان الله تعالى فعل في المكلف شهوة القبيح فلو لم يعلم المكلف
انه يستحق على موافقة القبيح ضررا لكان الله تعالى قد اغراه بالقبيح
لان الذم لا يحتفل به والثواب على ترك القبيح متاخر فلا يترك له
الوصول الى المنافع العاجلة والجواب قوله هاهنا قسم ثالث وهو
ان يتوقف فيه قلنا التقسيم المذكور متردد بين النفي والاثبات
فلا يحتمل الواسطة واما التوقف فان عنيتم به انا لا نعلم هل يتوقف
اقتضاؤه للاستحقاق على الموافاة او لا يتوقف فذلك مما لا يضرنا
لانا لما ابطلنا كلا القسمين فقد حصل مطلوبنا وان عنيتم به انا لا
ندري ان الفعل الذي اتى به المكلف هل كان مشتملا على الوجه
الذي لاجله يحصل استحقاق الثواب ام لا فيتوقف حتى انه ان حصلت
الموافاة علمنا ان ذلك الوجه كان حاصلا والا فلا فنقول هذا باطل
لانه لو امتنع الاتيان بالايمان وساير الطاعات لاجل وجوبها وامر الله
تعالى بها الا عند الموافاة لكان الشك في حصول الموافاة فيه مقتضيا
للشك في انه هل اتى بها لاجل وجوبها ام لا وذلك يقتضي ان لا يعلم
واحد منا كونه آتيا بالواجبات لوجوبها لان واحدا منا لا يمكنه

القطع بالموافاة ومعلوم انه ليس كذلك فان علمنا بكيفية دواعينا
وصوارفنا علم ضروري ونحن قد نجد من انفسنا وجدانا ضروريا
ان اتياننا بكثير من الطاعات لا تكون الا لاجل كونها واجبة علينا
ومن منع وجداننا ذلك من انفسنا كان منعه ذلك جاريا مجرى منعه
من وجداننا عن انفسنا جوعًا وعطشا والمنا ولذتنا ومعلوم ان
الكلام اذا انتهى الى هذا الحد لم يكن فيه فايدة قوله لم لا يجوز القول
بالمحابطة قلنا دليل ابطالها قد مر والجواب عن شبه المعتزلة فيه
سياتي قوله الزام الشاق كانزاله فلما لم يحسن انزاله الا مع النفع
فكذلك في الزامه قلنا لا نسلم ان انزال الشاق لا يحسن الا مع المنفعة
والقول بالعوض باطل عندنا بناء على القول ببطلان تحسين العقل
وتقبيحه وان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون حسنه لاجل سوالف
نعم الله تعالى علينا قوله الزام المشقة لسوالف النعم قبيح قلنا هذا
باطل لان المعتزلة اتفقوا على انه يجب على العباد عقلا معرفة الله
تعالى وشكر نعمته والاتيان بالواجبات العقلية والاخلال بالقبايح
العقلية واذا كان كذلك وجب ان لا يكون ذلك سببا لان يجب
الجزا على الله تعالى اما اولا فلانه لو كان اداء العبد ما كان واجبا عليه
سببا لان يجب الجزا على الله تعالى لكان اداء الله ما وجب عليه من الجزا
سببا لان يجب على العبد الطاعة مرة اخرى وذلك يودي الى التسلسل
واما ثانيا فلانا نرى في الشاهد ان من وجب عليه خدمة غيره فانه
لا يجب على ذلك الغير ان يجازيه على تلك الخدمة مثل خدمة الولد
للوالدين فالتكليف لاجل النعم السالفة ممنوع بل يقال انه يطلب
في مقابلة النعم السالفة شيئا فاما ان يستقبح ذلك فممنوع وكيف لا
نقول ذلك وعند المعتزلة ان الله تعالى انما يجب عبادته عقلا لما له
من النعم فاذا كان انعامه علينا يقتضي وجوب عبادتنا له فكيف يمكن
ان يقال انه يقبح منه ان يكلفنا بالعبادة لاجل سوالف نعمه علينا
قوله لو كان حسن التكليف لاجل النعم السالفة لوجب ان تزداد
التكاليف عند ازدياد النعم قلنا لم لا يجوز ان يقال التكليف انما
حسن لمكان اصول النعم وهي مما لا تفاوت فيه وان سلمنا ان ذلك
لاجل مطلق النعم ولكن النعم قد تعظم تارة بالكثرة وتارة بالموقع

وتارة بكثرة الانتفاع بها في الدين ومعرفة مقادير موقعها والانتفاع
بها ليست الا عند الله تعالى فليس يمتنع ان تكون نعم الله تعالى على الفقير
المريض اعظم له في الدين من نعمته تعالى على الغني الصحيح قوله لم
يثبت في العقل وجوب الاعمال الشاقة للتفضل المتقدم قلنا اليس
ثبت في العقل وجوب بر الوالدين للتفضل المتقدم وان كان
برهما يحصل بافعال شاقة قوله اولا في بيان استحقاق العقاب
على المعصية ان حسن ايجابه اما ان يكون لما في وجوده من النفع
او لما في الاخلال به من الضرر قلنا بل لقسم ثالث وهو وجه
وجوبه لانه تعالى انما يوجب علينا ما له وجه وجوب بخلاف النوافل
فانها ليس لها وجه وجوب قوله ثانيا لو لم يحصل استحقاق العقاب
لزم الاغراء بالقبيح قلنا الاغراء يزول بتجويز المكلف ان الله تعالى
يعاقبه عليه او بفوت الثواب فان فوات المنافع العظيمة يرتب
من وصول المضار ثم يلزم على هذا ان يكون الله تعالى مغريا بالقبيح
للمكلف في زمان مهلة النظر وقبل ان يعرفوا الله تعالى ويعلموا ان
العقاب يستحق من جهته فما لم يلزم الاغراء عند احد في هذه الصورة
فكذلك في مسئلتنا والله اعلم المسئلة الرابعة في صفات الثواب
والعقاب ولنسلم لهم لان استحقاق الثواب والعقاب وننظر بهم
بالدلالة على الصفات التي يدعونها فيهما فانهم يقولون يجب ان
يكون الثواب منفعة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالتعظيم
وان يكون العقاب مضرة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة
بالاستحقار واحتجوا على وجوب دوام الثواب والعقاب بوجهين
مشتركين وعلى دوام كل واحد منهما خاصة بوجهين خاصين بكل واحد منهما
اما الوجهان المشتركان فالاول انهم قاسوا ذلك على دوام المدح والذم
فقالوا ان ما يثبت به احدهما يثبت الاخر وما به يزول احدهما يزول
الاخر الا ترى ان الذم على الطاعة والعقاب الزائد على الثواب لا الثواب الا المدح وكذلك
الذم على المعصية والثواب الزائد على العقاب لما ان لا العقاب
الا الذم واذا ثبت ذلك وجب من تلازمهما كون احدهما علة للاخر
او كونهما معلولي علة واحدة وكيف ما كان يلزم من دوام احدهما
دوام الاخر فلما كان المدح والذم دائمين وجب كون الثواب و

العقاب دائمين وربما عبروا عن هذه الحجة بعبارة اخرى وهي
ان بدوام استحقاق المدح نعلم ان الطاعة وان انقضت الا
انها في حكم الدائم اذا لم يحبطها فاعلها واذا كانت الطاعة كالدائم
وجب دوام الثواب الثاني ان الثواب المنقطع منغص والعقاب
المنقطع يشوبه راحة وسرور ونستدل على ان الثواب والعقاب
يجب ان يكونا خالصين من الشوب واما الوجهان اللذان احتجوا
بهما على دوام الثواب خاصة فالاول منهما ان الثواب المستحق اما
ان يكون الاعتبار فيه بمبلغ معين من غير ان يكون للاوقات مدخل
في ذلك واما ان يكون مقدرا بالاوقات فان كان الاول يلزم
ان يجوز ان يجمع ويوصل الى المستحق في حالة واحدة لان الاعتبار
بقدره لا بالاوقات التي يفعل فيها فكان لا يمتنع ان يعطى المثاب
كل ما يستحقه من الثواب في حالة واحدة ثم يقطع عنه لكنا نعلم
بالضرورة ان التعويض لمشقة التكليف لاجله غير جائز ولانه
يودي الى تجويز زيادة العوض على الثواب وذلك يمنع من حسن
التكليف ولانه يودي الى تجويز توفير هذا المبلغ من الثواب على
المكلف في احوال تكليفه متفرقا في الاوقات وكل ذلك فاسد
واما ان كان استحقاق الثواب مقدرا بالاوقات لم يكن ثبوت
الاستحقاق في بعضها اولى من البعض فوجب ثبوت ذلك في كل
الاوقات كما في المدح والذم وهو المطلوب الثاني لو كان الثواب
منقطعا لكان التفضل اولى منه لجواز كون التفضل دائما ولو كان
كذلك لقبح التكليف واما الوجهان اللذان احتجوا بهما على دوام
العقاب خاصة فالاول منهما ان نعمة الله تعالى اعظم من نعمة كل
منعم فيجب في معصيته ان تكون اعظم من معصية كل من عصى
لان العقاب على المعاصي انما تعظم بحسب نعم من عصى وقد ثبت
انه لا قدر من العقوبة المنقطعة الا ويجوز ان يستحق بمعصية بعضنا
البعض فاذن وجب ان يكون العقاب المستحق بمعصيته تعالى دائما
الثاني وهو الذي تمسكوا به على دوام عقاب الكباير سواء وقعت
من فاسق او كافر انه قد ثبت بالاجماع ان الكفار يستحقون على جميع
معاصيهم العقاب الدايم فان كان ذلك لكونها كبائر وجب ان يستحق

بكل كبيرة ذلك وان كان ذلك لكفرهم لا غير فهو باطل والا وجب ان
يستحق العقاب الدايم على افعالهم المباحة لان مضامة الكفر للمباح كمضامته
للمعصية فان اثر فى البعض اثر فى الجميع اما الذى احتجوا به على وجوب
خلوص الثواب عن الشوب فوجهان الاول ان الله تعالى رغب المكلف
بتكاليف المشاق الى هذا الثواب فلزم ان يكون حاله متفضلا عن حال
التكليف لانه لا يحسن فى الحكمة ان يرغب الى حالة مثل حالة التكليف
لكن من المعلوم انه لا منفعة تفرض مشوبة بالمضرة الا ويوجد مثلها
فى دار التكليف فوجب خلو الثواب عن الشوب الثانى ان التفضل
بمنافع خالية عن الشوب حسن فى العقل فلو لم يكن الثواب كذلك لكان
التفضل احسن منه وذلك يبطل حسن التكليف اما الذى احتجوا به
على خلوص العقاب عن الشوب فوجهان الاول انه شرع زاجرا للمكلف
عن الملاذ الحاضرة فلا بد من ان ينفصل عن مضار الدنيا ولا ينفصل
عنها الا بالخلوص الثانى ان كون العقاب كذلك ادخل فى الزجر عن
فعل المحظورات وترك الواجبات فوجب ان لا نشرع الا على هذا الوجه
اما الذى احتجوا به على ان الثواب يستحق على جهة التعظيم فلانه يستحق
بالفعل الشاق او الترك الشاق وذلك مما يستحق به التعظيم واما
ان العقاب يستحق على جهة الاهانة فهو ان المقتضى للامرين واحد
وهو فعل القبيح او ترك الواجب فيجب تلازمهما فهذا خلاصة ادلتهم
على اثبات صفات الثواب والعقاب والجواب عما تمسكوا به اولا
انا لا نسلم ان استحقاق المدح والذم ملازمان لاستحقاق الثواب
والعقاب الا ترى انكم تقولون ان الله تعالى لا يستحق الثواب على فعل
الواجب ويستحق المدح عليه وايضا لو فعل الله تعالى القبيح لاستحق
الذم تعالى عنه علوا كبيرا ولا يستحق العقاب ويقولون ان الله تعالى
لو كلف ولم يلطف لم يستحق المكلف بعصيانه العقاب وان كان يستحق
الذم وكذلك لو عرف المكلف انه لا يعاقبه لكان مغريا له بالمعاصى
ولم يستحق منه العقاب وان استحق منه الذم ولو لم يكن علينا فى فعل
الواجب مشقة لكنا نستحق المدح بفعله دون الثواب والواحد منا
يستحق الثواب والعقاب من الله تعالى وحده وان كان يستحق المدح والذم
منه تعالى ومن غيره فبطل دعوى التلازم قوله انا لا ندعى ان استحقاق

المدح والذم يثبتان لامر واحد بل ندعى انهما مهما ثبت احدهما ثبت
الاخر وكلما ازال احدهما ازال الاخر بدليل ان الذم على المعصية
والثواب الزايد لما ازالا العقاب ازالا الذم قلنا هذا بناء على المحابطة
ووجوب قبول التوبة وكلاهما عندنا ممنوعان ثم نقول لم قلتم ان
التوبة والثواب الزايد لما وجب ان يكونا مزيلين لكل واحد منهما
اعنى استحقاق الذم والعقاب استحال ان يوجد شى يزيل احدهما
دون الاخر وهل هذا الا مجرد دعوى ثم ان سلمنا ان كل ما يزيل احدهما
يزيل الاخر ولكن لم لا يجوز ان يقال ان احدهما ينتفى بذاته دون
الاخر قوله دوام استحقاق المدح يدل على ان الطاعة وان انقضت
الا انها فى حكم الدايم ويلزم من دوامها دوام الثواب قلنا هذا
ركيك لانا قد بينا انه قد ثبت ان استحقاق المدح لا لما ثبت به استحقاق
الثواب فلم لا يجوز ان يكون للطاعة وجهان واحدهما يكون كالدايم
فلا جرم يدوم معلوله وهو استحقاق المدح والاخر لا يكون كذلك
فلا يدوم مقتضاه وهو استحقاق الثواب والجواب عما تمسكوا به
ثانيا ما سنبين ان شاء الله تعالى ان الشوب جايز وبتقدير امتناعه فانه
يجوز من الله تعالى ان لا يخلق العلم للمكلف بانه ينقطع ثوابه فى الابتدا
والجواب عما ذكروه ثالثا انا بينا فى اول الكتاب ان قول القايل ليس
البعض اولى من البعض طريقة باطلة فانه كما يمكن ان يكون بعض مقادير
الثواب اولى من بعض فلا يمتنع ان يكون بعض الازمنة اولى من بعض
وايضا فما ذكروه باطل بالعوض فانه غير دايم وكلما يقولونه فى حسن
طريق قطع العوض فهو قولنا فى هذه المسئلة والجواب عما ذكروه
رابعا ان الثواب الذى يعطيه الله تعالى فى كل وقت على التعيين متناهى
فان امكن التفضل بمثل هذا الثواب المتناهى فلا وقت معين الا والله
تعالى قادر على ان يتفضل بمثل الثواب الذى يعطيه فى ذلك الوقت فيلزم
قبح التكليف وان لم يجز التفضل بمثل الثواب المتناهى اندفع ما ذكروه
والجواب عما ذكروه خامسا اليس ان نعمة الله علينا اكثر من نعمة غيره ولا
يلزم من هذا التفاوت دوام نعمه وكذلك الذم المستحق على معاصى
بعضنا لبعض دايم كدوام الذم المستحق على معصية الله مع ان الذم على
معصية الله اولى من الذم على معصية غيره فعلمنا ان التساوى فى المدة

لا يقتضى التساوى فيما يقع فيه وايضا فلم لا يجوز ان يقال العقوبات
المستحقة على معصية غير الله محصورة فى وقت معين بحيث لا يمكن
الزيادة عليه والعقوبة المستحقة على معصية الله تعالى يزيد مدة
استحقاقها على المدة الاولى وان لم تثبت على الدوام والجواب عما
ذكروه سادساً انا لا نسلم ان الكافر يستحق على جميع معاصيه العقاب
الدايم بل المعلوم انه يستحق على كفره العقاب الدايم اما فى غيره فلا
ثم ان سلمنا ذلك ولكن لما جاز فى الشى الحسن ان يكون مثله قبيحاً
فلان يجوز فى القبيح ان يكون مثله اقبح كان اولى فلا يبعد ان
تكون الكبيرة الصادرة عن الكافر تكون واقعة على وجه اقبح مما اذا
وقعت من المسلمين فلا جرم لا يلزم من استحقاق الكافر العقوبة الدايمة
بفعلها استحقاق المسلمين ذلك ايضا بفعل تلك الكبيرة والجواب
عما ذكروه سابعاً انه لا نزاع فى ان الثواب لا بد وان يتميز عن جميع
المنافع الحاصلة فى الدنيا ولكن لم قلتم ان ذلك التميز لا يحصل الا
بكونه خالصاً عن جميع الشوايب الا ترى انه قد يوجد فى الدنيا منافع
خالية عن الشوايب لان حال حصول اللذة لا يحصل الالم فتكون اللذة
فى تلك الحالة خالية عن الشوايب ثم ان الثواب اذا كانت خالية
فالثواب يجب ان يتميز عن تلك المنافع ولا يكون ذلك الا لكثرة
المنافع التى فى الثواب وشرفها واذا كان كذلك فيحتمل ان يتميز الثواب
عن منافع الدنيا من هذا الوجه لا بالخلوص عن الشوايب والجواب
عما ذكروه ثامناً ان حسن التفضل بالمنافع الخالية عن الشوايب لا
يمنع من حسن التكليف لما فيه من استحقاق التعظيم الذى لا يحصل
الا به والجواب عما ذكروه تاسعاً لم لا يجوز ان ينفصل العقاب عن
المضار الدنيوية بالكثرة والقوة لا بالمقدار والجواب عما ذكروه
عاشراً ان كون العقوبة خالصة عن الشوايب وان كانت زاجرة
ولكن يحتمل ان يكون فيها وجه مفسدة فلا يمكن الجزم بكونه لطفا
وهذا هو الذى اوردناه على البغداديين فهذا القدر من الكلام
كاف فى ابطال امثال هذه الحجج وبالله التوفيق المسئلة الخامسة فى
الاحباط والتكفير ، والمعتمد فى فساد القول بالمحابطه ما مر فى
المسئلة الثانية ومما قيل فيه وهو من الاقناعيات ان القول بالاحباط

يوجب فيمن جمع بين احسان واساءة ان يكون عند العقلاء بمنزلة من
لم يحسن ولم يسئ وذلك عند تساوى ما يستحق من المدح والذم
او بمنزلة من لم يحسن ان كان المستحق على اساته هو الزايد او بمنزلة
من لم يسى ان كان المستحق على احسانه هو الزايد ولما كان ذلك معلوم
الفساد بالضرورة بطل القول بالمحابطة وقد تعلق القايلون بالمحابطة
بامور اولها ان الثواب يستحق على سبيل التعظيم والعقاب يستحق على
سبيل الاهانة واستحالة تعظيم احدنا لغيره مع استحقاقه به فى حالة
واحدة معلومة بالضرورة وانما يتعذر ذلك اذا حصلت له شروط
ثلاثة احدها ان يكون الذام والمادح واحداً وثانيها ان يكون الذموم
والممدوح واحدا وثالثها ان يكون الوقت واحداً واذا تعذر فعل
شى تعذر استحقاقه لان الاستحقاق مبنى على صحة الفعل وثانيها انا
قد دللنا على وجوب دوام الثواب والعقاب والجمع بينهما محال فاستحقاقهما
يكون محالا ولا يجوز ان يقال من اجتمع له الاستحقاقان فانه يثاب تارة
ويعاقب اخرى لان المثاب حال كونه مثابا خايفا من انقطاع
الثواب وذلك يورث الحزن والمعاقب حال كونه معاقبا يكون متوقعا
لانقطاع العقاب وذلك فرح وسرور فح لا يكون الثواب والعقاب
خالصين من الشوب وانه باطل وثالثها ان قالوا قد علمنا ضرورة
ان من احسن الى غيره بكثير من الاحسان وعظيمه مثل ان يكون نجاه
من القتل واستخلص اولاده ممن يفترون عليه من الهلكة واغناه
بعد الفقر وامنه بعد الخوف ثم كسر له قلما فانه يقبح منه ان يذمه
على كسر قلمه فلا يخلو اما ان يكون استحقاق الذم حاصلا او لا يكون
والاول باطل والا لكان حسن الذم ايضا حاصلا الا ترى ان
كسر القلم لو لم يكن مسبوقا بتلك الايادى العظيمة فكما يكون استحقاق
الذم حاصلا فكذلك حسن الذم يكون حاصلاً واما ان لم يكن ذلك
الاستحقاق حاصلا فليس ذلك الا لاستحالة اجتماعه مع استحقاق
المدح لانه لو جاز اجتماع الاستحقاقين لما لزم من حصول احدهما
زوال الاخر واذا ثبت ان استحقاق المدح واستحقاق الذم يمتنع
اجتماعهما فكذا القول فى استحقاق الثواب والعقاب ورابعها
قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم

بالمن والاذى وقوله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا
له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون وقوله
تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك والجواب عما ذكروه اولاً ان نقول نريد
بالتعظيم والاستحقاق ما يجري على اللسان او ما يكون في القلب والاول مسلم
ولكن ذلك لاجل ان اللسان الواحد لا ينطلق بالمدح والذم وذلك لا
يدل على تنافيهما فان اللسان لا ينطلق بمدح انسانٍ وذم غيره دفعة
واحدة مع انهما لا يتنافيان والثاني ع فانه لا يمتنع ان يجتمع اعتقاد
كون الشخص مستحقاً للتعظيم من وجه ومستحقا للاستخفاف من وجه
اخر بل ذلك انما يمتنع مع الشرائط الثلاثة التي ذكروها اذا حصل
شرط رابع وهو ان يكون جهة استحقاق الذم والمدح واحدًا فاما
عند تباينهما فنحن لا نجد من انفسنا تعذر ذلك بل نجد من انفسنا صحته
وكيف لا نقول ذلك والتنافي يستدعي اتحاد المتعلق كما في ساير الصفات
المتعلقة ومما يبين ذلك ان ذلك لو امتنع لكان ذلك الامتناع اما
لما يرجع الى الممدوح والمذموم او لما يرجع الى المادح والذام والاول
باطل والا لاستحال ذلك من فاعلين والثاني ايضا باطل لان المدح
والذم بالقلب عبارة عن العزم على ادا الشكر والعلم باتصافه بصفة
المدح وصفة الذم ولا منافاة بين هذين العزمين ولا بين هذين
الاعتقادين لا يقال الجمع بين هذين العزمين محال لاجل الدواعي
والصوارف لان الداعي الى اعظام زيد صارف عن اهانته لانا
نقول متى يكون الداعي الى الاعظام لزيد صارفا عن الاهانة اذا
كان غرض المعظم نفع زيدا وان لم يكن كذلك والاول م لان في
الاستحقاق به والحالة هذه نقض لغرض والثاني ع فانه اذا كان
الغرض ادا المستحق فقط كان دعوى التنافي في ذلك كدعوى التنافي
بين الايلام والالذاذ ومعلوم ان ذلك باطل ومما يحقق ذلك ان
الكافر يستحق الذم والاستخفاف بسبب كفره وقد يستحق التعظيم
والشكر بسبب احسانه ولا منافاة بين هذين الاستحقاقين عند ابي
هاشم فلم لا يجوز مثله ههنا والجواب عما ذكروه ثانيا ان نقول لم لا يجوز
ان يقال انه اذا اجتمع الاستحقاقان فان الله تعالى يثيبه تارة ويعذبه
اخرى ثم انه تعالى ان قدم التعذيب فانه بعد ذلك يعطيه ما فاته في

ذلك الوقت وان قدم الاثابة فانه يكون في توفية العقوبة الفائتة
بالخيار ان شاء فعل وان شاء عفا والذي يدل على جواز ذلك ان
المكلف يستحق الثواب في الدنيا ومع ذلك فانه يقبح اثابته فيها ثم
ان الله تعالى يوفر عليه في الاخرة ما فاته في الدنيا فاذا جاز في الثواب
الواجب ان يقبح فعله لبعض الاسباب بشرط ان يوفر الله تعالى
على المستحق ما فات عليه فلان يعقل جواز ترك الاثابة في بعض
الاوقات بشرط ان يوفر الله عليه في وقت اخر ما فاته في ذلك
الوقت كان اولى قوله علم المعاقب بانه سينقطع عقوبته يخفف
عنه العقاب فيكون العقاب مشوبًا بالراحة وانه غير جائز قلنا
لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى يصرف المثابين والمعاقبين عن الفكر
في انقطاع ما يفعل بهم فان المثاب كلما هم ان يتفكر في انقطاع
ثوابه فانه تعالى يحدث من اللذات ما يصرفه الالتذاذ بها عن التفكر
فيما سواها ويفعل بالمعاقب في كل وقت من الالام ما يشغله عن
الفكر في انقطاع عقابه وليس ذلك بمستبعد فان كثيرًا من اهل
الدنيا يمنعهم استغراقهم في اللذات عن الفكر في الموت حتى لا
يخطر ذلك ببالهم مدة مديدة ولا بد للخصم من ان يقول مثل ذلك اذا
سالوا عن علم اهل الجنة بزيادة مراتب غيرهم عليهم وعن علمهم بما فاتهم
من الثواب الذي احبطه عقاب معاصيه وعن علمهم بحصول اولادهم
واعزتهم في النار فان كل ذلك منغص للذات وعن علم اهل النار
بكون عقابهم اخف من عقاب غيرهم وكذلك اذا علموا ما حبط
من عقابهم بما فعلوه من الطاعات وكذلك اذا علموا حصول اولادهم
واعزتهم في الجنة او علموا حصول اعدائهم في النار فان كل ذلك مما
يوجب الفرح والسرور فلا جواب للمعتزلة عن هذه المسائل الا
ان الله تعالى يصرفهم عن الفكر في هذه الامور فاذا جاز لهم ذلك
فلم لا يجوز مثله فيما نحن فيه ثم ان سلمنا ان اهل النار يعلمون انقطاع
عقابهم فلم قلتم ان ذلك يكون راحة يعتد بها مع ما هم فيه من الالام
العظيمة ثم ان سلمنا ان ذلك راحة فلم قلتم ان ذلك راحة
يعتد بها ولم قلتم ان الشوب غير جائز وقد [illegible] والذي نريده
ههنا ان الثواب والعقاب انما يستحقان خالصين اذا لم يكن من

المكلف ما يقتضى شوب كل واحد منهما واما اذا اتى المكلف بالطاعة
والمعصية فهو الذى ادخل فى ثوابه هذا الشوب ولا يجب ان يستبعد
هذا من يقول بان المكلف يجوز ان يبطل استحقاقه من الثواب
او العقاب فانه ليس خروج الثواب والعقاب عن بعض صفاته بابعد
من بطلان ذاتهما بالكلية والجواب عما ذكروه ثالثا انا لا نسلم انه
انما قبح من المنعم عليه ذم منعمه على كسر قلمه لسقوط استحقاق الذم
بل لصيرورته معارضا لاستحقاق الشكر وان لم يتحابطا بل تقاوما
وهذا كما ان الانسان اذا كان له على غيره مائة الف قنطار من الذهب
ولذلك الغير على الاول حبة من الذهب فانه يقبح منه مطالبته بتلك
الحبة مع ان الاستحقاق حاصل هناك وكذا هاهنا فان منعوا من
قبح المطالبة فى تلك الصورة منعنا نحن ايضا من قبح الذم هاهنا ولانا
نعلم بالضرورة ان من وهب لغيره مائة دينار ثم قتل عبدا له يساوى
مائة دينار فان لذلك الغير ان يمدحه على ما وهبه وان يذمه على
قتل عبده فثبت ان الاستحقاقين لا يتنافيان والجواب عما ذكروه رابعا
انهم حملوا الاحباط فى تلك الايات على احباط ثواب الاعمال وذلك
مما لا يفهم الا باضمار شى فى هذه الايات وهو على خلاف الاصل واما
نحن فلا نحتاج الى ذلك على مذهبنا فان من اتى بفعل يستحق به العقاب
وكان يمكنه ان ياتى به على وجه يستحق به الثواب فانه يقال انه
ابطل حقه واحبطه واذا كان كذلك سقط ما ذكروه فهذا هو الكلام
فى الجواب عما تمسكوا به من اثبات الاحباط ونحن انما طولنا فى
هذه المباحث وان كانت غير لايقة بترتيب كتابنا حتى يتبين سقوط
شبه المعتزلة فى القطع بالوعيد من كل جانب ويتضح جواز العفو
من الله تعالى رجاء ان يفعل بنا بمقتضى اعتقادنا فانه عليه السلام
قال حكاية عن الله تعالى جل جلاله انا عند ظن عبدى بى فكيف اذا
قطعنا بانه تعالى يعفو عن العصاة رزقنا الله وجميع المسلمين عفوه
بمنه وجوده ورحمته **الاصل التاسع عشر** فى الاسما والاحكام
وفيه مسايل المسئلة الاولى فى حقيقة الايمان اختلف المسلمون
فى حقيقة الايمان ولا بد من ضبط المذاهب فيه فنقول اتفقوا على
انه اما ان يكون اسما لعمل القلب ولعمل الجوارح او لمجموعهما فان كان

اسما لعمل القلب فليس فيه الا مذهبان احدهما ان يجعل اسما للمعرفة
وهو مذهب الامامية وجهم بن صفوان وقد يميل اليه ابو الحسين
والثانى ان يجعل اسما للتصديق النفسانى وهو مذهبنا وقد عرفت
الفرق بينه وبين الاعتقاد والارادة واما ان كان اسما لعمل الجوارح
فاما ان يكون اسما للقول او لساير الاعمال والاول مذهب الكرامية
فانهم جعلوه اسما للتلفظ بالشهادتين واما الثانى فعلى قسمين احدهما
ان يجعل اسما لفعل الواجبات والاجتناب عن المحظورات فقط
وهو مذهب ابى على وابى هاشم وثانيهما ان يجعل اسما لفعل الطاعات
باسرها سوا كانت واجبة او مندوبة وهو مذهب ابى الهذيل
وعبد الجبار بن احمد واما ان كان اسما لمجموع اعمال القلب والجوارح
فهم الذين قالوا الايمان تصديق بالقلب واقرار باللسان وعمل
بالاركان وهم اكثر السلف والكلام فى هذه المسئلة على مقامين
احدهما فى اثبات مذهبنا وثانيهما فى ابطال مذهب المعتزلة اما الاول
فهو ان معنى الايمان فى اللغة التصديق فوجب ان يكون معناه فى
الشرع ايضا كذلك وانما قلنا ان معناه فى اللغة التصديق لاتفاق
اهل اللغة على ان معنى قول القايل فلان يومن بكذا اى يصدق به
قال الله تعالى وما انت بمومن لنا ولو كنا صادقين اى بمصدق لنا
واذا قلنا فلان يومن بالحشر والنشر لم يفهم منه الا انه مصدق
بذلك معترف به وانما قلنا انه لما كان معناه فى اللغة ذلك وجب
ان يكون معناه فى الشرع ذلك ايضا لوجهين احدهما ان معناه
فى الشرع لو كان غير معناه فى اللغة لما خاطب الله تعالى العرب بلسانهم
وذلك باطل لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه
وقوله تعالى قرانا عربيا غير ذى عوج وقوله بلسان عربى مبين
وثانيهما ان اكثر الالفاظ دورانا على السنة المسلمين لفظ الايمان
والاسلام فلو كانا منقولين من اصلهما لوجب ان يبين الله تعالى
محل ذلك لرسوله ويبين الرسول عم ذلك للامة بيانا ظاهرا او نقل
نقل مثله من الفرايض التى وقع النص عليها ومست الحاجة اليها
ولو كان كذلك لاشترك الناس فى العلم به كما اشتركوا فى العلم
بامثاله فلما لم يكن كذلك ثبت ان معناه فى الشرع نفس معناه فى اللغة

فان قيل فلما ذا لا تجعلونه تصديقا باللسان كما قالت الكرامية فان
اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لا نسلم ان اهل اللغة
لا يعلمون من التصديق الا القول اللساني الا ترى انا لو قدرنا انهم
ما وضعوا صيغة صدقت لشي من المعاني بل كانت من الالفاظ المهملة
او كانت موضوعة لمعنى اخر لا لمعنى التصديق لم يكن للمتلفظ بهذه
اللفظة بلسانه مصدقا والعلم بهذه القضية ضروري حاصل لكل
العقلا فعلمنا ان العقلا كلهم يعلمون بالضرورة انه ليس التلفظ بهذه
اللفظة هو التصديق بل التصديق معنى هذه اللفظة او اللفظ الدال
على ذلك المعنى وكيف ما كان وجب الجزم بكون العقلا عالمين بالضرورة
بالتصديق النفساني يؤكده قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله
وباليوم الاخر وما هم بمومنين وقال تعالى قالت الاعراب امنا قل لم
تومنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما لم يدخل الايمان في قلوبكم ففي هذه
الايات التصديق باللسان حاصل مع انه تعالى حكم بنفي الايمان فعلمنا
ان المراد التصديق بالقلب واما الذي يدل على فساد مذهب المعتزلة
من ان الايمان اسم للطاعات الايات والاخبار اما الايات فمنها
الايات الدالة على ان محل الايمان هو القلب وذلك يدل على مغايرة
الايمان لاعمال الجوارح قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان
وقال وقلبه مطمئن بالايمان وقوله شرح الله صدره للايمان وكان
عليه السلام يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك وقال
عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت
عن قلبه ومنها الايات الدالة على ان الاعمال الصالحة امور مضافة
الى الايمان وذلك يدل على كون الايمان مغايرا لها قال الله تعالى
الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مومن
ومن يومن بالله ويعمل صالحا ومن ياته مومنا قد عمل الصالحات
ومنها الايات الدالة على مجامعة الايمان مع المعاصي قال الله تعالى
الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وذلك يقتضي كونهم مومنين
مع كونهم لابسين بالظلم وقوله والذين امنوا ولم يهاجروا ما لكم
من ولايتهم من شي حتى يهاجروا فاخبر الله تعالى انهم مومنون وان لم
يهاجروا وقوله ومن ياته مومنا قد عمل الصالحات فشرط مع الايمان

عمل الصالحات وهو يدل على انه قد يكون مومنا وان لم يعمل الصالحات
وقوله وان طائفتان من المومنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت
احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله الى قوله
انما المومنون اخوة فاصلحوا بين اخويكم فسماهم مومنين حال البغي
والمعصية وقوله كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من
المومنين لكارهون فاخبر عنهم بكراهتهم اخراج الله له تعالى بالحق مع
انه سماهم بالمومنين اما الاخبار فما روي ان جبرئيل عليه السلام
اتى النبي عليه السلام وساله عن الايمان فقال ان تومن بالله و
ملايكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وكل ذلك يدل على ان الايمان
صفة القلب واما المعقول فهو ان الامة مجمعة على ان الايمان شرط
لساير العبادات وان فساد العبادات لا يكون فساد الايمان وذلك
يدل على المغايرة بين الايمان وبين هذه الطاعات وايضا فالطاعات
لو كانت ايمانا لم يكن احد من البشر كامل الايمان لانه لا يستكمل كل
الطاعات احد من البشر وكذلك لو كانت المفترضات هي الايمان
لوجب ان يكون النبي عليه السلام غير كامل الايمان لانه قد يفعل
الصغاير وايضا من امن بالله تعالى ورسله ثم ادركه الموت في الحال
قبل ان يفعل شيا من الطاعات وجب ان لا يسمى مومنا اما المعتزلة
فلهم ايضا مقامان احدهما استدلالهم على مذهب انفسهم وذلك من
وجوه اولها ان فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام
هو الايمان فيلزم ان يكون فعل الواجبات هو الايمان وانما قلنا ان
فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين حنفا ويقيموا الصلاة ويوتوا الزكاة وذلك دين القيمة
فقوله وذلك دين القيمة راجع الى كل ما تقدم فوجب ان يكون كل
ما تقدم دينا وانما قلنا ان الدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين
عند الله الاسلام وانما قلنا ان الاسلام هو الايمان لوجهين احدهما
ان الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وثانيهما قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين استثنى
الله تعالى المسلمين من المومنين ومن حق المستثنى ان يكون من جنس

المستثنى منه فلو لم يكن معناهما واحدا لما حسن هذا الاستثناء وثانيها
قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم وثالثها قوله تعالى
انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله الاية ثم انه كره ذلك
وامر الرسول فى اخر هذه الاية ان يستغفر لهم فاذا كان الفاسق
لا يستغفر له وهو على فسقه بل يلعن ويذم دل على انه غير مؤمن
ورابعها ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة والمؤمن لا يخزى يوم
القيامة فقاطع الطريق غير مؤمن وانما قلنا ان قاطع الطريق يخزى
يوم القيامة لان الله تعالى يدخله النار يوم القيامة وكل من كان كذلك
فقد اخزى وانما قلنا ان الله تعالى يدخله النار يوم القيامة لقوله تعالى
فى صفتهم ولهم فى الاخرة عذاب النار وانما قلنا ان من ادخل النار
فقد اخزى لقوله تعالى حكاية عن اهل النار ربنا انك من تدخل النار
فقد اخزيته ولم يكذبهم تعالى فى ذلك فدل على صدقهم فيه وانما قلنا
ان المومن لا يخزى يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبى
والذين امنوا معه وخامسها قوله عليه السلام لا يزنى الزانى حين
يزنى وهو مومن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة له وقوله
الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق وقوله عليه السلام الحيا من الايمان
واما الذى احتجوا به على انه لا يجوز ان يكون الايمان هو التصديق
فامور اولها انه لو كان الايمان فى عرف الشرع هو التصديق لما صح
وصف المكلف به على الحقيقة الا فى الوقت الذى يوجد منه كقولنا
ضارب لما كان مشتقا من الضرب لم يصح ان يقال فلان ضارب الا
فى الوقت الذى يوجد منه الضرب ومعلوم انه يصح فيمن اتى بافعال
الايمان من قبل ولم يحبطها ان يقال انه مومن ويصح ان يقال فى النايم
حال نومه انه الان مومن فصح انه غير باق على اصل الوضع وثانيها
انه يلزم ان يوصف بالايمان كل مصدق لامر من الامور سواء كان
مصدقا بالله وبرسوله او بالجبت والطاغوت ولما لم يجز ذلك بالاجماع
بطل ما ذكرتموه وثالثها ان من علم الله تعالى ثم سجد للشمس وجب ان
يكون مومنا ولما اجمعت الامة على انه ليس كذلك بطل ما قلتموه ورابعها
قوله تعالى وما يومن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والمراد بالايمان

هاهنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان الذى لا يجامع الشرك
وجب ان يكون مغايرا للتصديق وخامسها قوله تعالى وحبب اليكم
الايمان وزينه فى قلوبكم فدل على ان الايمان يجب ان يكون مزينا
فى القلب والتصديق ليس كذلك والجواب عما ذكروه اولا ان نقول
لا يمكن حمل قوله تعالى وذلك دين القيمة على جميع ما تقدم فى الاية
لوجهين احدهما ان ذلك لفظة الواحد وذلك لا يجرى على الامور
الكثيرة وثانيهما ان ذلك من الفاظ الذكران فلا يجوز اجراؤها
على اقامة الصلاة وايتا الزكاة لانهما مونثتان واذا ثبت ذلك
فلا بد لهم من ان يضمروا شيا اخر وهو ان يقولوا ذلك الذى امرتم
به فاذا كان كذلك فليسوا باضمارهم ما ذكروه اولى منا بان نضمر شيا
اخر وهو ان معنى ذلك الاخلاص او التدين او الدين الذى تقدم
ذكره دين القيمة ويكون قوله تعالى مخلصين دالا على الاخلاص وكذلك
تدل لفظة الدين على التدين واذا تعارض الاضماران فعليهم الترجيح
وهو معنا لان اضمارنا لا يودى الى تغير اللغة واضمارهم يودى الى
ذلك فما ذكرناه اولى ثم انا نعارضهم بقوله تعالى ان عدة الشهور عند الله
اثنا عشر شهرا فى كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة
حرم ذلك الدين القيم فيلزمكم ان تكون عدة الشهور من الدين فان
حملوا الاية على التدين بكون الشهور كذلك قلنا هاهنا مثله والجواب
عما ذكروه ثانيا لم قلتم ان المراد من قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم
الصلاة الى بيت المقدس ولم لا يجوز ان يكون المراد منه ما هو موضوع
له فى اللغة وهو التصديق بوجوب تلك الصلاة والجواب عما ذكروه
ثالثا انا لا نسلم ان كلمة انما للحصر بل ذلك يجرى مجرى ما يقال انما
النحاة البصريون وانما الرجل من يملك نفسه على معنى ان افاضل
النحاة هم البصريون والرجل الكامل هو الذى يكون بالصفة المذكورة
والجواب عما ذكروه رابعا ان المومن من وجد منه الايمان وذلك اعم
مما اذا وجد منه الايمان فى الحال او قبله او بعده كان القايل من
وجد منه القول لا انه الذى وجد منه القول فى الحال لان القول
حروف مركبة ولا يمكن التلفظ بمجموعها دفعة واحدة فلو اعتبرنا
فى تصحيح الاسم المشتق ان يكون المشتق منه حاصلا فى الحال وجب

ان لا يشتق من القول اسم صلا لاستحالة حصول القول في الحال
وايضا فما ذكروه لازم عليهم لان الايمان عندهم عبارة عن فعل الطاعات
مع ان النايم لا يوصف بالايمان وان لم يكن في تلك الحالة فاعلا
للطاعات والجواب عما ذكروه خامسا ان عرف الشرع استقر على
تخصيص اسم الايمان بتصديق مخصوص وليس ذلك تغيير اللغة
بل تخصيصاً للفظ ببعض مجازيه كما ان اهل العرف خصصوا لفظ
الدابة ببعض ما يدب على وجه الارض وهو الجواب عما ذكروه
سادساً والجواب عما ذكروه سابعاً ان ذلك حجة عليهم لان افعال
الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لا يجامع الشرك فدل على ان
فعل الواجب ليس بايمان والجواب عما ذكروه ثامناً معارضة تلك
الاحاديث بالاحاديث الواردة في كون الفاسق مومنا وانه يدخل
الجنة حتى قال عليه السلام للسايل عن ذلك وان رغم انف ابي
الدردا فهذا خلاصة ما قيل في هذه المسئلة المسئلة الثانية في
حقيقة الكفر حده القاضي رحمه الله تعالى بانه الجحد بالله تعالى
وربما فسر الجحد بالجهل وربما قال الجحد متضمن للجهل وقالت المعتزلة
الكفر فعل قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب فهذا ملخص
تعريفات الناس للكفر وهي باسرها ضعيفة اما الاول فان كان المراد
بالجهل بالله تعالى الجهل بوجوده فهو خطا لانه يلزم ان كل ما لا يكون
جهلا بالله ان لا يكون كفرا لان الحد واجب الانعكاس فكان يلزم
ان لا يكون الجهل بقدمه وكونه قادراً عالماً حياً والجهل بنبوة محمد
عليه السلام كفرا وان اراد به الجهل به تعالى سوا كان جهلا بذاته
او بصفة من صفاته فهو ايضا خطا طردا وعكسا اما الطرد فلان
اصحابنا اختلفوا في كثير من صفات الله تعالى ولا شك ان الحق في كل
مسئلة منها واحد والمخالف له يكون جاهلا بصفات الله تعالى فلزم منا
تكفير اصحابنا وانما قلنا ان اصحابنا اختلفوا في كثير من صفات الله
تعالى لان ابا الحسن رحمه الله تعالى اثبت البقا صفة زايدة والقاضي
رحمه الله نفاها وايضا فان ابا الحسين والقاضي وكثيرا من اصحابنا
اثبتوا لله تعالى ادراكاً متعلقا بالمشمومات وادراكا ثانيا متعلقا بالمذوقات
وادراكا ثالثاً متعلقا بالملموسات والاستاذ ابو اسحاق مال الى نفيها

واثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة قايمة بذات الله تعالى ونفاه
اكثر الاصحاب وزعم ايضا عبد الله بن سعيد انه تعالى رحيم برحمة
كريم بكرم وعد من هذا الجنس صفات كثيرة وغيره زعم ان المرجع
بها اما الى الارادة او الى صفات الافعال ونقل امام الحرمين عن
ابي سهل الصعلوكي من اصحابنا انه اثبت لله تعالى علوما لا نهاية لها
ونفاها ساير الاصحاب ونقل ابو القاسم الاسفرايني رحمه الله عن
كثير من متقدمي اصحابنا انهم اثبتوا لله تعالى خمس كلمات الامر والنهي
والخبر والاستخبار والندا وجمهور الاصحاب زعموا ان كل ذلك
كلام واحد وزعم الاستاذ ابو اسحاق انه تعالى انما لم يكن كايناً في
الحيز لاجل معنى كما ان الجوهر انما يكون كاينا في الحيز لاجل معنى
واتفق الاصحاب على نفي ذلك واختلف الاصحاب ايضا في الصفات
الحيزية نحو الوجه واليد والعين فزعم ابو الحسين انها صفات قايمة بذات
الله تعالى سوى الصفات الثمانية والقاضي مال الى نفيها وزعم ابو الحسين
ان الاستوا صفة قايمة بذات الله تعالى وغيره نفاها واتفق نفاة الاحوال
من اصحابنا على ان عالمية الله تعالى نفس علمه وقادريته نفس قدرته
ومريديته نفس ارادته واتفق مثبتو الاحوال منهم على ان عالمية الله
تعالى حالة معللة بعلمه وقادريته حالة معللة بقدرته فعلى هذا يكون
مثبتو الاحوال منهم قد اثبتوا لله تعالى مع الصفات السبعة او الثمانية احوالا
سبعة او ثمانية ونفاة الاحوال منهم يقولون بنفي هذه الاحوال فقد
ظهر من مجموع ذلك شدة وقوع الاختلاف في صفات الله تعالى بين
الاصحاب ولا يجوز الالتفات الى ما يتكلف في ازالة هذه الاختلافات
فان امثال تلك التكلفات مما لا يعجز عنها احد من ارباب المذاهب فثبت
انا لو حكمنا بان الجهل بشي من صفات الله تعالى يكون كفرا يلزمنا تكفير
ايمتنا ومشايخنا وانه غير جايز واما العكس فهو ان انكار نبوته عليه
السلام وانكار كون القران معجزا وانكار ما علم كونه من ديننا بالضرورة
كل ذلك كفر وكذلك قتل الرسول عليه السلام والاستخفاف به والاستخفاف
بالقران وشد الزنار ولبس الغيار عند الاختيار كل ذلك كفر بالاجماع
مع ان شيا منها ليس جهلا بالله تعالى لا يقال انكار هذه الاشيا لا يتم
الا بالجهل بالله تعالى لان الدلالة لما دلت على صدق محمد عليه السلام

فلا يمكن الامتناع من ذلك الا بانكار الله تعالى لانا نقول لو كان الامر
كما ذكرتموه يلزم ان يكون الاختلاف في المجتهدات موجبا للتكفير
لان من تمسك في مسئلة فرعية بقياس جلي فله ان يقول لخصمه
لا يمكنك انكار ما ادعيته الا بعد انكار صحة القياس ولا يمكنك انكار
ذلك الا بعد انكار الاجماع ولا يمكنك انكار ذلك الا بعد رد القران
الذي لا يصح الا عند الجهل بالله تعالى فيلزم ان يكون انكار الحكم في تلك
المسئلة جهلا بالله تعالى وذلك باطل بالاتفاق واذا بطل ذلك فكذا
ما ذكروه واما الذي ذكره المعتزلة فهو في غاية الركاكة لان عقاب
الكباير متفاوت وكذا عقاب انواع الكفر متفاوت وكلما زاد فانه
اعظم بالنسبة الى ما نقص اللهم الا اذا ارادوا به ان الكفر هو الذي
عقابه اعظم من عقاب الفسق لكنهم حدوا الفسق بانه الذي يكون عقابه
ادون من عقاب الكفر فيكون ذلك دورا وانه باطل والاصح في تعريف
الكفر ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله وهو انه تكذيب الرسول
في شيء مما جاء به ويعني بالتكذيب اما نفس التكذيب او ما علم من الدين
ضرورة دلالته على التكذيب فان قيل هذا باطل من وجوه اولها
ان عدم التصديق اعم من التكذيب والحد يجب فيه العكس فكان
يلزم فيمن لم يكذب الرسول ولم يصدقه ان لا يكون كافرا لكنه
بالاتفاق كافر فبطل هذا الحد وثانيها ان صاحب التاويل اما ان لا
يجعل من المكذبين بل يجعل المكذب من رد قوله عليه السلام من غير
تاويل واما ان يجعل من المكذبين فان كان الاول لزم ان لا نكفر
الفلاسفة في قولهم بقدم العالم وانكارهم علمه تعالى بالجزئيات
وانكارهم الحشر والنشر لانهم يذكرون للنصوص الواردة في هذه
المسئلة تاويلات ليست بابعد من تاويلاتكم للنصوص الواردة في
التشبيه لانهم يحملون النصوص الواردة في خلق الله تعالى العالم على تاثيره
في العالم واحتياج العالم في وجوده اليه ويحملون النصوص الواردة
في علمه بالجزئيات على انه تعالى يعلم كل الجزئيات على وجه كلي ويحملون
النصوص الواردة في الحشر والنشر على احوال النفس الناطقة في شقاوتها
وسعادتها بعد المفارقة وقالوا اذا جاز لكم حمل الايات والاخبار
المقتضية للتشبيه على امور روحانية وصرفها عن ظواهرها التي

هي امور جسمانية فلم لا يجوز مثلها في الحشر والنشر فثبت انا لو اردنا
بالتكذيب رد النصوص لا على وجه التاويل لزمنا ان لا نجعل الفلاسفة
من المكذبين واذا لم يكونوا من المكذبين وجب ان لا يكونوا كفرة
لان العكس واجب في الحدود واما ان جعلنا صاحب التاويل من
المكذبين فمعلوم انه ليس كل مأول مكذبا والا لزم اجراء كل الايات
والاخبار على ظواهرها وذلك يوجب التشبيه والقدر والمذاهب
المتناقضة وكل ذلك باطل فيجب ان يجعل بعض التاويلات غير موجبة
للتكذيب وبعضها موجبة للتكذيب وعند ذلك لا نعلم حقيقة التكذيب
الا بذكر الضابط الذي به يصير التاويل تكذيبا وما لم يذكروا ذلك
كان التعريف غير مفيد وثالثها وهو ان لبس الغيار وشد الزنار
على طريق الاختيار وشتم الانبيا والقاء المصحف في القاذورات كل
ذلك مقتضية للكفر فلا يخلو اما ان يكون فعل الامور المنهي عنها تكذيبا
للرسول او لا يكون والاول يقتضي ان يكون فعل كل المعاصي تكذيبا
فتكون المعصية كفرا وهو مذهب الخوارج والثاني يقتضي حصول
الكفر بغير التكذيب وذلك يقدح في الحد لان العكس واجب في
الحدود والجواب عن الاول ان الرسول عليه السلام لما ادعى وجوب
تصديقه على غيره فعدم تصديقه في ذلك يكون تكذيبا له فلا يكون
عدم التصديق اعم من التكذيب فاندفع اشكالهم وعن الثاني انا نعلم
بالضرورة اجماع الامة على ان دينه عليه السلام هو القول بحدوث
العالم واثبات العلم بالجزئيات واثبات الحشر والنشر فانكار هذه
الاشيا مخالف لدينه عليه السلام ثم علمنا بالضرورة انه عليه السلام
كان يحكم بان كل ما يخالف دينه فهو كفر فعلمنا بهاتين المقدمتين
حكمه عليه السلام بكون هذه الاشيا كفرا فمن اعتقدها كان مكذبا
له عليه السلام فكان كافرا ومثل هذا الطريق لم يوجد في التشبيه
والقدر فان الامة غير مجمعة على ان القول بهما مخالف لدينه عليه
السلام فالحاصل انا لا نكفرهم لاجل مخالفتهم الظواهر بل للاجماع
على الوجه المذكور ومثله غير حاصل في الاختلافات الحاصلة بين
الامة فلا يلزمنا تكفير الداخلين في الامة وعن الثالث ان نقول انا
انما نكفر بلبس الغيار والاستخفاف بالقران لاجل انا علمنا بالضرورة

من دينه عليه السلام انه كان يجعل هذه الاشيا ادلة على الكفر فلا
جرم استدللنا بصدورها عن الانسان على كونه مكذبا له عليه السلام
بخلاف ساير المعاصي فانا لا نعلم من دينه عليه السلام كونها ادلة
على الكفر بل قد دللنا على انها تجامع الايمان فظهر الفرق **المسئلة الثالثة**
في ان مخالف الحق من اهل الصلاة هل يكفر ام لا قال الشيخ ابو الحسن
الاشعري رحمه الله في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف
المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في اشيا ضلل بعضهم بعضا وتبرأ
بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم
فهذا مذهبه وعليه اكثر الاصحاب ومن الاصحاب من كفر المخالف واما
الفقها فقد نقل عن الشافعي رضي الله عنه انه قال لا ارد شهادة كل اهل
الاهوا الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب واما ابو حنيفة رضي الله
عنه فقد حكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى انه لم يكفر احدا
من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي عن الكرخي وغيره مثل ذلك
واما المعتزلة فالذين كانوا قبل ابي الحسين تحامقوا وكفروا اصحابنا
في اثبات الصفات وخلق الاعمال واما المشبهة فقد كفرهم مخالفوهم
من اصحابنا ومن المعتزلة وكان الاستاذ ابو اسحاق يقول اكفر من
كفرني وكل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا والذي نختاره ان لا
نكفر احدا من اهل القبلة والدليل عليه ان المسائل التي اختلف اهل
القبلة فيها مثل ان الله تعالى عالم بالعلم او بذاته وانه تعالى هل هو موجد
لافعال العباد ام لا وانه تعالى هل هو متحيز وهل هو في مكان وجهة
وهل هو مرئي ام لا فلا يخلو اما ان تتوقف صحة الدين على معرفة
الحق منها او لا تتوقف فالاول باطل اذ لو كانت معرفة هذه الاصول
من الدين لكان من الواجب على النبي عليه السلام ان يطالبهم بهذه
المسائل ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها فلما لم يطالبهم بهذه الاشيا
بل ما جرى حديث شي من هذه المسائل في زمانه ولا في زمان الصحابة
والتابعين رضي الله عنهم علمنا انه لا تتوقف صحة الاسلام على معرفة
هذه الاصول واذا كان كذلك لم يكن الخطا في هذه المسائل قادحا في
حقيقة الاسلام وذلك يقتضي الامتناع من تكفير اهل القبلة فان
قيل لا نسلم انه عليه السلام ما كان يطالبهم بمعرفة الحق في هذه

المسائل لانا نعلم بالضرورة انه عليه السلام كان يكلفهم بمعرفة ما في
كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ثم ان كتاب الله وسنة
رسوله مشتمل على هذه المسائل فانا نرى المختلفين من اهل القبلة كل
واحد منهم يتمسك في نصرة قوله باية او خبر وذلك يقتضي الجزم بانه
عليه السلام كان يكلفهم بمعرفة هذه المسائل ثم ان سلمنا انه عليه
السلام ما كان يباحث معهم في هذه المسائل ولكن عدم مباحثته
معهم فيها لا يدل على عدم توقف صحة الدين على معرفتها الا ترى انه
لم ينقل عنه عليه السلام انه كان يباحثهم في حدوث العالم واثبات
القادر وبيان كونه عالما بكل المعلومات ودلالة المعجز على الصدق
مع ان الاسلام لا يصح الا بهذه الاصول وما ذلك الا لما يقال انهم
كانوا عالمين بهذه الاصول على طريق الجملة فكان عليه السلام مستغنيا
عن المباحثة معهم فيها فاذا جاز ذلك في تلك المسائل فلم لا يجوز ان
يكون الامر كذلك في هذه المسائل ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل
على عدم تكفير اهل القبلة لكن هاهنا ما يدل على كفر بعض المخالفين
واعلم انا نذكر هاهنا ما عول عليه اصحابنا في تكفير المعتزلة ثم ما
عولت عليه المعتزلة في تكفير اصحابنا ثم ما عول عليه الاستاذ ابو
اسحاق في تقرير طريقته في وجوب تكفير من يكفره اما الذي ذكره
اصحابنا في ذلك فستة اولها تكفير المعتزلة بانكار الصفات وتقريره
ان حقيقة الاله تعالى لما كانت ذاتا موصوفة بالعلم والقدرة والحياة
وساير الصفات فالجاهل بهذه الصفات يكون جاهلا بالله تعالى والجاهل
بالله تعالى كافر وذلك يقتضي تكفير المعتزلة وثانيها تكفيرهم بانكارهم
كون الله تعالى موجدا لافعال العباد من وجوه منها انهم زعموا ان الله
تعالى غير قادر على مقدور العبد والعبد غير قادر على مقدور الله تعالى
وهذا هو صريح مذهب الثنوية والمجوس في اثبات شريك لله تعالى
لا يقدر الله على مقدوره وهو لا يقدر على مقدور الله تعالى ومنها
اتفاق الامة على الابتهال الى الله تعالى في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم
عن الكفر وهم دفعوا ذلك لانهم قالوا ان ما امكنه من الالطاف
قد فعله لوجوبه عليه واما نفس الايمان فهو ليس من فعل الله تعالى
فاذن لا فايدة في الابتهال الى الله تعالى في ان يرزقهم الايمان ومنها

اتفاق الامة على انه يجب علينا ان نشكر الله تعالى على ما رزقنا من
الايمان وهم يقولون بل يجب على الله ان يشكرنا على الايمان ومنها
اتفاق الامة على ان فعل الله خير من فعلنا وهم قد دفعوا هذا الاجماع
لان الايمان من فعل العبد مع انه خير من كل ما عداه من المحدثات
وثالثها تكفيرهم بقولهم بخلق القران مع انه صحت الرواية عنه عليه
السلام انه قال من قال القران مخلوق فهو كافر ورابعها تكفيرهم
بانكارهم كونه تعالى مريدا للكائنات وردهم اجماع الامة على قولهم
ما شا الله كان وما لم يشا لم يكن وخامسها تكفيرهم بانكارهم الرويه
مع ان نص القران يدل على كفر منكر الرويه قال الله تعالى بل هم بلقاء
ربهم كافرون وسادسها تكفيرهم بقولهم ان المعدوم شي فان ذلك
صريح مذهب اصحاب الهيولى لا سيما الذين كانوا قبل ابي هاشم فانهم
كانوا ينفون الاحوال ونافي الاحوال لا بد له من القول بان ذات الشي
ووجوده واحد فاذا لم تكن الذوات حاصلة بالفاعل مع ان وجودها
غير ذواتها كان ذلك قولا بان وجودها ليس بالفاعل واما الذي
ذكرته المعتزلة في تكفير اصحابنا فاربعة امور اولها قالوا ان كل
من انكر كون العبد موجدا لزمه الكفر من وجوه منها انه لا يمكنه اثبات
الصانع لان الطريق الى حاجة العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على
حاجة افعالنا في حدوثها الينا فمن انكر حاجة افعالنا في حدوثها
الينا لم يمكنه هذا القياس ثم لا يمكنه اثبات الصانع وذلك كفر ومنها
انا متى جعلناه فاعلا للقبائح لزمنا تجويز ان يظهر المعجز على الكذاب
ثم لا يبقى للمعجز دلالة على الصدق ومنها انه لا يمكن الوثوق بشي
من اخباره في وعد ووعيد لانه لما كان فاعلا للقبيح فكيف الامان
من انه لا يكذب ومنها اجماع الامة على كفر من اعتقد كونه تعالى ظالما
ولا معنى للظالم الا من كان فاعلا للظلم فمن اعتقد كونه موجدا لكل
افعال العباد فقد اعتقد كونه ظالما فوجب ان يكون كافرا وثانيها
ان اثبات الصفات يقتضي الكفر لوجوه منها انه قول باثبات قدما
كثيرة سوى الله تعالى واجمعت الامة على ان ذلك كفر ومنها ان العالم
بالقدرة قد ثبت انه لا يصح منه ايجاد الجسم والعالم بالعلم الواحد
لا يصح منه ان يعلم اكثر من معلوم واحد فالقول بانه تعالى قادر

بالقدرة عالم بالعلم يوجب ان لا يكون تعالى قادرا على الجسم وان لا
يكون عالما الا بالمعلوم الواحد وانه كفر فالقول بالصفات كفر ومنها
انه تعالى كفر النصارى في قولهم ان الله تعالى ثالث ثلاثة فمن اثبت الصفات
السبعة او الثمانية مع الذات فقد قال بثامن ثمانية او بتاسع تسعة
فيكون ادخل في الكفر وثالثها ان من قال القران قديم مع اعترافه
بحدوث هذا القول المسموع فهو كافر لانه يقتضي ان لا يكون هذا
القول المسموع قرانا وذلك خرق لاجماع الامة ورابعها ان القول
بانه مريد بارادة قديمة لكل الكائنات يقتضي كونه مريدا لكل القبائح
وذلك يسد باب معرفة صدق الانبيا وذلك يقتضي نسبة القبائح
الى الله تعالى وهي نقايص ونسبة النقص الى الله تعالى كفر واما تكفير
المشبهة فقد كفرهم اصحابنا والمعتزلة من وجوه اولها انه تعالى ليس بجسم
فمن اعتقده جسما لم يكن عالما بالاله تعالى على ما هو عليه في نفسه بل
يكون جاهلا به والجاهل بالله تعالى كافر وثانيها ان عابد الصنم انما كفر
لانه عابد لغير الله تعالى والمجسم عابد لغير الله تعالى فيكون كافرا ولهذا
قال امير المومنين علي كرم الله وجهه لمن حلف بمن احتجب بسبع سموات
ثم ساله عن تكفير يمينه فقال لا لانك حلفت بغير الله تعالى وثالثها
ان الله تعالى قال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم فدلت
الاية على كفر من قال في غير الله انه الله ومن قال في جسم انه الله فقد
قال في غير الله انه الله فيجب كفره ورابعها ان الامة مجمعة على ان
المشبهة كافر ثم ان المشبه لا يخلو اما ان يكون هو الذي يذهب الى
كون الله شبيها بخلقه من كل الوجوه او ليس كذلك والاول باطل لان
احدا من العقلاء لم يذهب الى كون الله شبيها بخلقه من كل الوجوه
فلا يجوز ان يجمعوا على تكفير من لا وجود له بل المشبه هو الذي يثبت
الاله تعالى على صفة يشبهه فيها بخلقه والمجسم كذلك لانه انما اثبته
جسما مخصوصا بحيز معين فانه تشبيه له بالاجسام المحدثة فثبت
ان المجسم مشبه وكل مشبه كافر بالاجماع فالمجسم كافر وخامسها ان
المجسم لا يمكنه ان يقول الله تعالى عالم لذاته ولا يمكنه بيان كونه عالما
بكل المعلومات ولا يمكنه بيان كونه حكيما ولا يمكنه بيان دلالة المعجز
على الصدق وهو كفر واما الروافض والخوارج فقد كفرهم اصحابنا

من وجوه ثلاثة اولها انهم كفروا سادات المسلمين وكل من كفر مسلما
فهو كافر لقوله عليه السلام من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما
فاذن يجب تكفيرهم وثانيها انهم كفروا قوما نص الرسول عليه السلام
بالثنا عليهم وتعظيم شانهم فيكون تكفيرهم تكذيبا للرسول عليه السلام
وذلك كفر وثالثها اجماع الامة على تكفير من كفر سادات الصحابة و
كبرائها والجواب قوله هذه المسايل موجودة فى الكتاب والسنة لانه
عليه السلام كان يحثهم على معرفتها وذلك يدل على انه عليه السلام
كان يحثهم على معرفة هذه المسايل قلنا هب ان الامر كما ذكرتموه ولكنا
نعلم بالضرورة انه اذا جاءه الاعرابى واقر بالشهادتين فانه عليه السلام
كان يحكم بايمانه ولو توقفت صحة الايمان على معرفة هذه المسايل
لكان من الواجب ان لا يحكم باسلامه الا بعد ان يرشده الى الحق فى
هذه المسايل قوله لعله عليه السلام كان يعلم من القوم احاطتهم
بالمذهب الحق فى هذه المسايل فما كان يبحث معهم فيها قلنا هذا مكابرة
لان من قال ان كل الاعراب الذين جاوا الى النبى صلى الله عليه وسلم
كانوا يعلمون انه تعالى عالم بالعلم لا لذاته وانه مرئى وانه ليس بجسم
ولا فى مكان ولا فى جهة وانه قادر على اعمال العباد باسرها وانه
موجد لها فقد قال ما يعلم بالضرورة فساده قوله كما انه عليه السلام
ما تكلم معهم فى هذه المسايل فكذلك لم يتكلم معهم فى حدوث العالم و
اثبات الصانع ودلالة المعجز على الصدق فوجب ان لا يكون الخطاء
فى هذه الاصول كفرا قلنا الفرق بين الامرين هو ان ادلة هذه الاصول
على ما يليق باصحاب الجهل ظاهرة فان من دخل بستانا وراى الازهار
حادثة بعد ان لم تكن ثم راى عنقودا من عنب اسود جميع حباته
الا حبة واحدة مع ان نسبة الما والهوا وحر الشمس الى جميع حبات
العنقود واحدة فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار واما كون
الفعل المحكم على العلم فقد عرفت ايضا انها ضرورية واما دلالة المعجز
على الصدق فقد بينا انها ايضا ضرورية ومتى عرفت هذه الاصول امكن
العلم بصدق الرسول عليه السلام فثبت ان العلم بالاصول التى يتوقف
على صحتها نبوة محمد عليه السلام جلى ظاهر وانما طال الكلام فى هذه
الاصول لدفع الشكوك التى لفقها المبطلون اما فى مقدمات هذه الادلة

او فى معارضتها والاشتغال بدفع تلك الشكوك انما يجب بعد عروضها
فثبت ان اصول الاسلام جلية ظاهرة ثم ان ادلتها على الاستقصا
مذكورة فى كتاب الله خاليا عما يتوهم معارضا لها واما المسايل التى
اختلف فيها اهل القبلة فهى ليست فى الظهور والجلا مثل تلك الاصول
وايضا فالكتاب والسنة مشتملة على اكثر المسايل المختلف فيها بين
اهل القبلة على ما يتخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق وكل واحد يدعى
ان التاويل المطابق لمذهبه اولى مما يطابق مذهب خصمه واذا كان
الامر كذلك ثبت الفرق بين هذين الصورتين فاما الذى ذكره اصحابنا
اولا من ان الجاهل بالصفات جاهل بالله تعالى والجاهل بالله تعالى كافر
فالجواب عنه انا بينا ان اصحابنا اختلفوا فى اثبات كثير من الصفات
ونفيها فيلزمهم تكفير الاصحاب ثم نقول ما تريدون بقولكم الجاهل بالله
كافر ان عنيتم به ان الجاهل به من كل الوجوه كافر فهو صحيح لكن احدا من
اهل القبلة لا يجهله من كل الوجوه فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا
بانه قديم ازلى حى عالم قادر خالق السموات والارضين وان عنيتم به
ان الجاهل به سوا كان من كل الوجوه او من بعض الوجوه كافر فهو محل
النزاع فلم قلتم ذلك فان عندنا الجهل بهذه التفاصيل مما لا يقدح
فى الايمان والجواب عما ذكروه ثانيا انا لا نسلم ان المجوس انما كفروا
بقولهم ان الله لا يقدر على مقدورات الشيطان بل انما كفروا بقولهم بتناهى
مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه فى دفعه الى
الاستعانة بالملايكة وكل ذلك مما لم يقل به المعتزلة فظهر الفرق
وقوله الامة مجمعة على الابتهال الى الله تعالى فى ان يرزقنا الايمان
ويعصمنا عن الخذلان وذلك لا ينافى على مذهبهم قلنا لا نسلم ان خرق
الاجماع كفر وان سلمنا ذلك فغايته انه يلزمهم الكفر فلم قلتم ان من
يلزمه الكفر ثم انه لا يعترف به فانه يجب ان يكون كافرا وهذا
هو الجواب عن ساير الوجوه التى ذكروها فاما التمسك بقوله عليه
السلام من قال القران مخلوق فهو كافر فضعيف لانه من اخبار الاحاد
وان صح لكن المخلوق قد يراد به الكذب الذى يوضع ويختلق ولا خلاف
بين اهل الاسلام ان من قال القران مخلوق على هذا التفسير فهو كافر
لكن لم قلتم ان القايل بكونه مخلوقا بمعنى كونه محدثا مخترعا فهو كافر

واما التمسك بقوله تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون فاللقاء حقيقة للاتصال
والوصول الى مماسة الشى وذلك فى حق الله تعالى محال فلا بد من التاويل
ونحن نحمله على لقاء ثواب الله تعالى وهو الاظهر لان كل المفسرين اتفقوا
على ان المراد به الوصول الى دار الثواب واما الذى ذكره المعتزلة
فهو ركيك جداً اما قوله انه لا طريق الى معرفة الصانع الا برد الغائب
الى الشاهد قلنا انا ذكرنا فى باب اثبات العلم بالصانع طرقا خمسة
قاطعة فى هذا الكتاب من غير حاجة الى القياس الذى ذكروه وقوله
من جوز كونه فاعلاً للقبيح لم يمكنه معرفة صدق الرسل قلنا قد بينا
فى مسئلة الحسن والقبح ومسئلة النبوة ان هذا الاشكال مشترك
بيننا وبينهم وجوابه ايضا مشترك بيننا وبينهم وايضا بينا ان المعتزلة
لا يمكنهم اقامة الدلالة على كون المعجزات من فعل الله تعالى لقولهم
بصلاحية قدرة غير الله تعالى للايجاد ودلالة المعجز على الصدق لا يتم
الا ببيان ان المعجز فعل الله تعالى فاذاً لا يمكنهم الاستدلال بالمعجز على
الصدق من هذا الوجه واما نحن فلا يرد علينا هذا السؤال فيلزمهم
على مقتضى قولهم ان يكونوا كافرين لانه لا يمكنهم الاستدلال بالمعجز
على الصدق من حيث انه لا يمكنهم بيان كونه فعلا لله تعالى قوله من جوز
القبيح على الله تعالى لا يمكنه الجزم بصدقه فى اخباره قلنا بينا ان هذا
الاشكال ايضا مشترك ثم بينا انه يمكننا ان نستدل على ابطال ذلك
بدليل لا يستقيم على مذهبكم قوله يلزمكم كونه تعالى ظالماً قلنا قد سبق
الكلام فى ذلك فى تفسير اسما الله تعالى ثم نقول هب ان الوجوه التى
ذكرتموها يلزم منها الكفر لكن ما الدليل على ان ما يلزم منه الكفر
وان كان لا يلتزمه القايل به فانه يكون كفرا فلا بد لكم من بيان
ذلك ليتم غرضكم قوله فى تكفير الصفاتية ان اثبات الصفات لله تعالى
جهل به تعالى والجهل به تعالى كفر قلنا قد بينا ان الجهل به تعالى انما يكون
فى نفى الصفات عنه وان اثبات الصفات له تعالى هو الحق ثم ان سلمنا
ذلك ولكن لم قلتم ان الجهل بصفاته تعالى كفر فانه اشتد الخلاف بينكم
فى صفات الله تعالى فنفاة الاحوال لا بد وان يقولوا بنفى الصفات
اصلا وهو مذهب الكعبى وغيره والجبائى اثبت الصفات الاربعة
ونفى الصفة الخامسة وابو هاشم اثبتها وابو الحسين نفى الصفات

والاحوال باسرها والبلخى نفى المريدية والكارهية والمدركية وغيره
اثبتها وكل ذلك اختلاف بينكم فى الصفات فيلزمكم ان يكفر بعضكم
بعضا قوله اثبات قدما سوى الله تعالى كفر بالاجماع قلنا ان ادعيتم
الاجماع على ان اثبات قدما قايمة بانفسها يكون كل واحد منها الها كفر
فذلك صحيح والصفاتية لا يقولون بذلك وان ادعيتم الاجماع على
ان اثبات ذات قديمة موصوفة بصفات قديمة كفر فذلك دعوى الاجماع فى
محل النزاع قوله من قال انه عالم بالعلم لا يمكنه بيان كونه عالما بكل
المعلومات ومن قال انه قادر بالقدرة لا يمكنه الحكم بكونه قادرا على
الاجسام قلنا قد عرف الجواب عن شبهتكم فيما تقدم فى هذه المسايل قوله
ان الله تعالى كفر النصارى بقولهم ثالث ثلاثة قلنا انه تعالى انما كفرهم
باثباتهم الهة ثلاثة ومعاذ الله ان يقول احد من المسلمين بذلك فظهر
الفرق قوله من قال القول المسموع ليس بكلام الله تعالى فهو كفر بالاجماع
قلنا وانتم لا تقولون بان القول الذى نسمعه هو عين ما تكلم الله تعالى به
فان الحروف والاصوات التى تكلم الله تعالى بها على مذهبكم قد فنيت والتى
نتكلم بها حروف واصوات اخر فاذاً هذا الذى نسمعه ليس بكلام الله
تعالى فيلزمكم الكفر فان قالوا ان الذى نسمعه وان لم يكن عين كلام الله
تعالى الا انه حكاية كلام الله تعالى فلا يلزمنا الكفر فنقول فهذا هو جوابنا
بعينه قوله من قال ان الله تعالى مريد للقبايح فقد اضاف النقص الى الله
تعالى وهو كفر قلنا القبايح غير مستندة الى الله تعالى من حيث انها قبيحة
لان قبحها عندنا ليس الا كونها متعلق النهى وذلك مما لا تاثير للقدرة
فيه بل كل ما يصدر عن الله تعالى فهو من حيث انه صدر عنه حسن واما
الذى ذكروه فى تكفير المشبهة فالذى قالوه اولاً من انهم جهال بالله تعالى
فهو ضعيف لما مر من ان الجهل بالله تعالى لا يقتضى الكفر على الاطلاق قوله
عابد الصنم انما كفر لانه عبد غير الله تعالى والمشبه عبد غير الله تعالى فيكون
كافرا قلنا اذا كان الاله عند ابى هاشم هو المختص بحالة توجب الاحوال
الاربعة والجبائى والكعبى لما انكرا هذه الحالة الخامسة فقد كان
يعبد ان غير الذى يعبده ابو هاشم فيلزم للمعتزلة تكفير احد الفريقين
وكذلك على قول شيخنا ابى الحسن الاشعرى لما كان الاله موصوفا
بصفة البقا وغير موصوف بالاحوال والقاضى يعتقد ان الاله غيره

موصوف بالبقا وموصوف بالاحوال فيلزم ان يكون الاله الذي يعبده الاشعري غير الذي يعبده القاضي فيلزم تكفير احدهما فلما لم يكن كذلك فكذلك هاهنا ثم نقول عابد الصنم انما كفر لانه عبد غير الله تعالى مع اعترافه بانه عبد غير الله تعالى فهو انما كفر لذلك واما المشبهة فانه عبد غير الله تعالى مع ظنه انه عبد الله تعالى فلا جرم لا يكفر قوله قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وان الله هو المسيح بن مريم فالله تعالى كفرهم بجعلهم الاله ما هو غيره قلنا هنا يقتضي من كل فرقة ان يكفروا اصحابهم لان الحق انه تعالى لو كان موصوفا بالبقا وغير موصوف بالاحوال فالقاضي الذي يعبد الها غير موصوف بالبقا وموصوف بالاحوال كان قد جعل غير الاله الها فيلزمه الكفر وان كان بالضد لزم ان يكفر الاشعري وذلك مما لا سبيل اليه وكذا القول في المعتزلة ثم نقول لم لا يجوز ان يقال انهم انما كفروا لاعتقادهم في واحد من الناس كونه الهاً مع ان ذلك الانسان غير متميز في صورته وشكله عن ساير الناس فاما المجسمة فانهم لا يعتقدون ذلك بل يقولون انه تعالى وتقدس جسم لا كساير الاجسام فظهر الفرق قوله المجسم مشبه والمشبه كافر قلنا ان عنيتم بالمشبه من يكون قايلا بكون الله شبيهاً بخلقه من كل الوجوه فلا شك في كفره ولكن المجسمة لا يقولون بذلك ولا يلزمهم من قولهم بالتجسيم قولهم بذلك الا ترى ان الشمس والقمر والنمل والبق اجسام ولا يلزم من اعترافنا باشتراكها في الجسمية كونها مشبهين للشمس والقمر بالنمل والبق وان عنيتم بالمشبه من يقول بكون الله تعالى شبيهاً بخلقه من بعض الوجوه فهذا لا يقتضي الكفر لان المسلمين اتفقوا على انه تعالى موجود وشيء وعالم وقادر والحيوانات ايضا كذلك وذلك لا يوجب الكفر وان عنيتم بالمشبه من يقول بكون الاله جسماً مختصاً بالمكان فلا نسلم انعقاد الاجماع على تكفير من يقول بذلك بل هو دعوى الاجماع في محل الخلاف فلا يلتفت اليه قوله المجسم لا يمكنه بيان ان الله تعالى عالم لذاته فلا يمكنه بيان الحكمة قلنا قد سبق ان الحق هو ان الله تعالى عالم وله علم قايم بذاته وبينا مع ذلك كونه عالما بمعلومات لا نهاية لها وبينا انه لا يمكن توقف دلالة المعجز على الصدق على بيان انه لا يفعل القبيح وبالجملة فالقدح في كل مقدمات هذا الوجه

مما مر في هذا الكتاب قوله في تكفير الروافض والخوارج انهم كفروا المسلمين ومن كان كذلك فهو كافر لقوله عليه السلام من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما قلنا تكفير المسلم يقتضي الكفر مطلقا ام اذا كان المكفر معترفا بكون المكفر مسلما الاول ممنوع فلم قلتم بان من اعتقد في بعض الاعتقادات الصحيحة كونه كفرا لاجل شبهة ثم كفر ذلك القايل به فانه يكون كافرا والثاني مسلم ولكن الروافض والخوارج ما كفروا سادات الاسلام الا لاعتقادهم صدور الكفر عنهم وان كانوا قد اخطاوا واضلوا في ذلك الاعتقاد واما قوله عليه السلام من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما قلنا اولاً هذا من اخبار الاحاد فلا يفيد العلم ثم بتقدير صحته فلا بد من تاويله لان من ظن في مسلم كونه يهودياً او نصرانيا فقال له يا كافر فانه لا يكفر بالاجماع فعلمنا ان قول الرجل للمسلم يا كافر لا يقتضي الكفر على الاطلاق فاذاً يجب حمله على ما اذا قال له يا كافر مع اعترافه بكونه مسلماً ولا نزاع في ان ذلك يوجب الكفر ولكن الخوارج والروافض لا يعتقدون اسلام الصحابة الذين يحكمون بكفرهم فلا يندرجون تحت الحديث قوله القران والاخبار مشتمل على الثنا على الصحابة رضي الله عنهم فتكفيرهم مع ذلك كفر قلنا ان القوم لا يسلمون ذلك بل يقولون ان الذي ورد في القران هو الثنا على المهاجرين والانصار وذلك لا يقتضي الثنا على اقوام مخصوصين وان سلمنا دلالة القران على الثنا على اقوام معينين ولكن ذلك مشروط بسلامة العاقبة وليس فيها دلالة على سلامة عاقبتهم والا لوجب القطع بعصمة الصحابة وليس في الامة من قال بذلك واذا كانت تلك الدلالة مشروطة بسلامة العاقبة ولم توجد سلامة العاقبة في حقهم لم يكن القدح فيهم ردا للكتاب والسنة والحاصل ان الروافض والخوارج ما ردوا الكتاب صريحا بل ذكروا فيه تاويلا فلم قلتم ان صاحب التاويل لا بد من تكفيره واما الاحاديث الواردة في فضائل الصحابة رضي الله عنهم فهي من باب الاحاد واجمعت الامة على ان انكارها لا يوجب الكفر بل القول بثبوت الفضيلة في حق الصحابة مسئلة علمية لا عملية واجمعت الامة على انه لا يجوز التمسك باخبار الاحاد في المسائل العلمية قوله اجمعت الامة على تكفير من كفر الصحابة قلنا انما يصح دعوى الاجماع لو ثبت ان الخوارج والروافض ليسوا من

الامة ولا انهم يخالفون فى ذلك وانما يثبت انهم ليسوا من الامة بالاجماع على تكفير من كفر الصحابة فيتوقف كل واحد منهما على الاخر فيكون دورا **المسئلة الرابعة فى تفصيل الكفار** اعلم ان الانسان اما ان يكون معترفا بنبوة نبينا محمد عليه السلام او لا يكون فان لم يكن فاما ان يكونوا معترفين بشى من النبوات وهم اليهود والنصارى وغيرهم واما ان لا يعترفوا بذلك وهم اما ان يكونوا مثبتين للفاعل المختار وهم البراهمة واما ان لا يثبتونه وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم فهذه فرق منكرى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم ان انكارهم لنبوته اما ان يكون عنادا واما ان لا يكون فالاول اجمعت الامة على ان عقابهم يكون مخلدا ويكون اشد من عقاب غيرهم واما الذين لم يعاندوا بل نظروا واجتهدوا وانتهوا بمنتهى مقدورهم فى البحث والتفتيش فلم يعرفوا صحة نبوته عليه السلام فالجاحظ زعم ان هولا يكونون معذورين وهو مذهب عبيد الله بن الحسن العنبرى فانه صوب جميع المجتهدين فى الاصول لا على معنى انهم مصيبون فى تلك الاعتقادات فان ذلك سفسطة بل على معنى ان منتهى تكليفهم ذلك قالوا والدليل عليه ان حالهم يجرى مجرى حال العاجز والله تعالى قال ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج وحال هذا المتحير فى العجز اشد من حال الاعمى والاعرج لان الاعمى والاعرج يمكنهما الاستعانة بالغير واما المتحير الذى قد استعان بكل احد فلم يجد منه ما يشفى الغليل فحاله فى العجز لا محالة اشد من حال الاعمى والاعرج فكيف يليق بحكمة الحكيم تعالى ان يعذبه مع انه استفرغ الجهد وبذل الطاقة قال واما التشديدات الواردة فهى مخصوصة بالمعاندين والنبى عليه السلام انما كان يحارب المعاندين المتعصبين فى نصرة الباطل لا غير واما اصحابنا فقد ذهبوا الى انه غير معذور وادعوا اجماع السلف فى ان اليهودى والنصرانى اذا كان مصرا على يهوديته ونصرانيته فانه لا يكون معذورا سوا كان اصراره للعناد او للشبهة فهذا هو القول فى منكرى نبوة محمد عليه السلام واما المعترفون بنبوته فلا يخلو اما ان يكونوا مخطئين فى بعض المسايل او لا يكونوا كذلك اما الاول فقد دللنا على ان المخطئين من اهل القبلة ليسوا من الكفار بل يكون ذلك الخطا جاريا مجرى فعل ساير الكباير

انه تعالى يرجى منه ان يعفو عنه او ان يعاقب عليه لكن لا يخلد عقوبتهم واما المصيبون فى الاعتقاد فاما ان يكون اعتقادهم عن الدليل او عن التقليد فان كان الاول فهم ناجون بالاتفاق وان كان الثانى فالمتكلمون قديما وحديثا اختلفوا فيه والصحيح عندنا انهم من اهل النجاة والا يلزمنا تكفير اكثر الصحابة والتابعين رضى الله عنهم فانا نعلم بالضرورة ان الاكثرين منهم ما كانوا عالمين بهذه الادلة ولانه كان عليه السلام يحكم باسلام كل من قبل دينه من غير ان يبحث معه فى ادلة الاسلام ولو لم يصح الاسلام الا بالدليل لكان من الواجب عليه ان لا يحكم باسلامهم الا بعد ان يعلم منهم كونهم معتقدين لاصول الدين والاسلام بالدليل وقد بينا تقرير هذه الطريقة بما مضى **المسئلة الخامسة فى ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلاة مومن** وذهبت الخوارج الى انه كافر وذهب بعض الزيدية الى انه كافر بنعمة وذهب الحسن البصرى الى انه منافق وذهبت المعتزلة الى انه لا مومن ولا كافر بل له منزلة بين المنزلتين والدليل على انه مومن النقل والعقل اما العقل فهو ان المومن من اتصف بالايمان كما ان الاسود من اتصف بالسواد والفاسق متصف بالايمان لان الايمان هو التصديق على ما مر والفاسق متصف بالتصديق وتقرير هاتين المقدمتين قد مر فيما تقدم واما النقل فالايات الدالة على ان الايمان يبقى مع المعاصى وان الطاعة مضافة الى الايمان والان فلنذكر شبه المخالفين اما الخوارج فقد تمسكوا بتسعة عشر امرا اولها قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون والاحتجاج بالاية من وجهين احدهما عموم الاية فى كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق وثانيهما انه تعالى علل كفرهم بانهم لم يحكموا بما انزل الله وذلك يقتضى ان كل من لم يحكم بما انزل فهو كافر وثانيها قوله تعالى وهل يجازى الا الكفور وثالثها قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ثم قال ومن كفر فان الله غنى عن العالمين ورابعها انه تعالى قد اخبر عن موسى وهرون عليهما السلام انهما قالا انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى وخامسها قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى فان كان الفاسق يصلى النار كان مكذبا والمكذب كافر وسادسها قوله تعالى فمن ثقلت

موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين
خسروا انفسهم الى قوله الم تكن اياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون
وهم الكفار والفاسق يخف ميزانه فكان كافرا مكذبا وسابعها قوله
تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم
اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق ممن يسود وجهه فيكون كافرا وثامنها
قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المشامة والفاسق من اصحاب
المشامة فيلزم ان يكون مكذبا وتاسعها قوله ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون ذكر بكلمة الحصر وهي تقتضي حصر الخبر في المبتدأ وهو
ان لا يوجد فاسق الا كافرا وعاشرها قوله تعالى ولا تيأسوا من روح
الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من
روح الله وهو ثوابه فيكون كافرا وحادي عشرها ان كل فاسق يدخل
النار للعمومات المذكورة وكل من دخل النار فهو مخزي لقوله تعالى
ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته وكل من اخزاه الله فهو كافر لقوله
تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وثاني عشرها قوله تعالى واما من
اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن
بالله العظيم وثالث عشرها قوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الذين
يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون ورابع
عشرها قوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا
منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون
وخامس عشرها قوله تعالى اصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين
الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فحكم على جميع المجرمين الداخلين النار
انهم مكذبون بيوم الدين والمكذب بيوم الدين كافر وسادس عشرها
قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا ثم قال وسيق الذين اتقوا
ربهم الى الجنة زمرا ولم يذكر قسما ثالثا فوجب ان يكون الانسان اما
متقيا واما كافرا وسابع عشرها قوله عليه السلام من ترك الصلاة
متعمدا فقد كفر وثامن عشرها قوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت
ان شاء يهوديا او نصرانيا وتاسع عشرها ان الولاية والعداوة ضدان
واسطة بينهما فكما ان ولاية الله تعالى تكون ايمانا فكذلك عداوته يجب
ان تكون كفرا واما الذين زعموا ان الفاسق منافق فقد احتجوا بالعقل

والنقل اما النقل فقوله عليه السلام اية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف
واذا حدث كذب واذا ائتمن خان واما العقل فهو ان العاقل اذا عهد ان
في هذا الجحر حية فانه لا يدخل يده فيه ومن ادعى انه يعتقد ذلك
ثم ادخل يده فيه فانه يستدل بذلك على كذبه في تلك الدعوى و
هذا المعنى في دعوى اعتقاد الكبيرة اولى واما المعتزلة الذين اثبتوا
منزلة بين المنزلتين فحاصل كلامهم فيه وجهان الاول انهم يستدلون
بما مضى في مسئلة الايمان على ان الفاسق ليس بمؤمن ويبطلون ايضا
كونه كافرا من وجوه ثلاثة الاول ان ذلك مخالف لاجماع الصحابة
لانهم كانوا يقيمون الحدود على الفساق ولم يقتلوهم ولا حكموا بردتهم
وكانوا يدفنونهم في مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا يكون
كذلك الثاني انه يلزم الرامي لزوجته ان تبين منه امرأته بنفس الرمي
وان لا يحتاج في تلك الابانة الى اللعان والى قضاء القاضي لانه ان
كان صادقا في رميها كانت امرأته كافرة فتبين منه وان كان كاذبا
فانه يصير كافرا فتحصل البينونة الثالث وهو الذي اورده واصل
بن عطا على عمرو بن عبيد فرجع الى مذهبه ان قال الامة مجمعة
على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا
فوجب ترك المختلف فيه والاخذ بالمتفق عليه والجواب عما تمسكوا
به اولا انا لا نسلم ان صيغة من للعموم على ما مر في مسئلة الوعيد
ولئن سلمنا ذلك ولكن قوله بما انزل الله اما ان يكون المراد به ومن
لم يحكم بشيء مما انزل الله او المراد به بكل ما انزل الله فان كان الاول
فنحن نقول بموجبه لان من لم يحكم بشيء مما انزل الله فهو كافر واما
الثاني فليس في الاية دليل عليه وان سلمنا العموم في الحاكم والمحكوم
به ولكنا نخصصه بما قبل الاية وهو قوله انا انزلنا التورية فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون
والاحبار ثم قال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
فرجع الى المنزل المذكور قبله وليس ذلك الا التوراة والذين وجب
عليهم الحكم به هم اليهود خاصة واما امتنا فليسوا متعبدين بالحكم
به فلا تكفرون بترك الحكم به فتصير الاية خاصة في اليهود والجواب
عما تمسكوا به ثانيا هو ان هذا الحصر متروك الظاهر لان غير الكفر

مجازى وهو المثاب لقوله اليوم تجزى كل نفس ما كسبت واذا كان
كذلك وجب حمل الجزا على جزا مخصوص لانه يجوز ان يختص الكفور
بعقاب لا يشاركه فيه غيره وسياق الاية دليل عليه وهو قوله
تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا والجواب عما ذكروه ثالثا ان قوله ومن
كفر يحتمل ان يكون المراد منه ومن انكر وجوب الحج الذى اوجبه الله
تعالى فقد كفر وذلك لا نزاع فيه والجواب عما ذكروه رابعا ان قوله
ان العذاب على من كذب وتولى مخصوص بالاتفاق لان شارب الخمر
والزانى غير مكذب لله تعالى بل اليهودى والنصرانى لا يكذب بالله تعالى
نعم ربما يلزمه تكذيب الله تعالى وفرق بين المكذب وبين من يلزمه
التكذيب والجواب عما ذكروه خامسا ان النار فى قوله انذرتكم نارا
تلظى نكرة فلعلها نار مخصوصة لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب
وتولى والجواب عما ذكروه سادسا ان قوله ومن خفت موازينه
هو الذى يكون خفيفا فى كل شى وعندنا ان الفاسق ليس كذلك
فان ثواب ايمانه يثقل فى الميزان ويمكن الاستدلال بهذه الاية
على نفى المحابطة فيقال لو لم يكن استحقاق ثواب العاصى ثابتا مع
فسقه لكان كافرا ولما لم يكن كذلك ثبت الاول والجواب عما ذكروه
سابعا انا لا نسلم ان كل فاسق يسود وجهه ولان الاية واردة فى
بعض الكفار لقوله اكفرتم بعد ايمانكم والجواب عما ذكروه ثامنا انا
لا نسلم ان قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المشامة يقتضى
ان يكون كل من كان من اصحاب المشامة كان مكذبا كيف والزانى و
السارق من اصحاب المشامة ويعرف بالضرورة انهما ليسا بمكذبين والجواب
عما ذكروه تاسعا ان قوله ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
يقتضى ان يكون الفاسق هو الذى كفر بعد ذلك وبالاتفاق الذى كان
كافرا من اول الامر فاسق والجواب عما ذكروه عاشرا انا لا نسلم ان الفاسق
آيس من رحمة الله بل الرجا حاصل له والجواب عما ذكروه حادى عشر
ان الالف واللام فى قوله ان الخزى اليوم داخلتان على الاسم المفرد
فلا يقتضى العموم وبتقدير ان يكون كذلك لكنه مطلق فينصرف الى
المسمى الكامل والخزى الكامل عندنا للكفار والجواب عما ذكروه ثانى
عشر ان قوله واما من اوتى كتابه بيمينه فحكمه كذا واما من اوتى كتابه

بشماله يكون حكمه كذا لا يقتضى ان يكون كل الناس منقسمين الى هذين
القسمين ولئن سلمنا ذلك لكن قوله انه كان لا يومن بالله العظيم
متروك الظاهر لان فساق اهل الصلاة يومنون بالله تعالى فان الايمان
هو التصديق وذلك حاصل قطعا والجواب عما ذكروه ثالث عشر انه
لو كان كل ظالم كافرا لزم تكفير الانبيا لقوله تعالى حكاية عن ادم وحوى
ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى انى ظلمت نفسى وقال يونس انى كنت من الظالمين
والجواب عما ذكروه رابع عشر ان مقصودهم لا يتم الا اذا ثبت ان كل
فاسق فانه يكون مكذبا بالقيامة وذلك باطل قطعا والجواب عما
ذكروه خامس عشر وسادس عشر ما مر انه لا يلزم من قوله واما الذين
اتقوا فحكمهم كذا واما الذين فسقوا فحكمهم كذا عموم ذلك فى حق كل
واحد واما الاحاديث فهى من باب الاحاد فلا تصلح معارضة للاجماع
وقوله ان الولاية والعداوة ضدان قلنا لم لا يجوز اثبات متوسط
بين الضدين والجواب عن الحديث الذى تمسك به من جعل الفاسق
منافقا انه من اخبار الاحاد ولانه متروك العمل بظاهره بالاجماع
لان من وعد غيره بان يخلع عليه خلعة نفيسة فاذا لم يفعل ذلك
لم يكفر بالاتفاق وقوله كل من اعتقد ان فى هذا الجحر حية لا يدخل
فيه قلنا الفرق هو ان مضرة العقاب آجلة ويجوز للمكلف ان يتخلص
بالتوبة او يعفو الله عنه بخلاف الحية فان مضرتها عاجلة فلا جرم
لم يكن الاحتراز عن مضرة العقاب كالاحتراز عن مضرة الحية واما
ما احتجت به المعتزلة اولا فهو بنا على ان الفاسق ليس بمومن ولا كافر
فيه قد مر والذى عول عليه واصل بن عطا باطل لانهم لم يسلموا
ان الفاسق قسم مغاير للمومن والكافر بل الاجماع قبله كان منعقدا
على انه اما مومن واما كافر فقوله بانه ليس بمومن ولا كافر خرق
للاجماع فيكون باطلا والله اعلم بالصواب واليه المرجع والماب

الاصل العشرون فى الامامة الامامة رياسة فى الدين والدنيا
عامة لشخص من الاشخاص وانما قلنا عامة احترازا من الرئيس والقاضى
وغيرهما وانما قلنا لشخص من الاشخاص احترازا عن كل الامة اذا
عزلوا الامام عند فسقه فان كل الامة ليس شخصا واحدا واعلم ان
الاستقصا فى اصول هذا الباب وفروعه غير لايق بكتابنا فالاولى

الاقتصار على اهم مسايل هذا الباب **المسئلة الاولى فى وجوب**
الامامة قال جمهور الامة انه يجب نصب الامام فى كل وقت وقال
ابو بكر الاصم وهشام الفوطى من المعتزلة والنجدات من الخوارج
وهم اصحاب نجدة بن عويمر انه لا يجب نصب الامام اما القايلون
بوجوبه فمنهم من جعل الطريق اليه العقل وحده ومنهم من جعل الطريق
اليه السمع وحده ومنهم من جعل السمع والعقل طريقا اليه اما القايلون
بانه لا طريق اليه الا العقل فهم الشيعة والاثناعشرية وهما زعما
ان الامام من الالطاف فيجب ان لا يخلى الله الزمان عنه ثم ان الشيعة
زعموا ان الحاجة الى الامام ليستفاد منه معرفة الله تعالى ومعرفة
صفاته ومعرفة ما يجب ويجوز ويستحيل عليه والاثناعشرية زعموا
انه لا حاجة اليه فى معرفة الله تعالى بل الحاجة اليه ليكون لطفا فى
اداء الواجبات العقلية والشرعية والاجتناب عن القبايح العقلية
والشرعية واما القايلون بانه لا طريق اليه الا السمع فهو مذهب
اكثر اصحابنا اهل السنة والجماعة واكثر المعتزلة واما القايلون
بان العقل والشرع طريق اليه فهو الجاحظ والكعبى وابو الحسين
البصرى واتباعه وهولاء لا يجعلونه لطفا فى الدين فلا جرم لا يقولون
بوجوب نصبه على الله تعالى بل يقولون ان بنصبه يندفع به ضرر كثير
عن الخلق فيجب عليهم نصبه لدفع الضرر واما القايلون بعدم
وجوب الامامة فالاصم ذهب الى انه لا يجب نصب الامام عند ظهور
العدل والانصاف لانه لا حاجة اليه فى هذه الحالة ويجب نصبه
عند ظهور الظلم واما الفوطى فقد عكس الامر وقال عند ظهور
الظلم لا يجب نصب الامام لانهم ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته
فيصير نصبه سببا لزيادة الفتنة فاما عند ظهور الانصاف فانه
يجب نصبه لاظهار شعاير الشرايع واما النجدات فانهم لم يوجبوا
نصب الامام فى شى من الاحوال فهذا تفصيل المذاهب والمعتمد فى
ايجابه شرعا ان نقول اجمعت الامة على انه لا يتولى اقامة الحدود
الا الامام او من يتولى ذلك بامره والله تعالى امر باقامة الحدود
مثل قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة وقوله والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما واذا لم يكن اقامة الحدود الا بواسطة الامام كان

الامر باقامة الحدود امرا بنصب الامام لان ما لا يتم الواجب المطلق
الا به وكان مقدورا للمكلف فانه يكون واجبا فان قيل لا نزاع
فى شى من المقدمات التى ذكرتموها الا فى قولكم ما لا يتم الواجب
المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف فانه يكون واجبا فانا نطالبكم
اولا بتفسير هذه القيود وثانيا باقامة الدلالة على صحة ذلك وثالثا
ان ندل على فساده من وجهين الاول وهو ان الامر بقطع يد السارق
لا يخلو اما ان يكون مشروطا بنصب الامام او لا يكون مشروطا به
فان كان مشروطا به لم يثبت وجوب قطع السارق الا عند وجوده
ولا شك فى ان الامر بالشى اذا ورد مشروطا بشرط فانه لا يجب على
المامور تحصيل ذلك الشرط فان الامر باداء الزكاة لما ورد مشروطا
بشرط ملك النصاب النامى لم يجب على المكلف تحصيل النصاب النامى
ليجب فيه الزكاة واما ان لم يكن مشروطا به لم يلزم من وجوب قطع
السارق وجوب نصب الامام الثانى انه ليس فى لفظ الامر ذكر
لايجاب غير المامور به فاقتضاوه لايجاب غير المامور به خلاف
الاصل ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على وجوب الامامة لكن
هاهنا ما يدل على عدم وجوبها وهو وجوه اربعة الاول ان الامة
مجمعة على ان الطريق الى الامامة ليس الا النص والاختيار والدعوة
والنص باطل لما سنذكره فى ابطال قول الامامية والاختيار باطل
بما تذكره الامامية فى ابطال ذلك والدعوة باطلة بما تذكرونه
انتم والامامية فى ابطال ذلك فيلزم فساد القول بالامامة الثانى
وهو انه لو وجب نصب الامام لكان وجوبه اما لفايدة دينية
او دنيوية فان كان لفايدة دينية فهى اما معرفة الله تعالى على ما
قالت الملاحدة لعنهم الله واخزاهم او ما عدا ذلك من معرفة الشرايع
واداء الواجبات العقلية والشرعية والاجتناب عن القبايح العقلية
والشرعية على ما يقوله الامامية والقسمان باطلان لما سياتى
بعد ذلك فى الرد على هذين الفريقين فان كان وجوبها لفايدة دنيوية
فهى اما جلب المنفعة وذلك بالاتفاق غير واجب او دفع المضرة
ووجوبه يتوقف على حصول المضرة لكن لا امتناع فى انكفاف الناس
عن الاضرار وحينئذ لا يكون دفع الضرر ممكنا فضلا عن ان يكون واجبا

الثالث ان نصب الرئيس يتضمن الاضرار بالخلق فوجب ان لا يجب
وانما قلنا انه يتضمن الضرر لوجهين الاول انه قد يستنكف بعض الناس
عن طاعته فيحاربونه ويحاربهم وذلك ضرر وثانيهما ان الامام
ان كان معصوما عن الخطا وقد لا ينقاد له بعض العوام فيستحق
القتل عاجلا والعقاب اجلا وذلك ضرر حاصل بسبب نصب الامام
وان لم يكن معصوما جاز ان يصير فاسقا او كافرا وح ان لم يعزل
تعدى ضرر فسقه وكفره الى الخلق وان عزل احتيج في عزله الى المحاربة
واثارة الفتن وذلك ضرر الرابع ان شرط الامامة من الورع والاجتهاد
والعفة غير حاصل في ائمة اكثر الازمنة فوجب خلو تلك الازمنة
عن الامام الحق فلو كان نصب الامام الحق واجبا مع ان اهل زماننا
ما نصبوه لكانت الامة قد اجمعت على ترك الواجب وذلك باطل
والجواب قوله ما تفسير القيود المذكورة قلنا ما لا يتم الواجب الا به
اما ان يكون مقدورا للمكلف كالقدرة او لا يكون والاول لا يلزم
من الامر بالشي الامر به والثاني لا يخ اما ان يكون الامر بالشي ورد مشروطا
بحصول ما يفتقر الشي اليه مثل ايجاب الزكاة فانه مشروط بحصول النصاب
النامي فلا جرم لم يلزم من الامر باداء الزكاة الامر بتحصيل النصاب واما
ان يكون ايجاب الشي ورد مطلقا نحو ان يقال اصعد السطح فهذا الامر
يوجب الصعود وتقديم نصب السلم فاذا عرفت هذا التفصيل ظهر
ان اطلاق القول بان ما لا يتم الواجب الا به يكون واجبا غير صحيح بل
لا بد ان يقال ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف
فهو واجب واذا لخصنا الدعوى فالدعوى لا بد لها من دليل والدليل
على صحتها وجهان الاول ان الامر المطلق يقتضي ايقاع الفعل مطلقا
فاذا كان ذلك الفعل موقوفا على شرط فان كان ترك ذلك الشرط مباحا
ففي حال عدم الشرط اما ان يبقى الامر بالمشروط فيكون امرا بالمحال او لا
يبقى فلا يكون الامر بالمشروط مطلقا وكلامنا ليس الا فيه الثاني ان
السيد اذا امر غلامه بحاجة في السوق عندما يكون الغلام في البيت
فلو لم يذهب الغلام الى السوق فانه يحسن من السيد ان يعاتبه ويعاقبه
على ذلك ولولا ان ذلك الامر دل على الامر بالذهاب الى السوق والا
لما حسنت المعاتبة قوله الامر بقطع السارق اما ان يكون مشروطا بنصب

الامام او لا يكون قلنا الجواب عنه يستدعي بيان الفرق بين ان يكون
الامر بالشي موقوفا على الشرط وبين ان لا يكون الامر به موقوفا على الشرط
وان كان المامور به موقوفا على شرط مثال الاول الزكاة فان الامر بها
يتوقف على حصول ملك النصاب النامي ومثال الثاني الصلاة فان
الامر بها غير موقوف على حصول الطهارة وان كانت الصلاة في
نفسها موقوفة على الطهارة فانا نعلم بالضرورة الفرق بينهما اذا امرنا
بالصلاة امرا جازما لا محيص عنه مع ان الصلاة تكون مشروطة
بالطهارة وبين ما اذا امرنا بالصلاة بشرط حصول الطهارة واذا
عرفت هذا الفرق فنقول الامر بالقطع غير مشروط بوجود الامام
بل الامر بوجود القطع المشروط بالامامة ثابت مطلقا وعلى هذا
الوجه يصح الاستدلال ويظهر الفرق بينه وبين مسئلة الزكاة
قوله دلالة الامر على ايجاب غير المامور به على خلاف الاصل قلنا
ان دلالته عليه ليست بالمطابقة او التضمن حتى يلزم تغيير الوضع
بل بالالتزام فلا يكون ذلك على خلاف الاصل قوله الطريق الى الامامة
اما الاختيار او النص او الدعوة والكل باطل قلنا الحق هو الاختيار
وسنجيب عن شبه الامامية في ذلك قوله وجوب نصب الامام
اما لفايدة دينية او دنيوية قلنا لفايدة دينية سوى ما يقوله
الملاحدة من تعلم اصول الدين وسوى ما يقوله الاثنا عشرية من
تعلم الشرع منه بل لاجل اظهار شعاير الدين من اقامة الاعياد
والجمع وما يشبههما او نقول هو لفايدة دنيوية وهو دفع الضرر
قوله انه يجوز عقلا امتناع الخلق عن الاضرار فلا يحتاج الى الامام
قلنا ما ذكرتموه امر موهوم واما الحاصل الموجود فهو ان الخلق
لا يخلو حالهم عن الايذاء والتاذي قوله نصب الامام يتضمن الضرر
قلنا هب انه كذلك ولكن الضرر الحاصل من تركه اعظم وترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فوجب ترجيح نصبه على عدم
نصبه قوله الامام الذي تعتبرون امامته غير موجود فلو كان نصبه
واجبا لزم اجماع الامة على ترك الواجب وانه باطل قلنا انما يكون
ذلك باطلا لو تركوه عن الاختيار مع القدرة اما اذا تركوه عن الاضطرار
للعجز لم يلزم الباطل الطريقة الثانية وهي ان الصحابة رضي الله عنهم

بعد وفاة الرسول عليه السلام اجمعوا على انه لا بد من الامام واجماعهم
حجة وانما قلنا انهم اجمعوا على ذلك لما روى انه عليه السلام لما
توفى فكان اول من خطب ابو بكر رضى الله عنه ان قال ايها الناس
من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه
حى لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا اراكم
رحمكم الله فتبادروا من كل جانب فقالوا صدقت ولكنا ننظر
فى هذا الامر ولم يقل احد منهم انه لا حاجة الى الامام ثم تبكروا الى
سقيفة بنى ساعدة وتركوا اهم الاشيا وهو دفن الرسول عليه السلام
وراوا نصب الامام اهم من ذلك وكل ذلك يدل على وجوب نصب
الامام على العموم وكذلك قصة الشورى وبالجملة نجدهم واجتهادهم
عقيب موت كل امام فى نصب امام اخر يدل على اعتقادهم وجوب
نصب الامام على العموم **المسئلة الثانية** فى الكلام على احتجاج الاثنا
عشرية على وجوب الامامة عقلا قالوا الامامة لطف واللطف
واجب فالامامة واجبة وانما قلنا ان الامامة لطف لانا نعلم بالضرورة
بعد استقرا العادة ان الخلق اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن
المحظورات ويحثهم على الواجبات فان حالهم الى ادا الواجبات
وترك القبايح اقرب من حالهم الى ذلك اذا لم يكن لهم هذا الرئيس
ولا معنى للطف الا ذلك وانما قلنا ان اللطف واجب لوجهين احدهما
ان اللطف كالتمكين فى كونه ازاحة لعلة المكلف فاذا كان التمكين
واجبا فكذلك اللطف وانما قلنا ان اللطف كالتمكين لما ثبت فى الشاهد
من ان احدنا اذا دعى غيره الى الطعام وكان غرضه نفع ذلك الغير
وبقى على ذلك الغرض وقت التناول ولم يبدله وعلم انه متى استبشر
فى وجهه فانه يتناول طعامه ومتى لم يفعل ذلك لم يتناوله فان
تركه الاستبشار والحال ما ذكرناه يجرى مجرى رد الباب عليه والعلم
بذلك ضرورى الثانى ان المكلف لو لم يجب عليه اللطف لكان
لا يقبح منه ايضا فعل المفسدة لانه لا فرق فى العقول بين فعل ما يختار
المكلف عنده القبيح وبين ترك ما يخل المكلف عند تركه بالواجب
والعلم بذلك ضرورى فثبت ان اللطف واجب والكلام عليه لا نسلم
ان الامامة لطف قوله الخلق اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن القبايح

ويحثهم على الواجبات فان حالهم الى فعل الواجبات وترك القبايح اقرب
من حالهم اذا لم يكن لهم هذا الرئيس قلنا هذا القدر لا يدل على كون
الامامة لطفا الا بتقدير خلو نصب الامام عن جميع جهات القبح وكون
الفعل مصلحة من وجه لا ينافى كونه مفسدة من وجه اخر فعليكم ان
تدلوا على ان نصب الامام مصلحة خال عن جميع جهات القبح لانكم اذا
لم تدلوا على ذلك كنتم تجوزون ثبوت ما لو ثبت لقطعتم بكونه ليس
بلطف ومع هذا التجويز لا يمكن القطع بكونه لطفا فثبت ان ما ذكرتموه
لا يكفى فى بيان كون الامامة لطفا ما لم تضموا اليه الدلالة على خلوه عن
جميع جهات القبح لا يقال ما ذكرتموه مدفوع من اربعة اوجه اولها
انه لو جاز القدح فى كون الامامة لطفا من الله بالاحتمال المذكور
جاز القدح فى كون معرفة الله تعالى لطفا لان الذى يمكننا فى بيان
كون المعرفة لطفا كونها باعثة على ادا الواجبات والاحتراز عن القبايح
العقليين فاما خلوها عن جميع جهات القبح فذلك مما لا يمكن اثباته
بالاتفاق وثانيها ان ما ذكرتموه يفضى الى تعذر القطع على وجوب شى
على الله تعالى لكونه لطفا لانه لا شى يدعى كونه لطفا الا والاحتمال
المذكور قايم فيه فاذا كان ذلك مما يسد باب معرفة وجوب الالطاف
على الله تعالى وكانت هذه المسئلة فرعا من فروع مسئلة وجوب الالطاف
كان ذلك مدفوعا وثالثها انه لا دليل على اشتمال الامامة على وجه
من وجوه القبح فوجب نفيه ورابعها ان جهات القبح محصورة مضبوطة
وهى كون الفعل كذبا او جهلا او ظلما وهذه الجهات زايلة عن الامامة
فوجب القطع بنفى اشتمالها على القبح لانا نقول اما الاول فنقول معرفة
الله تعالى ليست من الالطاف التى يجب على الله تعالى فعلها بل يجب على
العبيد فعلها واذا كان كذلك فنقول متى دل الدليل على كون معرفة
الله تعالى مصلحة ولم يدل على كونها مفسدة بوجه من الوجوه فى تغلب
على ظننا كون المعرفة لطفا والظن يقوم مقام العلم فى اقتضا وجوب
الفعل علينا الا ترى ان الجالس تحت الجدار المايل اذا غلب على ظنه
سقوطه عليه فانه يجب عليه الانتقال من ذلك الموضع واذا كان
كذلك لا جرم كفى ظن كون المعرفة لطفا فى وجوبها علينا واما
الامامة فانتم توجبونها على الله تعالى ولا يكفى فى الايجاب على الله

تعالى ظن كونها لطفا بل لابد فيه من العلم بكونها لطفا فما لم يعلم بالدلالة القاطعة خلوها عن جميع جهات القبح لا يمكن القطع بكونها لطفا فلا يمكن ايجابها على الله تعالى فظهر الفرق قوله هذا سد لباب معرفة الصانع قلنا نحن لا نستدل بكون الشيء لطفا على وجوبه على الله تعالى بل نستدل بان الله تعالى فعله وانه لا وجه لحسن فعله الا كونه لطفا على كونه لطفا واما العلم بوجوب فعل اللطف على الله تعالى على سبيل الاجمال فلا تعلق له بهذا الموضع قوله لا دليل على حصول جهة من جهات المفسدة في الامامة قلنا قد مر تزييف هذه الطريقة قوله جهات القبح محصورة قلنا الحصر المفيد هو المتردد بين النفي والاثبات وقد مر في مسئلة الحسن والقبح ان ذلك كالمتعذر في جهات القبح ثم ان سلمنا انه لابد في القدح في كون الامامة لطفا من تعيين وجه للمفسدة فلم لا يجوز ان يقال ان نصب الامام يقتضي ان يكون المكلف تاركا للقبيح لا لكونه قبيحا بل للخوف من الامام اما عند عدم نصب الامام فالمكلف انما يتركه لقبحه لا للخوف من الامام واذا كان كذلك كان في نصب الامام للمكلف هذه المفسدة لا يقال هذا باطل بترتيب العقاب على فعل القبيح فانه يقتضي ان يكون المكلف تاركا للقبيح لا لقبحه بل للخوف عن العقاب لانا نقول عندنا ان ترتيب العقاب على القبيح لا يعلم الا من الشرع وقبل ورود الشرع بذلك كان ذلك مجوزا فلما ورد الشرع به علمنا ان ترتيب العقاب لا يقتضي هذه المفسدة فهو انه من مسئلتنا ان يقال ان نصب الامام قبل ورود الشرع به يجوز ان يكون مفسدة وانما يعلم خلوها عن جميع جهات القبح اذا ورد الشرع به وذلك اعتراف بانه لا طريق الى معرفة وجوبه الا من الشرع وذلك مما لا نزاع فيه وان سلمنا ان هذا الوجه لا يصلح ان يكون مفسدة ولكن فعل الطاعة وترك المعصية عند عدم الامام اشق منهما عند وجوده واذا كان كذلك كان نصب الامام سببا لنقصان الثواب من هذا الوجه وبتقدير هذا الاحتمال فلا نسلم انه يحسن فعله فضلا عن ان يدعوا وجوب فعله بلى ان استدللتم بورود الشرع بوجوب الامامة على عدم هذه المفسدة كان ذلك صحيحا ولكنه يصير الاستدلال على وجوب الامامة سمعيا وذلك مما لا نزاع فيه ثم ان سلمنا كون

الامامة لطفا ولكن في كل الازمنة او في بعضها ع م بيانه وهو ان من الجائز ان يتفق في بعض الازمنة قوم يستنكفون عن طاعة غيرهم ويعلم الله تعالى منهم انه متى نصب لهم رئيسا قصدوه بالقتل واثاروا الفتن العظيمة واذا لم ينصب لهم رئيسا اصلا فانهم لا يقدمون على القبائح او يقل اقدامهم على القبائح وهذا الاحتمال وان كان نادرا الا انه ممكن الوقوع فيكون نصب الامام في ذلك الزمان مفسدة فيقبح من الله تعالى فعله ثم انه لا زمان على التعيين الا ويجوز فيه ان يكون زمانا لوقوع ذلك النادر فاذا لا يمكننا القطع بوجوب الامام في شيء من الازمنة لا يقال هذا مدفوع من وجهين احدهما ان الاستنكاف انما يكون من الرئيس المعين وليس كلامنا الان فيه بل في مطلق الرئيس وثانيهما ان هذه مفسدة نادرة والمفاسد الحاصلة عند عدم نصب الامام غالبة بدليل استقراء العرف فالمفسدتان اذا تعارضتا فدفع الاكثر بالتزام الاقل اولى من دفع الاقل بالتزام الاكثر لانا نقول اما الاول فمدفوع لانه كما يتفق الاستنكاف من طاعة رئيس معين فقد يتفق كون الانسان ذا نفس ابية بحيث يستنكف عن طاعة الغير كائنا من كان ذلك الغير واما الثاني فهو مدفوع لانا لا ننازع في ان الزمان الذي يكون المفاسد فيه عند عدم الرئيس اقل منها عند وجوده زمان نادر ولكن كون ذلك الزمان نادرا لا يقدح في غرضنا لان في ذلك الزمان النادر يكون نصب الرئيس مفسدة فلا يجوز في الحكمة نصبه بل لو ادعيتم استحالة ذلك في كل الازمنة لكان ذلك دافعا لسؤالنا ولكن عليكم ان تقيموا دلالة قاطعة على استحالة وقوع ذلك فان الذي ذكرتموه لا يدل الا على ان الامر كما ذكرتموه في غالب الازمنة فاما انه يجب في كل الازمنة ان يكون الامر كذلك فكلامكم لا يوجبه ولا يقتضيه ثم ان سلمنا كون الامامة لطفا في جميع الازمنة لكنها لطف يمكن ان يقوم غيرها مقامها او لا يمكن ع م بيانه وهو ان الامامة وان كانت لطفا الا ان من المحتمل ان يكون في مقدور الله تعالى ما يقوم مقامها وح لا يجب على الله تعالى نصب الامام على كل حال فعليهم ان يقطعوا هذا الاحتمال ثم انا نبين وجود ما يقوم مقام الرئيس في كونه لطفا على سبيل التبرع فنقول انكم تعتبرون عصمة الامام فاما ان تكون

عصمته لاجل امام اخر ولزم التسلسل او لا لاجل امام اخر فح قد عقلنا
ان المكلف فى فعل الواجبات وامتناعه من القبائح لا يتوقف على ان
يكون له امام فقد عقلنا فى هذه الصورة شيا اخر يقوم مقام الامامة
فى كونها لطفا لا يقال انا نعلم بالضرورة ان القوم الذين لا يكونون
معصومين يكون حالهم فى الانزجار عن القبائح عند وجود الامام
القاهر اكمل مما اذا لم يكن لهم هذا الامام والعلم بذلك ضرورى
لانا نقول اما اولا فلا يمكنكم القطع بوجوب وجود الامام فى كل
حين لاحتمال ان يكون فى بعض الازمنة كل الامة معصومين فيستغنون
عن الامام واما ثانيا فاذا جوزتم ان تقوم العصمة مقام الامام فى
المنع عن القبائح فلم لا يجوز ان يقوم غيرها مقامه ودعوى الضرورة
ممنوعة وعليكم الدلالة وان سلمنا كون الامامة لطفا ولكن فى المصالح
الدنيوية او المصالح الدينية ع م بيانه وهو ان الامام اما ان يكون
لطفا فى افعال الجوارح او فى افعال القلوب فان كان لطفا فى افعال
الجوارح فافعال الجوارح على قسمين منها ما يدرك وجوبها وقبحها
عقلا ومنها ما لا يدرك ذلك الا بالشرع فان اثبتم وجوب نصب الرئيس
لكونه لطفا فى الشرعيات لم يلزم من ذلك وجوب نصب الرئيس مطلقا
لان الشرعيات غير واجبة فى جميع الازمنة ووجوب اللطف تابع لوجوب
الملطوف فيه فكيف يمكن الاستدلال بوجوب الشرعيات على وجوب
الامام فى كل الازمنة وح يكون ذلك تركا منه للطريقة التى تقدم
منا الاعتراض عليها واما ان اثبتم وجوب نصب الرئيس لكونه لطفا
فى العقليات فنقول القبائح العقلية فى افعال الجوارح ان تركت
لوجه وجوب تركها كان ذلك مصلحة دينية وان تركت لا لذلك
كان مصلحة دنيوية لان ترك الظلم والكذب لا شك فى كونهما مصلحة
دنيوية لان نظام العالم لا يحصل الا عند ترك الظلم والكذب والمعنى
بترك القبيح لوجه قبحه هو ان الداعى له الى ترك الظلم هو علمه بكونه
ظلما وذلك من صفات القلوب فان جعلنا الامام لطفا فى ترك القبيح
سواء كان الترك لوجه قبحه او لا لوجه قبحه كان ذلك الترك مصلحة
دنيوية فيكون الامام لطفا فى المصالح الدنيوية وذلك بالاتفاق غير واجب
على الله تعالى وان جعلناه لطفا فى ترك القبيح لوجه قبحه فقد جعلنا

الامام لطفا فى صفات القلوب لا فى صفات الجوارح وذلك باطل
لان الامام لا اطلاع له على البواطن الا على مذهب الغلاة ولسنا نتكلم
الان معهم واذا لم يكن له اطلاع على بواطنهم لم يكن فعلهم للواجبات
العقلية من افعال القلوب وتركهم القبائح العقلية من افعال القلوب
لاجل الخوف من الامام فلا يكون الامام لطفا فى شىء من المصالح
الدينية لا يقال انه يحصل بسبب وجود الرئيس القاهر مواظبة
المكلف على فعل الواجبات العقلية من افعال الجوارح وترك القبائح
العقلية من افعال الجوارح ومواظبته على ذلك يقتضى ان يصير الداعى
له الى ذلك الفعل والترك وجه وجوبها ووجه قبحها فيكون نصب
الرئيس لطفا فى المصالح الدينية من هذا الوجه لانا نقول ما ذكرتموه
يقتضى ايجاب اللطف على الله تعالى وتقدس فى جميع المصالح الدنيوية
لان على التقدير الذى ذكرتموه يكون رعاية المصالح الدنيوية سببا
لرعاية المصالح الدينية وذلك بالاتفاق غير واجب ثم ان سلمنا ان الامام
لطف فى المصالح الدينية ولكن متى اذا كان الامام ظاهرا نافذ الحكم
او اذا لم يكن كذلك م ع بيانه وهو ان انزجار الخلق عن القبائح بسبب
الامام انما يكون اذا كان الامام قادرا على زجرهم عن القبائح فاما
اذا لم يكن قادرا على ذلك فلا يحصل الانزجار فالحاصل ان الامام
الذى يوجبونه ليس بلطف والامام الذى هو لطف لا يوجبونه
لا يقال للشيعة عن هذا جوابان احدهما ان قالوا اللطف حاصل
بالامام وان كان غايبا فان المكلف اذا اعتقد وجود الامام
وامامته واعتقد انه لا حال من الاحوال الا ويجوز ان يظهر ويتمكن
من التصرفات فح لا حال الا ويكون المكلف خايفا ولاجل ذلك يمتنع
من القبيح وثانيهما ان قالوا سلمنا ان اللطف انما يحصل عند ظهوره
وتمكنه ولكنه انما لم يظهر لعلة ترجع الى المكلفين وهى اخافتهم
الامام فهم قادرون على ازالة ذلك فهم قد اتوا فى تفويت
اللطف من انفسهم قالت الشيعة وليس لاحد ان يعترض على هذين
الجوابين فنقول اما الاول فباطل لان الخوف الحاصل من امكان
ظهوره فى كل وقت كالخوف الحاصل من امكان ان يخلقه الله فى
كل وقت او امكان نزوله من السماء فى كل وقت واذا كان كذلك

تجوزوا ان لا يكون موجودا الا ان الله تعالى يجب عليه ان يخلقه عند
ما يكون المصلحة حاصلة في ايجاده ثم انه لا وقت الا ويجوز من المكلف
ان يخلقه الله تعالى في ذلك الوقت فيكون اللطف حاصلا وان لم
يكن الامام موجودا وكذلك القول في نزوله من السماء والهواء واما
الثاني فهو ايضا ضعيف لان العذر الذي ذكرتموه غير حاصل في اوليا
الامام فكان يجب ان يظهر لهم قالت الشيعة لانا نقول اما الاول
فباطل من وجهين احدهما ان الخوف من الامام مشروط بوجود الامام
لان الخوف عن المعدوم محال فيستحيل حصول الخوف عنه مع تجويز
عدمه وثانيهما ان هذا الاحتمال باطل باجماع الامة لان الامة
في هذه المسئلة على قولين منهم من لم يوجب على الله نصب الامام
ومنهم من اوجب ذلك وحكم بان ذلك الامام موجود في الارض
فلو اوجبناه على الله تعالى وزعمنا انه غير موجود بل يوجده الله تعالى
عند حصول المصلحة لكان ذلك قولا خارقا للاجماع وانه باطل واما
الثاني فهو باطل ايضا من وجهين احدهما انا لا نسلم انه لا يظهر لاحد
من اوليائه فان كل احد يعلم من حاله ان الامام لم يظهر له فاما انه
لم يظهر لغيره فذلك غير معلوم والثاني انا نسلم ذلك ولكن السبب فيه
احد امرين احدهما انه اذا ظهر له فهو لغاية سروره به ربما يبشر غيره
وذلك الغير يبشر ثالثا ورابعا فينتشر ذلك الخبر وينتهي الى الاعداء
وثانيهما ان ذلك الولي ايضا انما يعرفه بالمعجزة فلا يمتنع دخول الشبهة
على المكلف في ذلك وح يستعين بغيره وربما لا يقف على وجه الدلالة
فيصير عدوا ويصير ذلك سببا لوصول الخبر الى الاعداء فهذا تقرير
كلام الشيعة لانا نقول اما قولكم اولا ان الخوف عن الامام يتوقف
على وجود الامام قلنا هذا مسلم ولكن اذا توقعنا حدوث الامام
في كل وقت وعلمنا انه متى حدث كان مانعا عن القبائح كان الخوف
حاصلا عنه في كل وقت وان كنا لا نعلم انه هل هو حاصل في ذلك الوقت
ام لا مثاله ان من علم ان السلطان متى اخذه ضربه ثم انه يتوقع في كل
حين ان ياخذه السلطان فانه يكون خائفا على نفسه قبل ان ياخذه
السلطان وان كان يعلم توقف ذلك الضرب على وقوعه في يد
السلطان قوله ثانيا نتمسك بالاجماع في دفع هذا السؤال قلنا ح

يصير دليلكم سمعيا لانه لا فرق بين ان يكون الدليل بكل مقدماته سمعيا
او بعض مقدماته سمعيا وايضا فالعلم بصحة الاجماع عند الشيعة
يتوقف على وجود المعصوم في كل زمان لان الاجماع ليس حجة في
نفسه عندهم بل لاشتماله على قول المعصوم فاذا الاجماع لا يكون حجة
ما لم نعلم قول المعصوم فيه وانما نعلم قول المعصوم فيه لو علمنا وجوده
وحصوله في الارض فلو اثبتنا اصل وجوده وكون وجوده في الارض
بالاجماع لزم الدور قوله ثالثا ان كل احد يعلم حاله من ان الامام
لم يظهر له فاما ان الامام لم يظهر لغيره فذلك غير معلوم قلنا هب
ان هذا العذر البارد جدا يتمشى في الغير فاما الرجل الذي يكون
في غاية الولاء والخلوص للامام اذا لم يره البتة مع شدة احتياجه
اليه ليستفيد منه الذي اشكل عليه من العلوم فان ما اوردناه من
الاشكال متوجه فيه قوله رابعا المانع من ظهوره للاولياء اما خوف
الاشتهار او الخوف من عدم وقوف ذلك الولي على وجه دلالة
المعجزة على صدقه قلنا هب ان الامر كما ذكرتموه ولكن الرجل الواحد
اذا احتاج في تعلم الدين الى الامام فالذي يمكنه ان يعزم على خدمة
الامام وعلى ترك اخافته فلا يمكنه ان يزيل خوف الامام عن الظالمين
وعن الاولياء على الوجه الذي قررتموه فههنا الشخص قد تعذر عليه
الانتفاع بالامام لا بعذر صدر عنه فاما ان يسقط التكليف عنه
وهذا هو قول الباطنية لعنهم الله او لا يسقط مع انه تعذر عليه
الانتفاع باللطف لا لجرم صدر عنه وذلك ايضا باطل لان التكليف
بالفعل مع عدم التمكن من الانتفاع باللطف غير جائز عندهم سلمنا
ان ما ذكرتموه يدل على كون الامام لطفا ولكن متى اذا كان نافذ الحكم
او اذا لم يكن م ع بيانه وهو ان المرجع في معرفة كون الامام لطفا
الى استقراء احوال العالم والزمان عندكم ما خلا البتة من الامام
فلا يمكن معرفة حال الزمان الخالي عن الامام بالتجربة واما الذي
يكون معرفته بالتجربة فهو حال الزمان الخالي عن الامام الظاهر القاهر
فاذن ما تريدون اثباته وهو وجود الامام لا يمكن ادعاء ان عدمه
مفسدة لان ذلك انما يعرف بالتجربة والتجربة ما حصلت وما لا يمكن
التجربة نفي كونه مفسدة فهو عدم الامام الظاهر القادر فلا

توجيونه فبطل ما ذكرتموه ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على كون الامام
لطفا ولكنه منقوض والدليل المنقوض لا يجوز الاستدلال به
بيان كونه منقوضا وهو انا لو قدرنا في كل بلدة بل في كل محلة اماما
يزجر الخلق عن القبايح ويحثهم على الطاعات لكان امتناع الخلق
عن القبايح واقدامهم على الطاعات اكثر مما اذا لم يكن لهم الا رئيس
واحد معصوم وكذلك لو قدرنا الامراء والقضاة والجيش معصومين
لكان ذلك ابلغ في الزجر عن القبايح وكذلك لو قدرنا الامام عالما
بالغيوب لكان ذلك ابلغ في الزجر عن القبايح وكذلك لو قدرنا اماما
يرشد الخلق الى ادلة معرفة الله تعالى واثبات النبوة ووجوب الامام
عقلا ووجوب عصمته لكان وقوفهم على هذه الاصول اسهل مما
اذا لم يكن كذلك وما ذكرتموه من الدليل المقتضي لوجوب اصل الامامة
قايم في هذه التفاصيل مع ان شيئا منها لم يجب عقلا فانتقض ما
ذكرتموه لا يقال لما اجمعت الامة على عدم وجوب هذه الامور علمنا
ان جهات اللطف فيه غير كاملة فلذلك لم يجب لانا نقول اذا كان
الامر كذلك علمنا ان مجرد ما ذكرتموه في بيان كون اصل الامامة
لطفا وان الخلق مع الامام اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية مما
اذا لم يكن لهم امام غير كافٍ في ذلك اذ لو كان ذلك القدر كافيا في
كونه لطفا لكان اينما حصل ذلك القدر حصل كونه لطفا فكان يلزم
الحكم بوجوبه عقلا ثم ان سلمنا ان الامامة لطف فلم قلتم ان اللطف
واجب قوله اولا لان فعل اللطف جارٍ مجرى التمكين قلنا لا نسلم
قوله لان من قدم الطعام الى انسان واراد من ذلك الانسان ان يتناول
ذلك الطعام وعلم منه انه لا يتناوله الا اذا تواضع له فان تركه
التواضع له يقدح في كونه مريدا من ذلك الانسان ان يتناول
طعامه قلنا لا نسلم ان تركه للتواضع والحالة هذه يقدح في كونه
مريدا على الاطلاق بيانه ان الارادات مختلفة فقد يكون الانسان
مريدا من غيره ان يتناول طعامه ارادة في الغاية حتى انه يقدم مع
نفسه ان يفعل كل ما يعلم ان ذلك الضيف لا يتناول طعامه الا عند
فعله وقد يكون الانسان مريدا من غيره ان يتناول طعامه ولكن لا
الى هذا الحد بل يقول اني ازيد منك ان تاكل طعامي ولكن لا بحيث

انك لو وقفت ذلك الاكل على ان اقبل رجلك فاني لا افعل ذلك بل
ازيد ذلك ارادة لا الى هذا الحد اذا عرفت هذا التفصيل فنقول
الارادة اذا كانت واقعة على الوجه الاول كان ترك التواضع
قادحا فاما اذا كانت واقعة على الوجه الثاني فلا نسلم ان ترك
التواضع يقدح فيها والعلم بذلك بعد الاختبار والتجربة ضروري
واذا ثبت ذلك فنقول لم قلتم ان الله تعالى اراد من المكلفين فعل الطاعات
والاجتناب عن المعاصي والقبايح على الوجه الاول حتى يلزمه فعل
اللطف بيانه ان التكليف تفضل واحسان والمتفضل لا يجب عليه
ان ياتي باقصى مراتب التفضل واذا كان كذلك حسن من الله تعالى
ان يريد الطاعة وترك المعصية على الوجه الثاني وعلى هذا التقدير
لا يلزم من ترك اللطف القدح في ترك الارادة قوله ثانيا ترك اللطف
كفعل المفسدة قلنا ان عنيتم بقولكم ان احدهما كالاخر ان احدهما
يماثل الاخر في حقيقته فهو باطل قطعا لان عدم فعل الشي لا يكون
مثلا لفعل شي اخر وان عنيتم به انه يماثله في الوجوب فهنا هو اول
المسئلة فيكون ذلك استدلالا بالشي على نفسه لا يقال اعني به تماثلهما
في كونه اضرارا بالغير وذلك علة القبح ويلزم من الاشتراك في العلة
الاشتراك في الحكم لانا نقول هذا قياس وقد بينا في اول الكتاب
ان القياس لا يفيد العلم ولئن سلمنا ذلك ولكن الفرق ظاهر لانه
لا معنى لكون ترك اللطف ضررا الا انه ترك الانتفاع ولا يلزم من
قبح فعل الاضرار قبح ترك الانتفاع الا ترى انه يقبح منا ان نضر بالفقير
ولا يقبح ان لا ننفعه فظهر الفرق وان سلمنا ان اللطف واجب ولكن
لطف يعلم فاعله ان الملطوف له لا يفعل عند فعله الملطوف فيه او لا
يعلم ذلك ع م وبيانه وهو ان فاعل اللطف له احوال ثلاثة احدها
ان يعلم ان الملطوف له يفعل الملطوف فيه وثانيها ان لا يعلم انه
يفعله وثالثها ان يعلم انه لا يفعله ففي الاول نسلم انه يجب فعل اللطف
وفي الثاني نسلم ايضا وجوب ذلك فان الواحد منا يجب عليه ان
يتواضع للضيف وان كان لا يعلم انه هل يتناول الطعام عند ذلك
التواضع ام لا واما الثالث فلا نسلم انه يجب فيه فعل اللطف وبه
خرج مثال الضيف وعلى هذا نقول انه لا يتصور في حقه تعالى الاحد

القسمين احدهما ان يعلم ان الملطوف له يفعل الملطوف فيه وثانيهما
ان يعلم انه لا يفعله وعلى هذا التقدير لا يجب على الله تعالى نصبه الا
اذا علم من الامة انتفاعهم به وذلك غير معلوم لاحتمال ان يعلم منهم
ان الامام في حقهم ليس لطفاً محصلاً وان كان الثاني وهو ان يكون
لطفا مقربا فاذا كان كذلك لا يجب على الله تعالى نصبه ثم لا زمان الا
وهذا الاحتمال قايم فيه فاذن لا زمان الا ويمكن القطع بحصول الامام
فيه وان سلمنا ان الامام لطف وان اللطف واجب مطلقا ولكن
متى اذا كان ذلك اللطف ممكنا ام اذا لم يكن م ع بيانه انه يحتمل ان
لا يكون الشي في مقدور الله تعالى لطفا مثل الكافر فانه لا لطف له
في مقدور الله تعالى وكذلك يمكن ان يعلم الله تعالى ان كل من خلقه في
هذا الزمان فانه يكفر ويفسق فلا يكون في ذلك الزمان خلق المعصوم
مقدورًا له واذا كان هذا الاحتمال قايماً في كل زمان لم يمكن القطع
بوجود الامام فيه لا يقال لو لم يكن خلق المعصوم في ذلك الزمان
مقدورا لسقط التكليف بخلاف الكافر فانه لا لطف له في الحال
والمال فلما استحال ذلك مطلقا لا جرم لم يتوقف عليه التكليف في
الحال اما اللطف الحاصل من الامام فهو وان كان متعذراً في الحال
لكنه يمكن في المستقبل فلا جرم يقبح التكليف في الحال بدون الامام
لانا نقول كما ان الكافر لما لم يكن لطفه مقدورا اصلا حسن التكليف
فكذلك لم لا يجوز ان يقال خلق المعصوم في هذا اليوم لما لم يكن مقدورًا
لا جرم لم يتوقف عليه التكليف وتقريره ان تعويلكم في وجوب اللطف
على مثال الضيف وهناك اذا علم المضيف انه لا لطف له في ذلك اليوم
يحسن منه ان يدعوه الى الضيافة وان كان يعلم حصول ذلك اللطف
غدا فان ادعيتم قبح هذه الضيافة طالبناكم بالدلالة لانكم انتم المستدلون
فعليكم الدلالة ولئن سلمنا جميع ما ذكرتموه ولكن مدار هذه الحجة
على القول بالتحسين والتقبيح العقليين وقد بينا فساد هذا الاصل
واعلم انا انما اطنبنا في هذا الاعتراض على هذه الحجة لانها كالقطب
في مسايل الامامة ولو صحت لاستمر اكثر اصول الشيعة ولم ار احدًا
من اصحابنا ولا من المعتزلة بالغ في الكلام عليها فلذلك بالغت في
الكشف عنها والله اعلم المسئلة الثالثة في صفات الايمة وهي تسع

الاولى ان يكون مجتهداً في اصول الدين وفروعه حتى يكون متمكنا
من ايراد الادلة وحل الشبه في اصول الدين ومن الفتوى في احكام
الشرع الثانية ان يكون ذا راى ومتانة فيدبر الحرب والسلم
ويشتد في مواضع الشدة ويلين في مواضع اللين الثالثة ان
يكون شجاعاً مجتمع القلب فلا يضعف عن لقا العدو وعن اقامة
الحدود ولا يجبن عن القيام بالحرب الرابعة ان يكون عدلاً في
الظاهر لان الفاسق ربما يصرف الاموال الى اغراض نفسية فيضيع
الحقوق ويندرج في ذلك كونه مسلما بطريق الاولى فهذه الصفات
الاربعة لا بد من تحققها في الامام ويتوقف ثبوتها على اربع صفات
اخر وهي الذكورة والحرية والبلوغ والعقل اما الذكورة فلان
الغالب من حال النسا ان لا يحصل لهن الصفات التي ذكرناها ولانه
لا يحصل لهن من الهيبة ما يحصل للرجال وهكذا القول في البلوغ
واما الحرية فلاستحقار الناس العبيد ولان ازمنتهم مشغولة
بخدمة السادات واما العقل فلان الصفات التي ذكرناها لا تحصل
الا معه فهذه الصفات الثمانية معتبرة بالاتفاق وهاهنا صفة
تاسعة وهي كونه قرشيا وهي عندنا وعند ابي علي وابي هاشم
معتبرة وحكى الجاحظ عن جل المعتزلة انهم لم يشترطوا ذلك وهو
قول الخوارج دليلنا الاجماع والسنة اما الاجماع فما ثبت بالتواتر
ان الانصار لما طلبوا الامامة يوم السقيفة منعهم ابو بكر رضي الله عنه
لعدم كونهم من قريش واشتهر ذلك في الصحابة ولم ينكر احد ما
ادعاه ابو بكر من وجوب كون الامام قرشيا وذلك يدل على انعقاد
الاجماع على رعاية هذا الشرط واما السنة فما رواه ابو بكر وكثير
من اكابر الصحابة عنه عليه السلام انه قال الايمة من قريش ونحن ندعي
ههنا ان الالف واللام للاستغراق فيكون معنى الحديث ان كل
الايمة من قريش سوا كان المراد منه الامر والخبر فانه يمنع من
كون الامام غير قرشي وتركنا العمل باللفظ الا في الامام الاعظم
فبقي الحديث حجة فيه وقال عليه السلام الولاة من قريش ما اطاعوا
الله واستقاموا لامره وقال ايضا قدموا قريشا ولا تقدموها واحتج
المخالف بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله عليه السلام اطيعوا

السلطان ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع وظاهر الحديث يقتضي
نفي اعتبار الانساب واما المعقول فهو ان الغرض من الامام
القيام بمصالح الامة وذلك يصح من دون اعتبار النسب والجواب
عن الاول ان كل امام سلطان وليس كل سلطان اماما فلا يلزم
من دلالة الحديث على كون العبد الحبشي سلطانا دلالته على كونه
اماما والجواب عن الثاني انه لا يبعد ان يكون انقياد الخلق للقرشي
بسبب اتصاله بالرسول عليه السلام اتم فلاجل ذلك يعتبر في
الامام كونه منهم فهذه هي الصفات التسعة المعتبرة في الايمة عندنا
والامامية يعتبرون صفات اخرى ونحن لا نعتبرها فلنشرح كل
واحدة منها في مسئلة مفردة ان شا الله تعالى **المسئلة الرابعة في**
نفي العصمة لم يشترطها في الامامة احد سوى الملاحدة والامامية
والمعتمد في عدم اشتراطها ثلاثة مسالك المسلك الاول ان الامامة
عبارة عن مجموع امرين احدهما ثبوتي وهو نفوذ حكمه شرعا على غيره
والثاني عدمي وهو عدم نفوذ حكم شخص اخر عليه شرعا فلو توقفت
الامامة على العصمة لكان ذلك اما للوصف الاول او للثاني او
لمجموعهما والاقسام الثلاثة باطلة لان الامير الذي بالمشرق حال
كون الامام بالمغرب لا ينفذ عليه حكم احد غير الامام والامام
غيرنا فذا الحكم عليه في هذه الحالة لان ذلك يستدعي علم الامام
بالغيب وقدرته على الاختراع ولا نزاع في فساده فثبت ان الامير
في هذه الحالة ليس ينفذ عليه حكم غيره وهو نافذ الحكم على غيره
فقد تحقق فيه كل واحد من الوصفين على الاجماع على ما كان
عليه مع ان العصمة غير معتبرة فيه فبطل اشتراط العصمة في الامام
فان قيل اولا نسلم بصحة القسمة وصحة الحصر الذي ذكرتموه
وثانيا تبيين فساده وذلك لانا نعتبر عصمة الامام ليكون
لطفا في المعارف الالهية كما ذهبت اليه الملاحدة او في ادراك الواجبات
العقلية كما ذهبت الاثنا عشرية اليه او ليكون ناقلا لكل الشريعة
او ليكون مفسرا للقران وشارعا للاحكام او ليكون مرشدا للخلق
الى مصالحهم الدنيوية من الاغذية والادوية على ما ذهب اليه
بعضهم وشي من هذه الوجوه غير داخل في تقسيمكم فيكون باطلا

ثم ان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان تكون الحاجة الى العصمة لنفوذ
حكمه على غيره قوله الامير والقاضي ينفذ حكمهما على الغير مع ان
العصمة غير معتبرة فيهما قلنا لم لا يجوز ان يقال الامام انما
احتاج الى العصمة لانه نافذ الحكم على كل من عداه والامير والقاضي
ليسا نافذي الحكم على كل من عداهما وان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان
تكون الحاجة الى العصمة لعدم نفوذ حكم غيره عليه قوله الامير الغايب
لا ينفذ حكم غيره عليه قلنا لا نسلم بل ينفذ عليه حكم الامام و
يلزم وجوب اطلاع الامام على الغيوب وقدرته على الاختراع
ثم ان سلمنا انه لا ينفذ عليه حكم الامام لكن مطلقا او في الحال
ع م وبيانه ان الامير يخاف الرعية من انهاءهم ارتكاب المحظور
لو ارتكبه فيصير خوفه عن زجر الامام له في ثاني الحال مانعا
من ارتكاب المحظور في الحال واما الامام اذا ارتكب المعصية
فانه لا يخاف احدا لانه ليس فوقه غيره حتى يكون خايفا منه
فظهر الفرق لا يقال الامة معصومة عن الخطا فالامام يكون
خايفا من ان يعزلوه لو اقدم على المحظور لانا نقول كل من شاهد
العالم وابصر احوال الملوك والرعية علم قطعا ان الرعية لا
يقدرون على دفع الملوك عن الظلم ومن انكر ذلك فقد جحد الضرورة
وان سلمنا ان ما ذكرتموه ينفي اشتراط العصمة الا ان هاهنا ما
يدل على اشتراطها وذلك من وجوه الاول وهو الذي عليه يعولون
بان قالوا انا قد دللنا في باب وجوب الامامة على ان الخطا لما
كان جايزا على الناس وجب ان يكون لهم رئيس ليكونوا عنده
ابعد من الخطا وعلى هذا لو لم يكن الامام معصوما لزمت حاجته
الى امام اخر ونبين ذلك بطريقين احدهما ان نذكر ذلك الدليل
فيه بعينه فنقول لا شك ان ذلك الامام لو كان له امام اخر
يزجره عن القبايح ويحثه على الطاعات لكان هو في هذه الحالة
اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي مما اذا لم يكن له ذلك
فيكون وجود الامام لطفا للامام الذي يجوز عليه الخطا واللطف
واجب فوجب ان يكون للامام امام اخر ولزم التسلسل وثانيهما
انا لا نذكر ذلك الدليل فيه بل نقول لما ثبت بذلك الدليل ان من جاز

عليه الخطا احتاج الى الامام فنقول ان جهة الحاجة الى الامام
هو جواز الخطاء لانا متى علمنا جواز الخطا على الرعية علمنا حاجتهم
الى الامام وان لم نعلم شيئا اخر ومتى لم نعلم جواز الخطا على الرعية
لم نعلم الحاجة الى الامام وان علمنا ساير الامور فوجب ان يكون
جواز الخطا علة الحاجة الى الامام فلو ثبت جواز الخطا على الامام
لحصلت فيه علة الحاجة الى الامام فيلزم افتقاره الى امام اخر
ولزم التسلسل ومثال هذين الطريقين انا نقول في الممكن ان وجوده
مساو لعدمه فيستحيل ان يترجح احد الطرفين على الاخر الا لموثر
فاذا اردنا ان نبين حاجة ذلك الموثر الى موثر اخر بتقدير كونه
ممكنا كان لنا فيه طريقان احدهما ان نذكر ذلك الدليل فيه بعينه
فنقول لما كان ممكنا كان الوجود في حقه مساويا للعدم فيستحيل
ان يترجح احدهما على الاخر لا لمرجح فوجب افتقاره الى موثر اخر
وثانيهما ان لا نستعمل فيه ذلك الدليل بعينه بل نقول ان الممكن
الذي اثبتناه بالدليل اولا حاجته الى الموثر لاجل امكانه لانا
عند العلم بذلك نعلم حاجته وعند عدم العلم بذلك لم نعلم حاجته
فاذا كان الامكان علة الحاجة الى الموثر والامكان حاصل في
هذا الموثر وجب افتقاره الى موثر اخر واذا عرفت الفرق بين
هذين الطريقين هاهنا فكذلك في مسئلتنا فثبت ان الامام لو
لم يكن معصوما لاحتاج الى امام اخر ولزم التسلسل ولما كان ذلك
باطلا كان القول بعدم عصمته باطلا الثاني ان الامام يجب متابعته
بمجرد قوله وكل من كان كذلك وجب عصمته وانما قلنا ان الامام
يجب متابعته اما اولا فلان الامامة تفيد المتبوعية في اللغة
واما ثانيا فللاجماع فانه لا نزاع في انه يجب على العامي متابعته
في الفتوى والحكم ومتابعة من نصبه لهما وان العالم والعامي
يجب عليهما متابعته في سياسته وعزله وتوليته وامره ونهيه
في الذهاب الى الغزوات واقامة الحدود والعقوبات وانما قلنا
انه يجب متابعته بمجرد قوله اما اولا فلانعقاد الاجماع على ان العامي
يجب عليه قبول حكمه وفتواه لا لدليل وان العالم يجب عليه قبول
امره ونهيه في السياسات لا لدليل يقيمه الامام على صحة ما يقوله

واما ثانيا فلان متابعتنا له انما تحصل اذا قلنا ما قاله اذ لو كنا
متابعين له اذا قلنا ما قاله لدليل دل على ان ذلك القول صواب
لكنا متابعين لليهود والنصارى في القول بحدوث العالم ونبوة
موسى وعيسى عليهما السلام وذلك فاسد فثبت انه يجب علينا
متابعته بمجرد قوله وانما قلنا ان كل من كان كذلك وجب عصمته
لانه لو جاز عليه الخطا لم نامن ان يشوش الناس بما فيه هلاكهم
فاذا اوجب الله تعالى علينا متابعته يكون قد امرنا بالخطا وباعتقاد
صحته وذلك غير جائز والثالث ان الشريعة لا بد لها من ناقل و
ليس ذلك الناقل هو اهل التواتر اذ ليس يجب في كل ما نص الله عليه
ان يكون معلوما لاهل التواتر واذا لم يجب ذلك لم يجب ان يكون
كل الشريعة منقولا بالتواتر وايضا فبتقدير ان يكون كل الشريعة
معلوما لاهل التواتر لم يجب ان ينقل اهل التواتر كلها اما عمدا او
سهوا واذا بطل ذلك ثبت انه لا بد من معصوم ليكون حجة في نقل
الشريعة والا لما قطعنا بوصول كل الشريعة الينا الرابع ان الامة
اختلفت في احكام ليست في كتاب الله تعالى ولا في الاخبار المتواترة
ما يدل عليها والقياس واخبار الاحاد ليسا طريقين الى الشريعة
فلا بد من معصوم يستفاد منه الحق في هذه الاحكام الخامس انا نعلم
بالضرورة ان الله انما انزل القران لنعلمه ونعمل به ولا طريق لنا الى
ذلك الا بواسطة المعصوم من وجهين احدهما ان القران قد تطرق
اليه التغيير والتبديل والتحريف والدليل عليه ما نرى فيه من الايات
المتناقضة مثل ان فيها ما يدل على التنزيه ومنها ما يدل على التشبيه
ومنها ما يدل على ان افعال العباد بقضاء الله وقدرته وارادته ومشيته
ومنها ما يدل على انها ليست كذلك وتكلف المتكلفين من اهل التاويل
في دفع ذلك التناقض غير مستقيم لان التناقض لو اندفع بمثل تلك
التكلفات لما امكن ان يدعى التناقض على واحد من اهل العلم في قوله
وتصنيفه لامكان ازالة التناقض عن ذلك بالتاويلات البعيدة و
ايضا فانا نرى انه حصل في القران ما لا يجب ان يكون مثل التكرار
في اللفظ كما في سورة الكافرين وفي قوله فباي الاء ربكما تكذبان وفي
قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك فانه جاء في

سورة النسا مرتين وفى المعنى كتكرير قصة موسى فى اكثر سور القران
ومثل اللحن فى قوله ان هذان لساحران وفى قوله ان الذين امنوا
والذين هادوا والصابيون والنصارى ولم يحصل فيه ما يجب ان
يكون مثل الدقايق الاصولية والفروعية التى يشتمل عليها كتب
المتكلمين والفقها فان اشتمال كتاب الله تعالى عليها اولى وكل ذلك
يدل على ان القران قد تطرق اليه التحريف وايضا فكثرة القرات
واختلاف الناس فى ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هو فى اول كل
سورة من القران مع انه اشهر ما فى القران واختلافهم فى المعوذتين
والحاق بعض الناس به اية الرجم ودعا القنوت وكل ذلك مما يقدح
فى كون القران متواترا فثبت تطرق التحريف الى القران فلا بد من معصوم
يعلمنا القران الذى انزله الله تعالى على رسوله واعلم ان هذه الشبهة
قد تعلق بها جمهور المتقدمين من الروافض وطولوا فيها وصنف
القاضى ابو بكر الباقلانى رضى الله عنه فى الجواب عما يذكرونه فى
تقرير هذه الشبهة على التفصيل اربع مجلدات الوجه الثانى وهو ان
المتاخرين سلموا عدم تطرق التحريف الى القران ولكنهم زعموا انه
لا طريق لنا الى فهم معناه الا من المعصوم لان اكثر الفاظ القران
مشتركة محتملة ولذلك نجد المفسرين مختلفين فى تفسيره والكل منهم
صاير الى السابق الى ظنه من غير دليل قاطع والتفاسير المنقولة عن
الرسول عليه السلام ليست متواترة فلا تكون مفيدة للعلم وهى ايضا
متعارضة فثبت انه لا بد من معصوم يعلمنا التفسير الحق السادس
ان الامام يجب ان يكون منصوصا عليه من قبل الله تعالى او من قبل
رسوله وكل من كان كذلك فهو معصوم فالامام معصوم وانما قلنا
ان كل امام فهو منصوص عليه لما سياتى انه لا طريق الى الامامة
الا النص وانما قلنا ان كل منصوص عليه من قبل الله تعالى فهو معصوم
اما اولا فلانه لا يجوز من الحكيم ان يولى من يعلم من باطنه انه يفسد
فى الحال او فيما بعده واما ثانيا فلان واحدا منا لو عرف رجلا معصوما
واختار الامام لكان لا بد وان يختار ذلك المعصوم اذا تكاملت فيه
شرايط الامامة وتساوى فيها من ليس بمعصوم فلان يجب ذلك
فى حكمة الله تعالى كان اولى السابع ان الامام نافذ الحكم على من كل

عداه بالعزل والتولية والعقد والحل ولا ينفذ عليه حكم احد فوجب
عصمته كالرسول الثامن انه لو كان الخطا جايزا على الامام فبتقدير
اقدامه على سفك الدما واستباحة الاموال والفروج اما ان يجب
منعه او لا يجب فان وجب منعه فالمانع اما احاد الرعية او مجموعهم
والاول باطل اما اولا فلانه لو صح من احاد الرعية عزله وتوليته
كما صح منه عزل احادهم لم يتميز حاله عن حال كل واحد منهم فى ان لا
يكون هو بان يكون اماما لهم اولى منهم بامامته واما ثانيا فلان
كل من شاهد احوال العالم وابصر الملوك والرعية علم بالضرورة
ان كل واحد من احاد الرعية لا يتمكن من دفع ملك بلدته فضلا
عن ملك الارض بكليتها واما ثالثا فلانه يلزم ان يكون الامام
لطفا لكل واحد من الرعية ويكون كل واحد منهم لطفا له فيلزم
الدور ولان الامام يمتنع عن المحظور لخوفه من الرجل الذى لا يمتنع
من المحظور الا من خوف الامام وباطل ان يكون المانع مجموع الرعية
اما اولا فلان مجموع رعية الامام هو كل اهل الارض واتفاق كل
اهل الارض على الشى الواحد ممتنع فى العادة واما ثانيا فلانه ان
امكن ذلك على سبيل الندرة الا انه اقل فلا يكفى ذلك فى منع الامام
عن المعاصى واما ثالثا فلانا نعلم ان كل واحد من الرعية يخاف
من اظهار مخالفة الملك لخوف ان غيره ربما لا يوافقه على تلك المخالفة
فيستعين الملك بغيره ويقتله وباطل ايضا ان يقال انه لا يجب منع
الامام عن المعاصى اما اولا فللاجماع وهو عندكم حجة سوا ثبت
المعصوم او لم يثبت فلا يلزم من جعله مقدمة فى اثبات المعصوم
دور واما ثانيا فلان المضرة الحاصلة من نصب الامام تكون اكثر
من منفعة نصبه فثبت ان القول بجواز الخطا على الامام يفضى الى
اقسام فاسدة فيكون القول به فاسدا التاسع انه ثبت بما مضى فى
وجوب الامامة استحالة خلو الزمان عن الامام ثم نقول كل من احال
خلو الزمان عن الامام عقلا قال بوجوب عصمته فلو اوجبنا وجود
الامام ولم نوجب عصمته كان ذلك خرقا للاجماع العاشر قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم امر بطاعة اولى الامر
وكل من امر الله بطاعته يجب ان يكون محقا فاذا يجب ان يكون اولى

الامر محقين ولا نعنى بالمعصوم الا ذلك فهذه عيون شبه الاثنا
عشرية. واما شبه الشيعة فهى خمسة الاولى ان معرفة الله تعالى
غير حاصلة بالفطرة فلابد من اكتسابها ونظر العقل غير واف
بها للشبه المحكية عن نفاة النظر فلابد من مخبر يخبرنا بذلك وذلك
المخبر يجب ان يكون معصوماً حتى يحصل الجزم بما اخبر به الثانية ان
العقل اما ان يكون كافياً فى معرفة الله تعالى او لا يكون فان كان كافيا
وجب ان يفوض كل واحد منا الى ما ارشده اليه عقله من العقايد
وان لم يكن كافيا فلابد من المعلم الثالثة انا اذا قلنا بالحاجة الى المعلم
فالخصم ان ساعدنا على هذا فهو المطلوب وان انكر فقد علمنا ان القول
بالتعليم باطل وذلك متناقض لانه نفى للتعليم بالتعليم الرابعة ان نظر
العقل يفضى بكل انسان الى مذهب اخر والمذاهب المتناقضة يستحيل
صحتها فعلمنا ان نظر العقل لا يفيد الحق واما التعليم من المعلم المحق
فقد استحال ان يكون الا واحدا فعلمنا ان طريق معرفة الله تعالى هو
التعليم لا يقال النظر له شرايط وكل من اتى بها وصل الى الحق والناس
انما لم يصلوا الى الحق لعدم اتيانهم بها وايضا فانه لا يمكننا ان نعلم
الامام والرسول الا بعد معرفة الله تعالى فلو وقفنا عليهما معرفة الله
لزم الدور وايضا فانتم انما اثبتم التعليم بهذه الوجوه التى ذكرتموها
لا بالتعليم فقد اثبتم التعليم بنظر العقل فوجب الاعتراف بصحة النظر
وذلك يمنع من الجزم بالحاجة الى التعليم لانا نقول اما الاول فالجواب
عنه ان نقول هب ان للنظر شرايط وكل من اتى بها وصل الى الحق
ولكنا نعلم ان الانسان لا يقصر فى حق نفسه عمدا ونجد ارباب
المقالات يجتهدون كل الاجتهاد فى تصحيح انظارهم فى الاحتراز
عن مواضع السهو والغلط والشبه ثم مع ذلك يقعون فيها فعلمنا
ان القوة الانسانية غير كافية فى الوقوف على الشرايط المعتبرة
فى صحة النظر فلابد من انسان كامل يرشدهم الى استعمال تلك
القوانين وهذا هو المعنى بالشبه المحكية عن قدمايهم ان النقص
قد عم الخلق فلابد من كامل يزيل النقص عنهم واما الثانى فالجواب
عنه انا لا نقول ان معرفة الله تعالى انما تحصل بمجرد قول الامام حتى
يلزمنا الدور المذكور بل نقول انه لا طريق لنا الى الوصول الى

استعمال ما يدل على الله تعالى الا بارشاد الامام فاذا وصل الامام
الينا وارشدنا الى تلك الادلة عرفنا الله تعالى ح ثم هو يرشدنا
ايضا الى ما يدل على امامته فح نعرف امامته ايضاً فالحاصل انا
لا نقول بان الطريق الى معرفة الاشيا مجرد قول القايل حتى يلزمنا
المحال الذى ذكرتموه بل الطريق اليها هو نظر العقل بشرط ارشاد الامام
فالعقل وحده ناقص فيكمل بكمال الامام وارشاده فتحصل المعارف
واما الثالث فالجواب عنه ان الحاجة الى التعليم والمعلم ضرورية
والعلم الضرورى غير نظرى بدليل ان العقلا اذا راوا انسانا لم
يقرا كتابا ولم يلق استاداً ولا سمع شيئا من المباحث ثم ان ذلك
الانسان يدعى انه يستخرج حقايق العلوم بفكر نفسه فانهم يستهزون
به ويضحكون منه ولولا علمهم الضرورى بانه لابد من المعلم والمعلم
والا لما ضحكوا منه ولانا نعلم ان من يخالفنا اذا اتاه من قبلنا فى
وجوب التعليم كلام قوى لا يقدر على الجواب عنه فانه فى الحال
يطلب الجواب من استاذه وذلك اعتراف من فطرته بالحاجة الى
المعلم فثبت بذلك كله اضطرار العقلا الى العلم بالحاجة الى المعلم
بلى الفرق انا مع القول بانه لابد من المعلم نقول ان ذلك المعلم يجب
ان يكون معصوماً وهو النبى او الامام حتى يحصل المطلوب وانتم
مع القول بانه لابد من المعلم تقنعون بكل غوى وكسير فى العالم و
من المعلوم بالضرورة ان ما ذكرناه اولى الخامسة انه جا فى القران
ما ينبه به على ان معرفة الله تعالى لا تحصل الا من الرسول الا ترى ان
سحرة فرعون لما قالوا امنا برب العالمين لم يتم اسلامهم حتى قالوا
رب موسى وهارون وكذا اولاد يعقوب ما قالوا نعبد الاله بل
قالوا نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحاق وكل ذلك
يدل على انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بواسطة الانبيا والائمة
وخرافات الملاحدة كثيرة وحاصلها ما اوردناه فهذه عيون شبه
المثبتين للعصمة والجواب قوله ما الدليل على الحصر قلنا الاشتغال
ببيان ان كذا هل هو مشروط بكذا ام لا لا محالة مسبوق بتصور كل
واحد من الامرين والمعقول عندنا من الامامة ما ذكرناه من نفوذ
حكمه على كل من عداه وعدم نفوذ حكم كل من عداه من الاشخاص

عليه ما دام لم يرتكب معصيته ولم ينف اشتراط العصمة
عن الامام الا بهذا المعنى فان ادعى الخصم اشتراط العصمة
في الامامة بمعنى اخر كان ذلك بحثا اخر غير ما نحن
فيه الان واذا تلخص ذلك فنقول انه لما كان مفهوم
الامامة بهذا المعنى مركبا من هذين القيدين
علمناه بالضرورة ان المحتاج للعصمة اما احد الامرين او مجموعهما
قوله الملاحدة قالوا الامام هو الذي يكون لطفا في المعارف و
الاثنا عشرية جعلوه لطفا في اداء الواجبات العقلية او حجة في نقل
الشريعة الى غير ذلك من الوجوه قلنا هذه الاقسام كلها داخلة
في التقسيم الذي ذكرناه لان المعنى بكونه لطفا في المعارف او في
اداء الواجبات ان حكمه بايجاب بعض العقايد وبعض الاعمال نافذ
عليهم وحكم غيره ليس بنافذ عليه وهكذا القول في ساير ما ذكروه
قوله لم لا يجوز ان تكون الحاجة الى العصمة لنفوذ حكمه على غيره
قلنا لما ذكرنا ان الامير قد تحقق فيه هذا المعنى مع ان العصمة
غير معتبرة قوله الامام نافذ الحكم على كل من عداه بخلاف الامير
قلنا اذا قدرنا ان يكون تحت يد الامير عشرة وقدرنا في وقت
ان لا يحصل تحت الامام الا هذا العدد فنفاذ حكم الامام في هذه
الحالة مساو لنفاذ حكم الامير في تلك الحالة الا ان يقال الامير على
العشرة ليس له نفاذ في الكل والامام في العشرة له نفاذ في الكل ولكنا
نعلم بالضرورة انه لا اثر لهذا الفرق الا في التسمية واذا كان كذلك
فلو اقتضى ذلك النفاذ عصمة الامام لاقتضى عصمة الامير لما علمنا
بالضرورة وجوب تساوي المثلين ولا دافع لذلك الا ان يقال الامام
لما كان نافذ الحكم في الكل لم يكن خايفا من غيره والامير اذا لم يكن
نافذ الحكم في الكل كان خايفا من غيره فح يكون هذا انتقالا الى
المقام الثاني وهو ان الحاجة الى العصمة لاجل انه لا ينفذ فيه حكم
غيره وقد ابطلنا ذلك غير مرة بالامير الغايب قوله انه ينفذ عليه
حكم الامام ويلزم وجوب اطلاع الامام على الغيوب والقدرة على
الاختراع قلنا هذا مذهب الغلاة ونحن الآن في هذا المقام لا نتكلم
معهم لانا نعلم بالضرورة ان عليا كرم الله وجهه ما كان كذلك وكيف

وقد نسبوه الى الخوف والتقية فكيف يكون من هذا حاله قادرا
على الاختراع قوله ان خوفه من ان ما الرعية ارتكابه المحظور
الى الامام يمنعه من الاقدام عليه قلنا قد لا يكون خايفا من ذلك
بان يكون واثقا بعجز الامام عن عزله وعدم تمكنه من منعه من
ذلك وكيف لا يقال ذلك مع ان الايمة ان الروافض كانوا ابدا خايفين
على ارواحهم من كل احد ولذلك لا يصل احد الى الامام في زماننا
هذا وايضا فهب ان ذلك الخوف حاصل ولكن ذلك لا يمنع من
ارتكاب المحظور قطعا لما نشاهده في زماننا هذا ان الرعية كثيرا
ما يقدمون على مخالفة الملوك ولا يمنعهم الخوف عن تلك المخالفة
قوله في المعارضة الاولى لو لم يكن الامام معصوما لزم احتياجه
الى امام اخر قلنا بنا هذه الشبهة على الشبهة التي ذكرتموها في باب
وجوب الامامة ونحن قد بينا فساد تلك الشبهة بيانا لا يرتاب
العاقل فيه فتكون هذه الشبهة ايضا باطلة قوله ثانيا الامام يجب
متابعته بمجرد قوله وكل من كان كذلك وجب عصمته قلنا لا نسلم
انه يجب متابعته اما التمسك بلفظ الامام فذلك يدل على ان اهل
اللغة اعتقدوا في من ينصب للنظر في امور الكل انه يجب متابعته
فهو كتسميتهم الاصنام الهة واعتقادهم ليس حجة علينا كما انه لا
يلزمنا اذا سموا الاصنام الهة لاعتقادهم ثبوت معنى الالهية فيها
ان نعتقد ذلك فيها ونسميها واما التمسك بالاجماع فلا يصح ذلك
على اصولهم اما اولا فلان الاجماع عندهم انما ان يكون حجة لاشتماله
على قول المعصوم فتكون صحة الاجماع فرعا على القول بالمعصوم
فلا يمكن اثبات المعصوم والا وقع الدور واما ثانيا فلان الاجماع
دليل سمعي وعندهم وجوب الامامة والعصمة غير سمعي واما على
اصولنا فانه يصح التمسك بالاجماع ولكنا نمنع وجوب متابعة الامام
ثم ان سلمنا ان الامام يجب متابعته بمجرد قوله فلم قلتم ان من كان
كذلك وجبت عصمته قوله اذا جاز عليه الخطا فاذا اتى به كنا مامورين
بفعل الخطا وانه غير جايز قلنا هذا منقوض بامور احدها انه يجب
على الرعية متابعة القاضي والامير مع انتفا عصمتهما بمجرد قولهما
فان قالوا الامام من ورا الامير والقاضي قلنا لهم انه وان كان كذلك

الا انه يجب على رعية الامير والقاضي الغايبين عن الامام
بالبغي فرسخ الانقياد لقولهما في استباحة الفروج واراقة الدما
وهب ان الامام يتدارك في ثاني الحال ولكن كيف ماكان يجب
على الرعية الانقياد للامير والقاضي الظالمين في تلك الحالة و
ايضا فاني ينفع للمقتول ظلما والموطوة حراما مايتدارك الامام
بعد ذلك وثانيها ان المفتي من الشيعة ليس بمعصوم مع انه يجب
على العامي متابعته بمجرد قوله وثالثها الحاكم يجب عليه الحكم
بشهادة من هو ظاهر العدالة مع انه لا يجب عصمة الشاهد ورابعها
ان العبد يجب عليه طاعة سيده فيما لا يعلمه محرما عليه مع انه
لا يجب عصمة السيد والابن يجب عليه طاعة الاب والزوجة
يجب عليها طاعة الزوج وان لم يجب البتة عصمة هولاء وخامسها
ان الماموم يتبع الامام وان جوزان تكون افعال الامام محظورة
بان يكون قصد بركوعه وسجوده الكواكب فيخرج من هذه المسايل
انه لا تناقض في امر الله تعالى الرعية بامتثال امر الامام في الظاهر
وان كان قد نهى الامام عن ذلك الفعل قوله ثالثا الشريعة لا بد لها
من ناقل والتواتر لا يكفي في ذلك فلا بد من المعصوم قلنا نحن نعترف
بوجود المعصوم ولكنه هو جملة الامة فانها عندنا معصومة
عن الخطا وايضا فانتم لم تشاهدوا الامام فبالطريق الذي وصلت
اليكم الشريعة من الامام جاز وصولها من الرسول الينا قوله رابعا
اختلفت الامة في احكام غير مذكورة في كتاب الله تعالى ولا في السنة
المتواترة والقياس واخبار الاحاد ليسا طريقين فلا بد من معصوم
قلنا قوله ليس في كتاب الله تعالى ما يدل عليها نصا ام ظاهرا م ع
بيانه ان العمومات الواردة في كتاب الله تعالى وتقييد المطلقات
وتخصيص العمومات وضم الايات بعضها الى بعض والتمسك بالايات
يجوز ان تكون وافية ببيان الاحكام الشرعية ولذلك ترى في زماننا
ان النحاريين من الشفعوية والحنفية يخرجون اكثر المسايل الخلافية
بينهم على قوله عليه السلام لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وهذا
هو السوال الذي يوردونه علينا حيث قلنا الصحابة اختلفت في
مسئلة الحرام والجد ولا مستند لذلك الا القياس ثم ان سلمنا انه

ليس في الكتاب ولا في السنة المتواترة ما يدل عليها فلا نسلم ان خبر
الواحد والقياس ليسا بطريقين الى الاحكام وبيانه مذكور في اصول
الفقه وان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون الواجب فيه الرجوع الى
استصحاب الحال او الى دليل العقل عند من يقول الاشيا قبل الشرع
على الاباحة ثم ان سلمنا ذلك ولكنا نقول الاحكام الشرعية كلها غير
منقوله عن الامام لانها غير متناهية وما لا يتناهى لا يمكن التنصيص
عليه على التفصيل فبالطريق التي اقتبستم هذه الاحكام من الامام فنحن اقتبسناها
من الرسول عليه السلام قوله خامسا القران قد تطرق اليه التحريف قلنا
شرايط التواتر حاصلة في نقل القران فوجب القطع بصحته واما الوجوه
التي استدلوا بها من اشتمال القران على التناقض والتكرار واللحن
فالقاضي رحمه الله تعالى استقصى الجواب عنها في كتاب الانتصار
فمن ارادها فليطلبها منه قوله اكثر الفاظ القران مشتركة قلنا الواجب
علينا في الاخبار والقران حملها على الظواهر فان منع من ذلك مانع
عقلي او سمعي وجب حملها على المجاز ان كان وجه المجاز واحدا وان
كان وجه المجاز اكثر من واحد فان وجدنا دليلا نرجح به احد معنييه
على الاخر رجحناه والا قلنا ان الله تعالى ارادهما على الجمع ان جوزنا
ان يراد باللفظ الواحد جميع مسمياته على الجمع وان منعنا من ذلك
توقفنا فيه واستدلالهم باختلاف المفسرين على انه لا حجة معهم باطل
لانه يلزمهم ان يكون الاختلاف في التوحيد والنبوة قادحا في صحتهما
وايضا لما اوجبوا علينا الرجوع الى الامام في تفسير القران وجب ان
يكون امامهم قد فسر لهم القران ونحن اذا نظرنا في التفاسير التي حكاها
ابو جعفر القمي في كتاب نوادر الحكم وامثاله عن ايمتهم وجدناها بحيث
يستنكف العاقل عن الالتفات اليها فثبت ان الذي وضع هذه الشبهة
كان غرضه القدح في هذا الدين قوله سادسا الامام منصوص عليه
فيكون معصوما قلنا المقدمة الاولى ممنوعة ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم
ان المنصوص عليه معصوم قوله انه لا يجوز من الحكيم ان يولي من يعلم
اقدامه على المفسدة قلنا اليس الذي ينص عليه الرسول عليه السلام
بالامارة لا يجب ان يكون معصوما فكذا ههنا وايضا فما المانع من
ان الله تعالى يعلم فساد باطن الانسان في الحال او المستقبل ويعلم

ان المصلحة ان نطيعه لظننا صلاح ذلك كما امرنا ان نعظم من ظاهره
الايمان والصلاح بحسب ظنوننا وان كان هو تعالى عالما بان كثيرا
منهم لا يستحقون ذلك ولذلك امرنا بالعمل على خبر من نظن صدقه
في دفع المضار عنا وان كان هو تعالى يعلم كذبه وما الفرق بين ان
يامر بذلك في الجملة وبين ان يعين شخصا واحدا بذلك ويعلمنا وجوب
متابعته مع انه لم يدل على باطنه قوله الستم لو عرفتم رجلا معصوما
لكنتم لا تختارون غيره وكذلك يجب ان لا ينص الله تعالى الا عليه
قلنا لم تنكرون على من يقول انما يجب ذلك علينا لان غرضنا بنصب
الامام دفع المضرة فاذا عرفنا المعصوم وامكن اختياره كان توليته
ادخل في الاستظهار فوجب ذلك علينا ولا يجب ذلك عليه تعالى
كما انا اذا علمنا طبيبا معصوما وجب علينا ان لا نختار من لا نعلم
عصمته وان لم يجب ذلك عليه تعالى وكذا الامام لو علم اميرا معصوما
او قاضيا معصوما وجب عليه ان لا يختار غير المعصوم مع ان ذلك
غير واجب في حكم الله تعالى فكذا ههنا قوله سابعا الامام نافذ الحكم
على كل من عداه ولا ينفذ عليه حكم احد فوجب عصمته قلنا لا نسلم
انه لا ينفذ عليه حكم احد بل للرعية ان يعزلوه اذا اقدم على المحظور
ثم ان سلمنا الوصف فما الجامع فان جعلوا الجامع ان الامام لما كان
كذلك فلو لم يكن معصوما لم نامن من تعمده الفساد من غير ان يكون
وراه من ياخذ على يديه ففارق بذلك الامير والقاضي واشبه
الرسول عليه السلام كان ذلك عودا الى الشبهة الثانية قوله
ثامنا الامام اذا فسق فاما ان يجب عزله او لا يجب قلنا الصحيح انه
ينظر الى المفسدة اللازمة من تولية الامام والمفسدة اللازمة
من منعه فايهما كان اكثر كان اولى بالدفع واستقصاء القول فيه
مذكور في الكتاب الغياثي لامام الحرمين رضي الله عنه والقدر
الذي ذكرناه كاف لنا في هذا المقام قوله تاسعا كل من لم يجوز
اخلاء الله تعالى الزمان من الامام حكم بكون الامام معصوما قلنا
قد ابطلنا الاصل الذي فرعتم عليه هذا الكلام قوله عاشرا الله
تعالى امر بطاعة اولي الامر فيجب ان يكون معصوما قلنا قد نقضنا
ذلك بوجوب طاعة العبد السيد ووجوب طاعة الزوجة على الزوج

وطاعة الاب على ابنه على انه لا يلزم عصمتهم فكذا ههنا فلنذكر الان
الجواب عن شبه الشيعة قالوا النظر ليس طريقا الى العلم بالله تعالى
فلا بد من التعليم قلنا قد سبق الجواب عن شبه الطاعنين في النظر
قوله العقل اما ان يكفي في معرفة الله تعالى او لا يكفي قلنا العقل مع
النظر الصحيح كاف ثم انا نقلب ذلك عليهم فنقول مجرد الدعوى
ان كان كافيا وجب ان لا يكون قبول قول البعض اولى من قبول قول
غيرهم وان لم يكف فلا بد من المميز وهو النظر قوله اقامة الدليل
على نفي التعليم ابطال للتعليم بالتعليم قلنا لا نسلم بل هو ابطال التعليم
بنظر العقل قوله النظر شاق باصحاب المذاهب الى الاقوال المتناقضة
قلنا هذا طعن في النظر وقد سبق الجواب عنه ثم نقول لهؤلاء الملاحدة
اذا كنتم تطعنون في النظر وتحكمون بان اليقين في معرفة الله تعالى
لا يحصل الا بقول الامام فيجب ان يكون امامكم قد بين لكم ذلك و
لكنا اذا نظرنا في مذاهبكم في ذات الله تعالى وصفاته وكيفية فاعليته
وجدناها اركّ المذاهب واسخفها مثل الاستدلال بكون الافلاك
سبعة وكون السيارة سبعة على وجوب كون الائمة سبعة بل
هذا الاستدلال احسن ما يوجد في كلماتكم فاما اذا شرعتم في قولكم
انه تعالى لا موجود ولا لا موجود ولا معدوم ولا لا معدوم وفي قولكم
بالسابق والتالي رايناكم تذكرون كلمات يضحك منها الصبيان و
نراكم تعولون في اثبات تلك الخرافات على الوجوه العقلية ومن
كان هذا حاله كيف يتاتى له القدح في النظر والعقل ولانهم بعد
الفراغ عن اثبات الامام اذا قيل لهم فاين هذا الامام الذي نستفيد
منه الدين لم يمكنهم الاشارة الا الى جاهل جلف لوحاولنا تفهيمه
اظهر دليل يذكره المتكلمون لعجز عن تفهمه واذا قلنا للاثنا عشرية
اين امامكم الذي هو لطف في اداء الواجبات العقلية والاجتناب عن
القبائح العقلية لم يشيروا الا الى امام لم يعرف له في الدنيا اثر
ولا خبر فظهر من ذلك ان كلام كل واحد من الفريقين يقرب بعضه
من البعض في الركاكة وان الامام الذي يذكرونه امر في الوهم
لا في الوجود كعنقاء مغرب وانه ما كان غرض هؤلاء في اثبات هذا
الامام الا القدح في اصول الدين وفروعه كما ذكروه في شبههم وبالله التوفيق

الطريقة الثانية في نفي اشتراط العصمة ان ندل على صحة امامة
ابي بكر رضي الله عنه ثم نقول كل من اثبت امامته زعم انه ما كان
واجب العصمة فيلزم من صحة امامته عدم اعتبار العصمة الطريقة
الثالثة لو وجب على الله تعالى نصب الامام المعصوم لفعله ولو
فعله لكان ظاهرا فلما لم يكن ظاهرا علم انه غير واجب وانما قلنا
انه لو فعله لكان ظاهرا لانا نعلم بالضرورة انه لا وجه لايجاب
ذلك على الله تعالى الا لينتفع الخلق بشي من الوجوه التي يذكرونها
ونعلم بالضرورة ان هذا المقصود لا يحصل الا اذا كان ظاهرا متمكنا
من الترغيب والترهيب فاما اذا كان مختفيا عن الخلق لم يحصل منه
البتة شي من المنافع فان قيل ان الله تعالى فعل ما وجب عليه ولكن
المكلفين لسو اختيارهم خوفوا المعصوم فاختفى عنهم ولا يجوز منه
تعالى ان يمنعهم عن اذايه لانه يفضي الى الجايهم الى طاعته وذلك
يناقض كونهم مكلفين قلنا هذا هذيان لانه تعالى قادر على ان يخص
بجيش معصوم ويزيلون الخوف عنه ولا يخيفونه وذلك لا يفضي
الى الالجا ولما اوردت هذا الكلام على شيخ معتبر منهم زعم انه من الجايز
ان يكون في معلوم الله تعالى ان ليس ههنا جيش لهم من الالطاف ما
يمنعهم من القبايح فاجبته بانه كان يجب ان يبعث الانبيا الذين عصموا
ويجعلهم جيشا له فقال ان ذلك ينقص من حال الانبيا وانه غير جايز
فاجبته بان عندك ان عيسى عليه السلام انما ينزل من السما وقت ظهور
الامام المنتظر ويكون مطيعا له فبطل قولك فانقطع المجيب وايضا
فاذا جاز في بعض الاوقات ان يعلم انه ليس فيه جيش لهم من الالطاف
ما يمنعهم من القبيح جاز ان يعلم في بعض الاوقات ان كل ما يوجد فيه
فانه لا يكون له من الالطاف ما يمنعهم عن القبايح فح يكون ذلك الزمان
خاليا عن المعصوم وذلك يبطل قولهم وايضا فلم لا يخلق الله تعالى
في بنيته من القدر والعلوم ما يطلع بها على بواطن الخلق ويقوى
على دفع شرهم عن نفسه سيما ومذهبهم لا يستمر الا مع القول بكون
الامام عالما بالغيب قادرا على الاختراع فبطل من هذا الوجه ما
ذكروه المسئلة الخامسة في كون الامام عالما بكل الدين اتفقت
الامامية على ذلك فان كان مرادهم من ذلك انه يجب ان يكون الامام

عالما بجميع قواعد الشريعة وضوابطها وبكثير من الفروع الجزئية
لتلك القواعد ويكون بحيث لو وقعت واقعة جديدة لا يعلم حكمها
فانه يكون متمكنا من استنباط الحكم فيها على الوجه الصحيح فذلك مذهبنا
وهو الذي نعني بقولنا ان الامام يجب ان يكون مجتهدا وان عنوا
به ان الامام يجب ان يكون عالما على التفصيل باحكام جميع الحوادث
الجزئية التي يمكن وقوعها فليس الامر عندنا كذلك والمعتمد في فساده
وجهان الاول وهو ان الجزئيات التي يمكن وقوعها غير متناهية
مثل المسايل الجزئية الواقعة في كل باب من ابواب الفقه والعلم
بما لا نهاية له على التفصيل يستحيل حصوله للانسان وما كان محالا
استحال ان يكون شرطا في صحة الامامة الثاني ان العقلا لا يعتبرون
في حسن تفويض صنعة الى الانسان كونه عالما بكل الجزئيات التي
يمكن وقوعها في تلك الصنعة الا ترى ان من قال اني لا استطب
طبيبا الا وقد عرفت انه قد تقدمت معرفته بكل فرع من فروع الطب
او انه يعرفه عند حدوثه ولا يحتاج فيه الى استينا فاجتهاد ونظر
فانه يضحك منه وهكذا القول في جميع الصنايع واذا ثبت سقوط
هذا الشرط عن درجة الاعتبار في المواضع التي ذكرناها فكذلك في
الامامة واحتجت الامامية على مذهبهم بامور اولها ان الامام
متولي الحكم في كل الدين وكل من كان كذلك وجب ان يكون عالما
بكل الدين اما المقدمة الاولى فمجمع عليها واما الثانية فبيانها بالرجوع
الى العرف فانه لا يحسن من الملك ان يفوض سياسة جنده ورعيته
الى من لا يعرف سياسة الجند واحكام الديوان وان كان ذلك
المفوض اليه متمكنا من تعلم هذا العلم وكذلك يحسن من الملك ان
يعتذر عن عدوله عنه في الوزارة بانه لا يعرفها كما يحسن منه ان
يعتذر من تركه امر زيد بشي بانه لا قدرة له عليه فعلمنا ان فقد
المعرفة يجري مجرى فقد القدرة وثانيها انه لو لم يعلم الامام الاحكام
كلها لجاز ان تحدث حادثة لا يعرف حكمها ولا يؤدي به اجتهاده اليه
ولا يتسع الزمان لمراجعة الاجتهاد فان كلفتموه حكمها كلفتموه ما لا يطيقه
وثالثها الامام حجة في الشريعة وحافظ لها فلو جوزنا ان لا يعلم بعض
الشريعة لم نامن ان يترك الامة نقل البعض فلا يصل التعبد به الينا

ورابعها عدم العلم بكل الشريعة منفر فلا يجوز ثبوته للامام قياسا على
النبى ونعنى بكونه منفرا ان الناس اذا علموا انه لا يخفى على امامهم شئ
من الاحكام كانت قلوبهم اليه اسكن مما اذا جوزوا ان يخفى عليه
بعض الاحكام والجواب عما ذكروه اولا انا لا نسلم ان الامام متولى
الحكم فى كل الدين والاجماع ممنوع لان القايلين بالاختيار ابدا
يقولون الامام كغيره من اهل الاجتهاد فى جواز ان يشكل عليه
الحكم فى الحادثة ولا يوديه اجتهاده الى الحكم فيها او يضيق الزمان
على استيفا الاجتهاد فح لا يجوز ان يحكم فيها بل يفوض الحكم الى غيره
فلا يكون هو متولى ذلك الحكم وبالجملة فعند اصحاب الاختيار ان
الامام متولى الحكم اذا ظهر له الحكم وليس هو متوليا للحكم اذا لم يظهر له
الا اذا كان الخصومة بينه وبين غيره لان الناظر فى الحكم بينهما غيره
فشانه فى ذلك كشان المفتى والحاكم ثم ان سلمنا الاجماع على ذلك
لكنا بينا غير مرة انه لا يتاتى على مذهبكم التمسك بالاجماع ثم ان سلمنا
ان الامام متولى الحكم فى الدين فلم قلتم انه يجب ان يكون عالما بكل
الدين قوله لانه يقبح من الملك ان يستوزر من لا يعرف جميع احكام
الوزارة قلنا متى يقبح اذا لم يكن عالما بشئ منها او اذا كان عالما باصولها
ومجتهدا فى فروعها وان لم يكن عالما بكل الفروع فى الحال فالاول
لا نزاع فيه لانه لا يجوز عندنا نصب امام غير مجتهد والثانى ممنوع
لما بينا ان كل صناعة فانه يقع فيها جزئيات غير متناهية فلو شرطنا
فى حسن الاستيزار كون الوزير عالما بكلها لزم قبح الاستيزار فى
امتناع حصول العلم بما لا نهاية له ولكان الملوك الماضية باسرهم
مذمومين لانه لم يكن لهم وزير قط على هذه الصفة لا يقال لما ثبت
انه لا يجوز تفويض الوزارة الى من لا يعلم شيا من احكامها فاذا لم
يكن عالما ببعض احكامها وجب ان لا يجوز تفويض ذلك البعض
اليه لان العلة وهى الجهل قايمة فى ذلك البعض لانا نقول قد بينا
نحن اتفاق العقلا على الفرق بين الصورتين فان اهل العرف يستحسنون
تفويض الوزارة الى من كان مجتهدا فيها وان لم يكن عالما بكل فروعها
ويستقبحون تفويضها الى من لا يعلم شيأ من احكامها واذا كان الفرق
ثابتا بالاتفاق لم يجب علينا ذكر الفارق ثم نقول الفارق هو ان الانسان

H 30

انما يكون متمكنا من استنباط الحكم فى الجزئيات على الوجه الصحيح اذا كان
قد عرف اصول تلك الصناعة وتدرج فى كثير من فروعها واذا استوزر
الملك من لا خبرة له باحكام الوزارة وامره ان يتعلمها فانه لا يصير من
اهل الاجتهاد فيها الا بعد زمان طويل يفتقر الملك فيه الى تدبير
وسياسة فان امره الملك فى تلك المدة بالتدبير الصايب كان فى
ذلك قد كلفه ما لا يطيقه وان رخص فى ترك ذلك عظمت المضرة
لعدم التدبير فى الزمان الطويل بخلاف ما اذا كان المفوض اليه مجتهدا
فظهر الفرق لا يقال لو كانت العلة ما ذكرتموه لحسن ان يفوض اليه
الوزارة اذا علم انه يتعلم ذلك العلم فى مدة لا تستضر الرعية بعدم
التدبير فى تلك المدة لانا نقول ان تدبير امور الرعية والجيش وجباية
الاموال من اصعب الصنايع ولا يصير الانسان عالما فيه الا بعد ان
يمارس ويشاهد ويتعلم من غيره ومعلوم انه لا طايفة الا وتستضر
بتاخير تدبير امورها فى اقل من المدة التى يتعلم الانسان فيها هذه
الصناعة ضررا يجحفه وضررا يتعدى اليه من ضرر غيره لان الناس
اذا استضروا بفقد المدبر وانقطعوا عن مهماتهم استضر غيرهم بذلك
لتعلق امور الناس بعضها ببعض ولو لم يستضروا فى هذه المدة بتاخير
تدبيرهم لما احتاجوا الى رئيس فى تلك المدة وفى ذلك هدم قول
الامامية انه لا بد من رئيس مدبر فى كل زمان فلوا وكثروا ولو
عرفنا ان طائفة لا تستضر بتاخير تدبير امورها فى مدة يمكن ان
يتعلم الانسان فيها علم السياسة لما احتاج الملك الى ان يولى عليهم
من يدبر امورهم ويامره بتعلم علم الرياسة لانه لا فايدة فى هذه
الولاية بل كان ينبغى ان يامر من يريد ان يوليه بان يتعلم السياسة
ثم يوليه بعد التعليم امر تلك الطايفة ثم ان سلمنا ما ذكرتموه من
المثال ولكن دليلكم منقوض بما اذا فوض الامام جميع احكام بلدة
من القضا والامارة الى رجل فانه لا يجب كون ذلك الرجل عالما بكل
الدين وان كان متوليا لكل الدين فى تلك البلدة لا يقال خليفة
الامام لا يتولى النظر فى كل ما ينظر الامام اليه بل الامام يوليه الحكم
فيما يعلمه دون ما لا يعلمه لانا نقول ارايتم لو رفع الى خليفة الامام
فى اقصى المغرب خصومة فى دم يخشى ان لم يحكم فيها ان يعظم الفتنة

فى تلك البلدة ويكثر القتل والنهب ولم يسمع خليفة الامام حكم تلك
المسئلة عن الامام ويعلم انه ان استدل بادلة على الحكم فيها سكنت
الفتنة وكان الامام فى هذا الوقت فى اقصى المشرق فان حرمتم
ذلك الحكم عليه قلتم بما نعلم فساده بالضرورة وان جوزتموه بطل
ما ذكرتموه اللهم الا ان تحكموا بان الامام عالم بالغيب ولكنه كفر
والجواب عما ذكروه ثانيا ان المجتهد اذا تكافئت عنده الامارات
كان مخيرا فى الحكم عند بعضهم ويجب عليه مراجعة الاجتهاد الذى
يسوغ الحكم عند الاخرين فعلى الاول لا اشكال وعلى الثانى لم
يكن فى الوقت مجتهد غيره جرى ذلك مجرى ما علم انه لا دليل عليه
فى الشرع ووجب ان يحكم فى الحادثة بحكمها فى العقل لانه لا يمكنه
غير ذلك كما يجب على المجتهد باليمن ان يفعل ذلك وان كان النبى
صلى الله عليه وسلم قد نص على خلافه فى ذلك الوقت لما لم يكن
للمجتهد ان يعلم ذلك النص فى تلك الحادثة فان كان فى الوقت مجتهد
اخر غير الامام يعرف حكم الحادثة فوض الامام اليه حكم تلك الحادثة
كما يجب مثله على المفتى اذا اشكل عليه القولان والجواب عما ذكروه
ثالثا ان الحافظ للشريعة هو اهل الاجماع فان الامة عندنا معصومة
والجواب عما ذكروه رابعا انا لا نسلم ان النفوس تكون نافرة من سلطان
يعرف معظم الشريعة ويخفى عليه اليسير ويكون متمكنا من استنباط
الحكم فيه ثم ان سلمنا انه منفر ولكن لا يجب نفى المنفرات التى تكون
من هذا الجنس عن الامام الا ترى انه لو كان قايما فى اكثر الليالى
وصايما فى اكثر الايام كان قبول القلوب له اكثر ثم ان ذلك غير
واجب ثم ان سلمنا ذلك ولكن القياس على النبى غير جايز لان الامة
انما تاخذ الشريعة من الرسول فلا يجوز ان يكون اعلم بها منه وهذا
المعنى غير حاصل فى الامام فظهر الفرق ثم ان سلمنا ذلك فهو منقوض
بالامير والقاضى المسئلة السادسة فى كون الامام افضل من رعيته
فى كل ما هو امام فيه اوجبت الامامية ذلك على الاطلاق وليس
الامر عندنا كذلك واحتجوا على ذلك بامور اولها ان اهل العرف
يستقبحون ان يجعل للمفضول فى الشى رياسة على من هو افضل منه
الا ترى انه يقبح ان يجعل لمن لا يعرف من الفقه الا مباديه واعدا

من مسائل الفقه رياسة فيه على ابى حنيفة والعلة فى ذلك كون ابى
حنيفة افضل منه فى الفقه لدوران العلم بالقبح مع العلم بكون
المرؤس افضل وجودا وعدما فان كان الامام اماما لرعيته فى
احكام الدين وعلومه وعباداته وجب ان يكون افضل منها واكثر
علما وعبادة واذا ثبت انه يجب ان يكون اكثر علما وعبادة وجب
ان يكون اكثرهم ثوابا لانه لو لم يكن اكثرهم ثوابا مع انه اكثرهم
علما وعبادة لكان ذلك لان باطنه بخلاف ظاهره ولكن عصمته
تمنع من ذلك وثانيها ان الامام حجة فيما يؤديه كالرسول ويجوز
كونه مساويا فى الفضل لبعض رعيته او انقص فضلا منه ينفر عن
القبول منه ومعلوم انه يحصل من السكون الى قوله اذا كان هو
افضل ما لا يحصل اذا لم يكن كذلك والجواب عما ذكروه اولا انه
انما قبح جعل المبتدى فى الفقه رئيسا على ابى حنيفة فيه لان
الرياسة فى الفقه هو ان يكون الرئيس فيه معلما للمرؤس فلو
جعلنا المبتدى رئيسا على ابى حنيفة فابو حنيفة اما ان يستفيد
من المبتدى علم ما علمه وذلك محال او علم ما لا يعلمه لكن ما لا يعلمه
ابو حنيفة فاولى ان لا يعلمه المبتدى فلو كلفنا المبتدى ان يعلم
ابا حنيفة ذلك كنا قد كلفناه بما لا يطيقه بخلاف سائر الرياسات
فانه يحسن فيها تولية المفضول على الافضل لاغراض احدها انه
متى علم ان الرعية لا يطيعون الفاضل حسن ح تقديم المفضول
عليه فان امير البلدة لو مات وخلف ابنا سايسا وهناك انسان
اخر ليس من بيت اهل الامارة ولكنه اسوس من ابن الامير ولكن
الجند لا يطيعونه وانما يطيعون ولد الامير فانه لا يقبح من الامام
ان يولى ابن الامير ويامره ان يستعين براى ذلك الرجل ونحن
نعلم ان اولاد الملوك يقرون فى الملك وان كان غيرهم من اعوان
المملكة اقوم بالسياسة منهم ولا يقول احد ان ذلك يقبح كما يقبح
جعل المبتدى فى الفقه رئيسا على ابى حنيفة رضى الله عنه وثانيها
انه قد يقدم المفضول على الفاضل استمالة للمفضول اذا لم يشق ذلك على
الفاضل وثالثها ان يسهل على من هو انقص فضلا من الامير الدخول
تحت امارته كما اختار عمر بن الخطاب رضى الله عنه ان يجعل

في جيش اسامة رضي الله عنه لما انف بعض مشيخة قريش ان يكون
في جيشه ورابعها ان يقصد به رياضة الفاضل وكسر ما فيه من
النخوة ولئن سلمنا ان الامام يجب ان يكون افضل ولكن في العلم
او في كثرة الطاعة مع بيانه ان المثال الذي ذكرتموه يقتضي
ان يكون الرئيس فوق المرؤوس في العلم ولا يقتضي ان يكون فوقه
في كثرة العبادات لانا نعلم بالضرورة انه يحسن من المجتهد المتهجد
بالليل المواصل للصلاة والحج والجهاد ان يستفتي من ليس له من
ذلك كثير حظ وانما لا يجوز استفتاء الفاسق لانه لا يامن ان يفسق
في الفتوى ثم ان سلمنا انه يجب ان يكون الامام اكثر عبادة من
الرعية ولكن لم قلتم انه يجب ان يكون اكثر ثوابا منهم قوله لما كان
اكثر عبادة منهم فلو لم يكن اكثر ثوابا منهم لكان باطنه بخلاف ظاهره
وعصمته مانعة من ذلك قلنا العصمة انما تمنع من الكفر والفسوق ولا
تمنع من نقصان الثواب لجواز ان يكون الشخصان المتساويان في
الايمان وفي اداء الواجبات يختلفان في ان يكون احدهما اكثر حضوعا
او يكون فعله اكثر موقعا كعلمنا ان الانفاق قبل الفتح اعظم موقعا
منه بعده ثم ان سلمنا ذلك ولكن ما ذكرتموه باسره منقوض بالامير
والقاضي فانه لا يجب كونهما افضل فيمن يليانه ممن يليان عليهم والجواب عما
ذكروه ثانيا انا لا نسلم ان الامام حجة فيما يوديه بل هو فيه مثل
ساير المجتهدين والقضاة والامراء على ما بيناه في مسالة العصمة
ثم ان سلمنا ذلك فلا يمتنع ان يختلف حال الرسل فيما ينفر عنهم
بحسب المرسلين فيكون رسل الله تنفر عنهم ان يكونوا انقص فضلا
من امتهم ولا ينفر ذلك عن رسل الانبيا كما لا ينفر عن رسل الايمة
وكما نقول في المتولين فانهم رسل الانبيا والايمة فاذا عرفت الجواب
عن شبههم فلنذكر المعتمد في جواز تولية المفضول على الفاضل اذا
قدرنا بلدة فيها ثلاثة نفر من الناس احدهم غاية في النسك وثانيهم
غاية في الفقه وثالثهم غاية في السياسة وكل واحد منهم ناقص في
الامرين الاخرين الذين لصاحبيه فان ولينا الاعلم والانسك عظمت المفسدة
لفقد المعرفة للسياسة وان ولينا السايس والامير رئيس في
كل احكام الدين على كل رعيته فح يكون الرئيس اقل فضلا من المرؤوس

فيما هو رئيس فيه من العلم والنسك فان قالوا يفوض السياسة الى السايس
ويرجع في الفتوى الى الفقيه وفي امر الصلوات والعبادات الى الناسك
قلنا اما اولا فباطل بما اذا كان من هو ناسك انقص علما من الفقيه
او كان لا معرفة له بالفقه اصلا فانه قد تقدم على الفقيه في صناعة
الفقه من ليس اعرف منه واما ثانيا فلان المشهور في الشريعة ان
الامير يتقدم رعيته في الصلوات والطاعات وقد امر النبي عليه
السلام عمرو بن العاص على جيش وامر فيه ابو بكر وعمر رضي الله
عنهما وكان هو المتقدم في الصلاة ولم يجعل النبي صلى الله عليه
وسلم الصلاة اليهما وهما اسبق اسلاما وهجرة واحسن ظاهرا
ومنكره دافع للضرورة واعلم ان الروافض يعتبرون في الايمة
صفات اخر منها ان يكون صاحب المعجزات ومنها ان يكونوا قايمين
بل حصروا الامامة في اشخاص متعينين ومنها ان يكون الامام
عالما بالغيوب وبجميع اللغات وبجميع الحرف والصناعات وبطبايع
الاغذية والادوية وبعجايب البر والبحر والسموات والارضين
وان يكون قادرا على الاختراع وهذا مذهب الغلاة منهم وفساده
معلوم بالضرورة ولما فرغنا من صفات الايمة فلنتكلم فيما يصير به
الامام اماما المسئلة السابعة فيما يصير الامام به اماما اتفقت الامة
على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة واتفقوا على
انه لا مقتضي لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة
وهي ان يباين الظلمة من هو اهل للامامة ويامر بالمعروف وينهى
عن المنكر ويدعو الى اتباعه واتفقوا على كون النص من الرسول
او من الامام طريقا الى امامة المنصوص عليه واختلفوا في الطريقين
الاخرين فالامامية اتفقت على بطلانها واتفق اصحابنا اهل السنة
والجماعة والمعتزلة والخوارج والزيدية الصالحية على ان الاختيار
طريق الى ثبوتها وذهبت الزيدية غير الصالحية الى ان الدعوة
طريق الى الامامة ولم يوافق الزيدية على ذلك احد سوى الجبايي
والمعتمد ان نقول اجمعت الامة على ان الطريق الى امامة من قام
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اما النص او الاختيار وسنقيم
الدلالة على فساد النص فيتعين القول بالاختيار والا لكان الحق

خارجا عن الامة وهو غير جايز واعلم ان شبه الروافض في ابطال الاختيار على انواع ثلاثة احدها ما يقتضي القول بفساد الاختيار عقلا والثاني لا يقدح في صحتها عقلا ولكنها تدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يفوض امر الامامة الى الاختيار والثالث ان قالوا وجد النص من النبي صلى الله عليه وسلم فيكون الاختيار باطلا ونحن نورد في هذه المسئلة النوعين الاولين فالنوع الاول اربع عشرة شبهة اولها ان الامام يجب ان يكون معصوما وذلك مما لا يصح معرفته بالاختيار وايضا فكل من يشرط عصمة الامام ابطل الاختيار وثانيها انه يجب ان يكون الامام افضل من رعيته في كل ما هو امام فيه عليها وذلك لا يعرف بالاختيار وثالثها ان الامام يجب ان يكون عالما بكل الدين وذلك مما لا يعلم بالاختيار لانه انما يعلم المخير ذلك من غيره اذا كان هو عالما بجميعها وليس احدا من الرعية يعلم ذلك فلم يصح ان يعلم بالاختيار ان غيره يعرفه ورابعها انه لا خلاف ان الامام لا يجوز ان يكون كافرا فلو وليناه باختيارنا لم نامن ان يكون في باطنه كافرا وخامسها ان اهل الحل والعقد لا يملكون التصرف في امور المسلمين فكيف يصح ان يملكوها غيرهم وسادسها ان القول بالاختيار يودي الى خلو الزمان من الامام لان الامام اذا توفي ثم عقد اهل بلدين لرجلين فان علم تقدم احد العقدين على الاخر كان المتاخر باطلا وان علم وقوعهما معا يتدافعان اما اذا لم يعلم احد هذين القسمين امتنع الحكم بالصحة والفساد فاما انه لا يمكن الحكم بالصحة فلاحتمال وقوعهما معا وذلك يوجب فسادهما واما انه لا يمكن الحكم بفسادهما فلاحتمال ان يكون احدهما سابقا على الاخر فيكون صحيحا واما انه لا يمكن ان يعين الصحيح منهما والفاسد فلانا لا نعرف ايهما السابق واذا كان كذلك فلا يمكن نصب امام اخر فيلزم خلو الزمان عن الامام وسابعها ان الاختيار يودي الى الفتنة لان الناس مختلفو المذاهب والاغراض وكل صاحب مذهب يدعي وجوب كون الامام على مذهبه واهل كل بلد يريدون ان يكون الامام من بلدهم ومن اقاربهم فيدعي كل واحد منهم ان الذي اختاره اولى بالامامة ممن اختاره غيره وذلك يودي الى المحاربة واثارة الفتن

وثامنها انه لو ثبت الامامة بالاختيار لكان لمن ثبتها باختياره ان يزيلها باختياره كما في الامير والقاضي فلما لم يوثر الاختيار في الازالة وجب ان لا يوثر في التولية وتاسعها ان المعنى بنصب الامام جعل الرجل المعين نافذ الحكم على جميع اهل العالم وذلك الناصب ايضا من اهل العالم فيكون قد جعل غيره نافذ الحكم على نفسه وعلى غيره ثم انه لو اراد ان يجعل غيره نافذ الحكم على نفسه وحده او على غيره وحده لم يصح منه ذلك بالاتفاق فلان لا يصح منه جعل غيره نافذ الحكم على نفسه وعلى غيره معا اولى وعاشرها ان الامامة اعظم الولايات والعلم الضروري حاصل بان من لا يقدر على سهل الاشيا فانه لا يكون قادرا على اعظمها واذا لم يقدر احاد الامة على تولية المناصب النازلة مثل القضا والامارة فبان لا يكونوا قادرين على تولية اعظم المناصب وهو الامامة كان اولى وحادي عشرها ان الامام خليفة الله تعالى ورسوله ولو ثبت الامامة بالاختيار لما كان خليفة لهما لانهما لم يستخلفاه ولا يجوز ان يكون خليفة الامة لان احدا من الامة ما قال ذلك وثاني عشرها ان الناصب للامام يجب ان يكون اعلم منه ليتمكن من العلم بعلم الامام ولو كان اعلم منه لكان اولى بالامامة ولما كان له ان يختار الامام ولا للامام ان يقبل الامامة وثالث عشرها لو جاز اثبات الامامة بالاختيار لجاز اثبات النبوة به ورابع عشرها الامامة ركن عظيم من اركان الدين فوجب ان ينص عليها كالصلوات الخمس والصيام واما النوع الثاني من الشبه فهي اربع اولها ان النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يخرج من المدينة الا ويستخلف فيها او في غيرها من البلاد فلو كان الاستخلاف مما عنه بد لجرى مجرى كل ما منه بد في انه لا يستمر على طريقة واحدة بل يكون تارة ولا يكون اخرى ومن المعلوم ان السبب في هذا الاستخلاف انه عليه السلام لم يمكنه مع غيبته سياسة بلد غاب عنه وهذا المعنى فيما بعد الموت اكد لان الغايب قد يدبر امر ما غاب عنه ويسوسه بعض السياسة وذلك متعذر بعد الموت فوجب فيه من الاستخلاف ما وجب في حال الغيبة وثانيها انه قد علم من حال النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يسوس امته كما يسوس الوالد اولاده الصغار

وقد بين ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بقوله انما انا لكم مثل الوالد
لولده فاذا ذهب احدكم الى الغايط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها
ثم اذا كان الوالد يجب عليه الوصية باولاده الصغار عند موته
فلان يجب عليه بان يوصى بامته الى واحد منهم كان اولى وثالثها
انه قد تظاهر منه عليه السلام مبالغته فى بيان احكام الشرع
حتى بين الفرايض والسنن والاداب وشرح كيفية الاستنجاء و
المسح على الخفين ولا شك ان امر الامامة اعظم من هذه الاشيا
واذا كان النبي عليه السلام لم يخل ببيان هذه الاحكام فكيف
يجوز ان يقال انه لم يبين امر الامامة ورابعها ان الله تعالى ما اخرج
نبيه من الدنيا حتى انزل تعالى عليه اليوم اكملت لكم دينكم ولن يكون
مكملا للدين الا وقد بين كل ما يتعلق به والامامة ان لم تكن اعظم
اركان الدين فلا شك انها من الامور المتعلقة بالدين فاذا من الواجب
ان يكون تعالى قد بين امر الامامة اما فى كتابه واما على لسان نبيه
وذلك يقتضى وجود النص الجواب عما ذكروه اولا انا ابطلنا اشتراط
العصمة وان سلمنا ذلك فلم يمتنع ان ينص الله تعالى على عصمة رجل
ثم يفوض اختيار الفعل الينا والجواب عما ذكروه ثانيا انا لا نسلم ان
الامام يجب ان يكون افضل وان سلمنا ذلك ولكن حقيقة ام فى
الظاهر ع م وكونه افضل الخلق ظاهرا لا يتوقف على التنصيص بدليل
اكتفا الامام فى تولية الامير والقاضى بذلك وانما قلنا ان كونه
افضل عند الخلق كاف لانا قد اكتفينا بالظنون فى امر الشاهد وامر
الصلاة وامر السيد عبده وامر الزوج زوجته فيجوز ان يكون
هنا كذلك وهو الجواب عما ذكروه ثالثا ورابعا وايضا فانه يجوز
ان ينص الله تعالى على اشخاص كثيرين يكون كل واحد منهم مؤمنا فى
الباطن وعدلا وعالما بكل الدين ثم انه يفوض الاختيار فى امامتهم
الينا والجواب عما ذكروه خامسا انه منقوض بالولى فانه لا يملك
التصرف فى المراة وان كان يملك تمليك التصرف فيها للزوج وكذلك
الوكيل والجواب عما ذكروه سادسا انا اذا لم نعلم العقدين وقعا
على التفاوت او على التساوق حكمنا ايضا بفسادهما لاستحالة خلو
الزمان عن الامام والجواب عما ذكروه سابعا انه ليس كل واحد

من ارباب المذاهب اهلا للحل والعقد بل اهل الحل والعقد فرقة
مخصوصة فان تمكنوا من نصب الامام فهو المراد والا سقط التكليف
لتحقق العجز لا يقال ان على التقدير الذى ذكرتموه القول بالاختيار
يودى الى الفتنة من وجهين الاول ان المنازعين وان سلموا
لاهل الحق فان انقطاع مادة الفتنة عند النص تم منه عند الاختيار
والثانى انه اذا حاول كل واحد من اهل الحق اختيار شخص غير الذى
يحاول الاخر اختياره فان ذلك يفضى الى وقوع الخصومة بين اهل
الحق لانا نقول اما الاول فليس كل من كان ابلغ فى دفع المفاسد
وجب ان لا يجوز غيره اليس ان الله تعالى لو بعث ملكا يشافه الخلق
بالتنصيص على الامام كان ذلك ابلغ وادفع للفساد وكذلك لو سلب
قوة الاشرار وازاد فى قوة الانصار حتى قدر الامام على الظهور
لكان ذلك اولى لكنه تعالى لم يفعل ذلك فكذلك ههنا واما الثانى
فان كانت الاشخاص التى تحاول كل واحد من اهل الحل نصبه متفاوتة
فى الفضائل قدم الاصلح وان تساووا كان الحال فيه كالحال فى المراة
التى يطلبها كفوان متساويان من كل الوجوه فالحكم هاهنا كالحكم
هناك والجواب عما ذكروه ثامنا انه ليس كل من قدر على الاثبات
قدر على الازالة فان ولى المراة يقدر على اثبات النكاح ولا يقدر
على ازالته والجواب عما ذكروه تاسعا انه لا استبعاد فى اختلاف
حكم الله تعالى بحسب اختلاف الشرائط فيجوز ان يجعل الله تعالى الاختيار سببا
لثبوت التولية العامة وان لم يكن سببا للتولية الخاصة وهو الجواب
عما ذكروه عاشرا والجواب عما ذكروه فى الحادى عشر ان الله تعالى
لما حكم بخلافته عند اختيار الخلق لا جرم كان خليفة الله تعالى لا
للامة كما انه لما حكم عند شهادة الشاهد وقضا القاضى وفتوى
المفتى كان حكما له لا للشاهد والقاضى والمفتى والجواب عما ذكروه
فى الثانى عشر ان الناصب يكفى ان يظن كون الامام عالما بالدين
مجتهدا فيه وهذا الظن لا يتوقف على كونه اعلم من الامام والجواب
عما ذكروه فى الثالث عشر والرابع عشر انه جمع بين الصورتين من
غير دليل والجواب عما ذكروه اولا من النوع الثانى لم قلتم ان استخلافه
دايما يدل على وجوب ذلك عليه فان مواظبته على السنن دايما لم

يدل على وجوبها عليه فكذلك هاهنا ولئن سلمنا انه كان يجب عليه
الاستخلاف فلم قلتم انه يلزم من وجوب الاستخلاف عليه عند الغيبة
وجوبه عند الموت عليه فانه لا يمتنع ان يقال ان الله تعالى اوجب
عليه النظر في الامة حال حياته ولم يوجب ذلك عليه حال موته
فلا جرم وجب عليه الاستخلاف عند الغيبة ولم يجب عليه عند
الموت والجواب عما ذكروه ثانيا انا لا نسلم انه يلزمه في امته كلما
يلزم الوالد في حق اولاده الصغار لانه ما كان يلزمه دفع الضرر
عنهم ولا الانفاق عليهم وان وجب ذلك على الوالد والجواب عما
ذكروه ثالثا ان الصحابة لما اجمعوا على الاختيار وجب ان يكونوا
عالمين بما دلهم على صحة الاختيار لامتناع انعقاد الاجماع لا عن
الدلالة وقيل ان الذى دلهم على جواز الاختيار امران احدهما
قوله عليه السلام ان وليتم ابا بكر وجدتموه قويا فى دين الله ضعيفا
فى بدنه وان وليتم عمر وجدتموه قويا فى دين الله قويا فى بدنه وان
وليتم عليا وجدتموه هاديا مهديا وذلك اشارة الى صحة الاختيار
وثانيهما ما روى ان المسلمين ولوا يوم موته خالد بن الوليد ولم ينكر
ذلك عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا ثبت انه عليه السلام
بينهم على جواز الاختيار كان قد بين لهم امر الامامة كما بين لهم
سائر الشرايع وهذا هو الجواب عما ذكروه رابعا وهذا هو تمام الجواب
عن شبههم واعلم انا لما بينا القول بصحة الاختيار على القول بفساد
النص وجب علينا بيان ذلك المسئلة الثامنة في نفي النص الجلي
وقبل الخوض في ذلك لا بد من تفصيل المذاهب فنقول ذهب جمهور
اصحابنا والمعتزلة والخوارج والمرجية الى ان النبى صلى الله عليه
وسلم لم ينص على امام بعده وقال غيرهم قد نص على امام ثم اختلفوا
فى المنصوص عليه فقال قوم انه نص على امامة ابى بكر وقال الآخرون
انه نص على امامة على فاما الذاهبون الى امامة العباس فانهم لم
يذكروا فى ذلك نصا على الامامة وانما ذكروا ابانة النبى صلى الله
عليه وسلم اياه بافعال واقوال يدل على انه احق بالخلافة من غيره
ثم القايلون بالنص على ابى بكر اختلفوا فالحسن البصرى ذكر نصا
خفيا وهو تقديم النبى صلى الله عليه وسلم اياه فى الصلاة وذهب

بعض اصحاب الحديث الى نص جلى فى ذلك وهو ما روى عنه عليه
السلام انه قال ايتونى بدواة وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا لا
يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر واما القايلون
بالنص على على اتفقوا على ثبوت النص الخفى وهو الذى لا يعلم المراد
منه بالضرورة واما النص الجلى فلم تثبته الزيدية واثبته الامامية
وهو قوله عليه السلام سلموا على على بامرة المومنين وقوله مشيرا
اليه واخذا بيديه هذا خليفتى فيكم من بعدى فاسمعوا له واطيعوا
وقوله يوم الدار وقد جمع بنى عبد المطلب ايكم يبايعنى ويوازرنى
من يكن اخى ووصيى وخليفتى من بعدى فبايعه على فهذا تفصيل
المذاهب لنا فى ابطال النص الجلى المتواتر على على رضى الله عنه
طرق ثلاثة الطريقة الاولى لو نص الرسول على امامته على نصا جليا
لكان ذلك اما ان يكون بمشهد من اهل التواتر او لا فان لم يكن
بمشهد من اهل التواتر فقد سقطت الحجة به وان كان بمشهد من
اهل التواتر وجب اشتهاره فى الامة وان يكون العلم به كالعلم
بساير المتواترات وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم وانما قلنا
انه لو كان بمحضر من اهل التواتر لوجب اشتهاره فى الامة لان
تنصيص الرسول عليه السلام على امامة شخص معين امر عظيم وكل
امر عظيم يقع بمشهد من اهل التواتر فانه لا بد وان ينتشر فى اكثر
الخلق وكل خبر هذا شانه فانه لا بد وان يحصل العلم لسامعيه فهذه
دعاوى ثلاث متى صحت حصل المطلوب وانما قلنا ان نص الرسول
عليه السلام على امامة شخص معين امر عظيم لان اعظم الاشيا
عند الانسان الدين واعظم الناس الشارع واذا استناب الشارع
انسانا على دين امته ودنياهم فلا شك فى كون تلك المنزلة اعظم
المنازل وانما قلنا ان الامر العظيم الواقع بمشهد الناس لا بد وان
ينتشر لانا نعلم بالضرورة ان الناس يوم الجمعة اذا انصرفوا عن المسجد
وقد جرت فتن عظيمة فانه يمتنع ان لا يخبر الناس بذلك وانما قلنا
ان الخبر الذى هذا شانه يفيد العلم لان ذلك ضرورى واذا ثبت
هذه الامور لزم من وجود النص على على انتشاره وظهوره فيما بين
الخلق كساير الامور المتواترة فلما لم يكن كذلك علم كذبه فان قيل

لو لزم من وجود النص الجلي على علي رضي الله عنه ان يكون العلم
به كالعلم بانه عليه السلام نص على الكعبة وصيام شهر رمضان
في الجلاء والظهور يجب ان يكون العلم بانه لم ينص على علي كالعلم
بانه لم ينص على ابي هريرة نصا جليا ولا على قبلة غير الكعبة ولا
على صوم غير صوم رمضان في الجلاء والظهور فان لم يجب ذلك
لم يجب ما قلتموه ثم نقول لا نزاع في شي من المقدمات الا في قولكم
الامر العظيم الواقع بمشهد الخلق العظيم لا بد وان يتواتر فانا نقول
ليس الامر كذلك فان انشقاق القمر وفتح مكة هل كان بالصلح او بالقهر
وكون بسم الله الرحمن الرحيم هل هو اية من كل سورة ام لا وكون
الاقامة مثنى او فرادى مع مشاهدة الصحابة لذلك مدة حياة رسول
الله صلى الله عليه وسلم كل يوم خمس مرات وكذلك احكام الصلاة
والزكاة مع مشاهدتهم هذه الامور من النبي عليه السلام مدة
حياته كل ذلك امور عظيمة وقعت بمشهد اكثر الامة ثم انه لم
ينتشر منها شي وكذلك المعجزات المروية عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم مثل انطاق البهايم واشباع الخلق الكثير من الطعام
القليل وانفجار الماء من بين اصابعه وحركة الشجرة من مكانها
بامره كل ذلك من عجب الاشيا وكانت الواقعة بمشهد الخلق الكثير
ثم انها لم تنتشر ثم ان سلمنا ان الامور الواقعة بمشهد الجمع العظيم
يجب ان تنتشر ولكن اذا كان لهم داع الى الكتمان ام اذا لم يكن عم
وبيانه ان اهل الجمعة لو تصوروا انهم لو اخبروا بما رواه لوصلت
اليهم مضرة عظيمة مثل القتل وان كتمانهم ذلك يفيدهم منفعة عظيمة
فانه لا يوجد الاخبار بذلك الا من احد رجلين اما ممن له داع
يزيد على هذا الصارف او ممن لا يبالي بشي اصلا ولما كان وجود
هاتين الصفتين قليلا وجب ان لا يصدر الاخبار مع تلك الصوارف
الا عن جماعة قليلة واذا ثبت ذلك فنقول ان دواعي الكتمان
كانت حاصلة في النص على علي رضي الله عنه لامور منها حسد طايفة
على الفضايل الكثيرة التي كانت له ومنها عداوة اخرين بسبب انه قتل
اقاربهم ومنها دخول الشبهة على اخرين بسبب رواية ابي بكر قوله
عليه السلام الايمة من قريش وظنهم ان هذا العام صار ناسخا

للنصوص السابقة ومنها انهم لما راوا وجوه الصحابة تركوا العمل بالنص
الجلي اعتقدوا انهم لولا اطلاعهم على ناسخ لذلك النص والا لما خالفوه
ومنها حصول الخوف لطايفة اخرى من رواية النص فلما حصلت
هذه الاسباب بقي ذلك النص مكتوما والذي يبين احتمال الكتمان
مع العلم بصحة الشي امور الاول قال الله تعالى مخبرا عن اهل الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون
وقال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا الثاني ما علمنا
من القران والاخبار عن ضلال قوم موسى بعبادتهم العجل مع علمهم
الضروري بفساد كون العجل الها ولعل الضالين بعبادة العجل كانوا
اكثر من جميع المسلمين الذين كانوا بالمدينة الثالث ان كثيرا من الصحابة
كطلحة والزبير بعد مبايعتهم امير المومنين نسبوا اليه ما كان بريا
منه وتبروا منه وحاربوه وامتنع سعد بن ابي وقاص ومحمد بن
مسلمة وابن عمر وغيرهم من بيعته مع بيعة المسلمين له وعايشة
مع صحبتها والتصاقها برسول الله صلى الله عليه وسلم وروايتها
فيه الفضايل الجمة حاولت مقاتلته ومعوية وعمرو بن العاص علمهما بفضله
وسماعهما قول النبي صلى الله عليه وسلم يا علي حربك حربي وسلمك سلمي
وقوله اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل
من خذله وقوله عليه السلام علي مع الحق والحق مع علي يدور حيثما
دار وغير ذلك من الافعال والاقوال الدالة على نهاية الاعظام
لعناه وقاتلاه واذا جاز ذلك عليهما فلم لا يجوز مثله على غيرهما
الرابع ان الانصار طلبوا الامامة مع ان النبي صلى الله عليه وسلم
بين ان الامام لا بد وان يكون من قريش فطلبهم للامامة اما ان
يكون للجهل بما قال الرسول عليه السلام او العناد وكيف ما كان جاز
مثله هاهنا فلهذه الاسباب لم ينتشر النص على علي رضي الله عنه مثل
انتشار ساير الامور العظيمة ثم ان سلمنا ان ما ذكرتموه يقتضي نفي
النص لكن هاهنا ما يدل عليه وهو ان شرايط التواتر ثلاثة احدها
ان يكون الاخبار عن امر مدرك لا يقع فيه الاشتباه والثاني بلوغ
المخبرين في الكثرة الى حيث يمتنع تواطوهم على الكذب والثالث ان
يكون حالهم في كل الازمنة كذلك واذا عرفت ذلك فنقول خبر

الشيعة عن النص الجلى مستجمع للشرايط الثلاثة وكل خبر استجمع الشرايط
الثلاثة كان متواترا مفيدا للعلم انتج ان خبر الشيعة عن النص الجلى
متواتر مفيد للعلم فاما المقدمة الثانية فلا نزاع فيها واما المقدمة
الاولى فهى محتاجة الى التقرير فنقول اما الشرط الاول فثبوته
ظاهر لان المخبر عنه هو تنصيص الرسول عليه السلام وكلام النبى
فيه امور محسوسة بعيدة عن الالتباس فلو جوزنا تطرق الاشتباه
اليه فليجز مثله فى ساير المشاهدات وذلك يجر الى السفسطة واما
الشرط الثانى وهو كثرة الناقلين فى زماننا فظاهر ايضا لما نعلم
بالضرورة بلوغ الشيعة فى الكثرة والتفرق فى مشارق الارض
ومغاربها الى حيث يعلم بالضرورة امتناع تواطيهم على الكذب واما
الشرط الثالث وهو ان حال الرواة فى كل الازمنة كانت كذلك
ففيه طرق ثلاثة الاول ان الشيعة على كثرتهم فى زماننا هذا
يخبرون عن اهل العصر الذين اخذوا النص عنهم انه كانت صفتهم
كصفتهم فى امتناع الكذب منهم ووقوع التواطو عليه منهم وان اهل
العصر الذى قبلهم اخبروا ان من اخذوا النص منه كانوا كذلك
الى ان ينتهى الى النبى صلى الله عليه وسلم وخبرهم طريق الى العلم
بما اخبروا به وقد اخبروا بصفة من اخذوا النص عنه فكانوا صادقين
فيما اخبروا به من ذلك فصح تكامل شروط التواتر فى نقل الشيعة
فى كل عصر الثانى ان نقول ان هذا الخبر لو كان مما وضعه قوم
معينون فى وقت معين فى عصر معين لوجب ان يعلم ذلك بالتواتر
وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم وبيان الشرطية ان القول
بهذا النص يتضمن امورا عظيمة فى تخطية السلف وتضليلهم والدواعى
ابدا كانت متوفرة على ابطال هذا المذهب واستخراج عيوبه وليس
فى المعايب اعظم من كونه موضوعا مختلقا فلو كان كذلك لوجب
توفر الدواعى على نقل ذلك واشاعته لا سيما وكان الاستيلا
ابدا لمنكرى هذا النص والغلبة كانت فى جانبهم والمثبتون له كانوا
مقهورين وفى التقية والخوف وبهذا ظهر الفرق بين ذلك وبين
ما الزمتهم علينا من وجوب اشتهار النص الجلى الذى كان على
على رضى الله عنه لان هناك وجد الخوف من اظهاره وههنا

توفرت الدواعى على اظهار كون هذا النص مختلقا ولم يوجد الخوف
فيه اصلا واذا ثبت ذلك فنقول من الظاهر انه متى كانت الدواعى
متوفرة على النقل ولم يوجد مانع من الاشاعة والاظهار وجب
ان يشيع فيما بين الناس كون هذا النص مختلقا موضوعا وان يتواتر
الخبر بذلك وان يحصل العلم الضرورى به فلما لم يكن كذلك ثبت ان
حال الرواة فى جميع الازمنة كحالهم فى هذا الزمان لا يقال المذاهب
المختلقة انما يجب اشتهار واضعها ووقت حدوثها اذا سمع الناس تلك
المذاهب من ذلك الانسان بعد ان لم يسمعوه من احد اما اذا وضع
الانسان مقالة وذكرها لواحد وقبل ذلك الواحد وذكرها لاثنين من
غير ان ينسبها الى واضعها ثم الاثنان يذكران تلك المقالة لاربعة
اخرى من غير النسبة الى من سمعوها منه ثم لا يزال يذكر بعضهم لبعض
من غير اسناد فان ذلك الخبر ينتشر ولا يعرف مخترعه ولا وقت اختراعه
ومثاله الاراجيف الواقعة فى كل زمان من غير ان يعرف مخترعها
ولا وقت اختراعها لانا نقول اذا جوزتم ذلك فجوزوا مثله فى كل
الاخبار المتواترة وذلك يقتضى الطعن فى الخبر المتواتر اصلا الثالث
ان هذا النص لو كان كذبا لما دعى الى روايته الا الهوى وكان ينبغى
ان لا يرويه من لا يهوى مقتضاه وقد رواه اصحاب الحديث كابن جرير
الطبرى وليس هو من الامامية فبطل ان يكون كذبا والجواب قد بينا
ان الامر العظيم الواقع بمشهد الجمع العظيم لا بد وان ينتشر ونزيد الان
تقريرا فنقول لو جاز كتمان النص الجلى لاجل الحسد والعداوة من قوم
والشبهة من اخرين لجاز ان يكون النبى عليه السلام قد غير الحج عن الكعبة
الى العراق ثم بقى ذلك مكتوما لاجل ان بعض العرب كره ذلك لما فيه
من عمارة بلدتهم وصلة اهل الافاق لهم وامتياز اهل بلدتهم فى الشرف
عن ساير البلاد فهذا البعض كتم ذلك النص لهذا الغرض وكتمه الباقون
لحسن ظنهم بالاولين ولجاز ذلك ايضا فى نسخ بعض الصلوات او زيادة
صلوات اخر وذلك يودى الى ارتفاع الثقة بالشرع كله بل نقول النصوص
على الامام اولى بالظهور من نقل هذه الامور لان الحاجة الى الامام
امس لان به يتم الحج والجهاد وعليه يتوقف امر الدنيا والدين وقد
يجوز ان ينقل الشى ولا ينقل ما هو دونه اما فى الخفا واما فى الحاجة

فاما ان ينقل الشى ولا ينقل ما الاهتمام به اولى فمحال الا ترى انه
لا يجوز ان ينقل اهل المسجد ما قراه الامام ولا ينقلون الفتنة العظيمة
الواقعة فيه لا يقال الفرق بين كتمان النص على الامام وبين كتمان
النص على النسخ فى الصلوات والحج من وجوه ثلاثه الاول ان النص
على الامام قد نقله بعض الناس فلو كان النص على الامور التى ذكرتموها
موجود النقله بعض الناس ايضا الثانى ان للناس اغراض دنيوية
فى كتمان النص فى الامامة وليس لهم غرض دنيوى فى كتمان بعض
العبادات الثالث انا نعلم بالضرورة عدم النص على الامور التى ذكرتموها
ولا نعلم بالضرورة عدم النص على امير المؤمنين ولو كان احدهما جاريا
مجرى الاخر لما كان كذلك لانا نقول اما الاول فباطل لانه ان جاز
على اكثر الخلق كتمان الامر العظيم جاز ايضاً على الكل لانه ليس يمتنع
ان يكون حكم القليل كحكم الكثير فان ما يجوز على مائة الف يجوز على
مائة الف وعشرة واما الثانى فباطل ايضا لان فى كتمان النص على
العبادات اغراض منها التخفيف ومنها المنافع الدنيوية كما ذكرنا فى الحج
غاية ما فى الباب ان يقال الاغراض فى كتمان النص على العبادات
اقل منها فى كتمان النص على الامامة ولكن ذلك لا يفيد القطع بامتناع
كتمان النص على العبادات بل يفيد كون هذا الكتمان اندر من كتمان
الاول واما الثالث فباطل ايضا لان تفاوتهما فى كون احدهما ضروريا والاخر
نظريا لو منع من قياس احدهما على الاخر لانسد باب الاستدلال من
الضروريات على النظريات وذلك سد لباب النظر واما الانشقاق
فقد منع الحليمى وقوعه وحمل قوله تعالى وانشق القمر على ان المراد سينشق
ولئن سلمنا وقوعه فلعل المشاهدين ما كانوا فى حد التواتر لانه
ليلة واكثر الناس كانوا تحت السقوف فلذلك لم ينتشر واما فتح
مكة كان ذلك صلحا او عنوة فليس ذلك من الامور الظاهرة لان
كيفية استفتاح البلاد مما لا تظهر الا لاكابر العسكر وايضا فلا
فايدة فى معرفة ذلك بخلاف النص على على فانه كان امرا جليا و
جميع مصالح الدين والدنيا كان متعلقا به واما التسمية فقد منع
القاضى كونها قرانا من اول كل سورة وبتقدير كونها كذلك لكن ليس
حكم الرسول بكونها كذلك جاريا مجرى نصه على امامة على فى الجلا

وا ما امر الاقامة فلعل المؤذنين فى عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم كانوا يقيمون تارة فرادى وتارة مثنى ثم ان بعض الرواة
نقله على احد الوجهين والبعض على الوجه الاخر فصار اختلاف
الروايات منشا للاختلاف واما المعجزات التى ظهرت على يديه
فلعل المبصرين لها ما كانوا بالغين الى حد التواتر فان كان الشامعون
للنص الجلى على على غيرها بالغين الى حد التواتر كان ذلك تركا منهم
لمذهبهم قوله كتموا النص لاغراض قلنا قد بينا ان تجويز ذلك يسد
باب القطع بصحة الشرايع واما قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناهم قلنا انا لا ننكر جواز
تعمد الجماعة للكذب وانما احلنا ذلك على الجمع العظيم ولعلهم كانوا
قليلين قوله ان قوم موسى عليه السلام عبدوا العجل مع علمهم
بفساد ذلك قلنا قد بينا دليلنا على استعظام الصحابة رضى الله
عنهم نصوص الرسول عليه السلام ولسنا نسلم ان قوم موسى كانوا
مستعظمين له وكيف وقد نسبوه الى قتل هارون والى ارادته هلاكهم
حينما كانوا فى التيه ولما نهاهم هارون عن عبادة العجل واجهوه
بالرد واما الصحابة رضى الله عنهم فكانوا بالعكس من ذلك ثم ان
سلمنا استعظام اولئك لاوامر موسى عليه السلام فلا نسلم انهم
كانوا عالمين ببطلان الحلول على الاله بل المنقول ان فى التورات
كلمات كثيرة موهمة للتشبيه ولعلهم ما نظروا فى الادلة العقلية
المبطلة للتشبيه فاجروا تلك الايات على ظواهرها كما وقع للمشبهة
فى زماننا فاعتقدوا لذلك جواز الحلول ولئن سلمنا كونهم عالمين
بامتناع ذلك لكن لعل الباقين صرحوا بانكار ذلك وفى مسالتنا
لم يذكر ان احدا من الصحابة نقله قوله طلحة والزبير وعايشة خالفوا
عليا لا لشبهة قلنا لا نسلم بل شبهتهم انما هو مشاهدتهم قتلة عثمان
فى عسكره وامتناعه من اجراء القصاص عليهم فاعتقدوا ان ذلك
خطا يوجب انعزاله ولذلك فعلوا ما فعلوا واما سعد وابن عمر
ومحمد بن مسلمة فانما امتنعوا من البيعة لحديث رواه سعد عن النبى
عليه السلام ان الاولى بالانسان ان يصير حلس بيته فى زمان
الفتنة او لفظ هذا معناه واما علمهم بقوله عليه السلام يا على

حربك حربي وسلمك سلمي فلعلهم اعتقدوا ان النبي صلى الله عليه
وسلم ما اثبت ذلك مطلقا بل بشرط ان لا تصدر عنه المعصية
فلما اعتقدوا ان امتناعه عن اقامة القصاص على قتلة عثمان معصية
اعتقدوا ان هذا الحديث لا يمنع من محاربته وهذا كما يقوله
الروافض في جميع الفضايل الواردة في الصحابة رضي الله عنهم
ثم ان سلمنا ذلك ولكن المكابرين في هذه المواضع كانوا قليلين
ونحن انما انكرنا جواز ذلك على الخلق العظيم قوله الانصار طلبوا
الامامة مع علمهم بقوله عليه السلام الايمة من قريش قلنا هذا
الحديث من باب الاحاد ثم انه ضعيف الدلالة على منع غير القرشي
من الامامة لان وجه التعلق به اما من حيث ان تعليق الحكم بالاسم
يقتضي نفيه عن غيره او ان الالف واللام يقتضيان الاستغراق
والاول باطل والثاني مختلف فيه فكيف يساوي ذلك ما يدعونه
في النص المتواتر الذي لا يحتمل التاويل وايضا فلان هذا الحديث
مع ضعفه في الاصل والدلالة لما احتجوا به على الانصار تركوا طلب
الامامة فكيف نعتقد بهم عدم قبول النص المتواتر الجلي قوله خبر
الشيعة عن النص الجلي على امير المومنين مستجمع للشرايط الثلاثة
قلنا لا نسلم ولا نزاع في الشرطين الاولين انما النزاع في الشرط الثالث
وهو ان الرواة في كل الاعصار الماضية كانوا في حد التواتر قوله
الشيعة مع كثرتهم في زماننا يخبرون عن كون الرواة في كل الاعصار
الماضية الى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالغين الى حد
التواتر قلنا هذا لا يستقيم على اصولكم لان عندكم ان جميع المسلمين
ارتدوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبق منهم على الاسلام
الا عدد يسير اقل من العشرة وايضا فلان المرتضى نقل في الشافي
عن ابي جعفر بن قبة انه قال النص الجلي كان بحضور اقوام قليلين
واما الذي كان بحضور الجمع الكثير فهو النص الخفي يوم الغدير
وايضا فلانه اما ان يقال بان عوام الشيعة وعلماها في زماننا هذا
يدعون الرواية عن اهل التواتر عصرا بعد عصر الى ان يتصل ذلك
بزمان النبي صلى الله عليه وسلم واما ان يقال المدعون لهذه الدعوى
علما الشيعة والاول ظاهر الفساد لان جملة العوام منهم واكثر

المتوسطين من علمايهم لا يمكنهم معرفة كيفية هذه الدعوى على
الوجه المحقق فضلا عن ان يقال انهم يعلمون ذلك بالضرورة
والثاني لا يوجب مقصودهم لانه لم يبلغ علماوهم في الكثرة الى
حيث يمنع تواطوهم على الكذب قوله لو كان النص مختلقا لوجب
اشتهار كونه كذلك قلنا هذا منقوض بدعوى البكرية النص الجلي
على ابي بكر فانه من المذاهب المختلقة لا سيما عندهم مع انه لم يشتهر
عند الامامية واضعها ولا زمان وضعها وكذلك منقوض بالاحاديث
المروية في القضا والقدر وفضايل الصحابة فانها عندكم موضوعة
وكذلك الاحاديث المروية في التشبيه فانه لم يعرف واضع هذه
الاحاديث ولا زمان وضعها وايضا فان جاز عندكم كتمان الامة
النص لاغراض فلم لا يجوز عليهم كتمان واضع هذا النص لاغراض
اخر منها ادخال الشبه في قلوب الخلق وذلك من اغراض المنكرين
لهذا الدين ومنها انهم لما اعتقدوا امامة امير المومنين اعتقدوا
جواز تقريره بكل ما يمكن حقا كان او باطلا وايضا فما ذكرتموه انما
يفيد كون هذا النص مرويا بعد ان لم يكن مرويا ولا يوجب ان يكون
لم يزل متواترا فما يومنكم انه لم يزل معروفا فيما مضى على وجه الاحاد
الى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وانتم انما تريدون الدلالة
على تواتره وايضا فالمتكلمون يقولون انا نعلم هذا المذهب وضعه
هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وكل من تتبع الاخبار وخالط
الرواة علم ان هذا النص ما كان مذكورا اصلا في زمان الصحابة
ولا في زمان التابعين قوله ان ابن جرير صحح هذا النص قلنا انه
روى في قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين روايات غير مشتملة
على هذا المعنى الا رواية واحدة ذكر ذلك فيها فاما ابن اسحاق
والواقدي فقد ذكروا قصة يوم الدار ولم يذكروا ما ذكرتموه
واما الطبري فانه ذكر في ذلك روايات اكثرها خالية عن ذلك
وذكر ايضا رواية فيها انه عليه السلام قال في حق علي يوم الدار
انه خليفتي فيكم فاما ان يقول انه خليفتي فيكم من بعدي فلم يذكره
ثم ان سلمنا انه ذكره فلعله رواه قبل ان يثبت عنده صحة هذا
الحديث فان من المحدثين من يروي كل غث وسمين ثم ان سلمنا

ذلك فلانسلم انه ماكان متهما بالتشيع ثم ان سلمنا ذلك الا انه
يعارضه انكار الزيدية بعدم هذا النص الجلى مع انهم من اشد
الناس حبا لامير المومنين كرم الله الطريقة الثانية ان نقول ان
عليا لو كان منصوصًا عليه لكان كل واحد من الصحابة اما ان يكون
قد علم ذلك النص واما ان لا يكون والقسمان باطلان فالقول
بالنص باطل بيان فساد القسم الاول انهم كلهم لو علموا هذا النص
فاما ان يكونوا قد علموا مع ذلك انه ما صار منسوخا او اعتقدوا
فيه انه صار منسوخا والاول باطل من ثلاثة اوجه الاول انهم
ذكروا كلمات نحكيها فى المسلك الثالث وهى بحيث لو كانوا عالمين
بالنص لجرت تلك الكلمات مجرى الوقاحة واجتماع الخلق العظيم
على الوقاحة محال فاستحال ان يكونوا عالمين بالنص الثانى انهم
لو دفعوا هذا النص مع علمهم بلزوم ذلك لكانوا مرتدين وذلك
باطل لان القران ورد بالثناء عليهم وعلمنا ايضا بالضرورة منه
عليه السلام اكرامه اياهم الثالث ان كل واحد منهم لو علم ذلك
النص لكانت مخالفتهم لذلك النص اما ان يكون لا لغرض ولغرض
والاول محال لانا نعلم بالضرورة شدة محبة الصحابة للنبى عليه
السلام واستعظامهم لاوامره ونواهيه حتى صبروا لاجله على
هجر الاوطان وبذل المهج وقتل الاقارب فى نصرة الدين وردهم
الاعراب المرتدين الى الاسلام وغزو فارس والروم وهم ضعفاء
عددًا واوفر منهم مددًا وتشديدهم على الامة فى الغنايم ولو
بالقليل وتشديدهم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر وكل
ذلك يدل على وثوقهم بصحة هذا الدين واعتقادهم ان الجنة فى
متابعته والنار فى مخالفته واذا كان كذلك استحال من الجمع العظيم
الذى هذا حالهم مخالفة النص الجلى لا لغرض وباطل ان يكون
لغرض لان ذلك الغرض اما ان يكون هو مجرد صرف الامامة عن
على الذى هو المنصوص عليه بعضا له او تخصيصها لانفسهم او تحصيلها لابى بكر
والقسم الاول باطل اما اولا فلانهم رووا الاحاديث الدالة على
كمال فضله ولو انهم كانوا مبغضين له لما فعلوا ذلك لا يقال انهم
ما قدروا على ذلك الكتمان لانا نقول لو لم يكونوا قادرين على كتمان

هذه الاحاديث التى طريقها الاحاد فلان لا يكونوا قادرين على
كتمان النص الجلى المتواتر كان اولى واما ثانيا فلان عليا كان من اشد
الناس اختصاصا برسول الله صلى الله عليه وسلم والاغلب
على الطباع ميلها الى اقارب الرئيس المالوف رياسته لا الى الاباعد
ولهذا يستجيب الناس لطاعة ابن الملك ولا يستجيبون لطاعة من
لا يكون من بيت الملك واما ثالثا فلان الناس لو كانوا مبغضين
لعلى رضى الله عنه لكان ذلك بسبب ما نالهم من ايذائه ومعلوم
انه ما قتل احدا ولا اذا انسانا الا بامر النبى صلى الله عليه وسلم
فكيف يكونون مبغضين له مع فرط محبتهم للرسول عليه السلام
وعلمهم بان الذى فعله على رضى الله عنه قد كان بامر الرسول
صلى الله عليه وسلم واما رابعا فهو ان عليا ما قتل احدا من اقارب
الانصار بل الذى قتل اقاربهم كانوا معه مثل ابى سفيان وخالد
بن سعيد بن العاص قال ابو سفيان ارضيتم معشر بنى عبد مناف
ان يكون اميركم من تيم لاملأنها على ابى بكر خيلا ورجلا واما
خالد بن سعيد فانه لم يبايع الا بعد ان عرف راى بنى هاشم واما
القسم الثانى وهو ان يكون غرضهم من مخالفة النص تحصيل الامامة
لانفسهم فهو باطل اما اولا فلان اكثر الصحابة كانوا جازمين بعدم
وصول الامامة اليهم واما ثانيا فلان الانصار قد طلبوها لانفسهم
والمهاجرين منعوهم عنها وزعموا انهم اولى بها من الانصار محتجين
على ذلك بهجرتهم وابتدا الله تعالى فى كتابه بذكرهم وكونهم من قريش
ومعلوم ان هذه الحجج ليست قاطعة فى قضاء نفقتهم على الانصار
فلو كان على رضى الله تعالى عنه منصوصاً عليه لكان من الواجب
تصريح الانصار بمنع المهاجرين عنها فان الانصار انما خالفوا
النص لغرض الرياسة فلما فوت المهاجرون عليهم ذلك فلو انهم
قدروا على منع المهاجرين عنها لفعلوا ذلك لا سيما وتسليمها الامامة
الى المهاجرين يتضمن خروجهم عن الدين ومعلوم بالضرورة ان
العاقل لا يرضى بالخروج عن الدين وبمقهوريته للخصم ولا يذكر
فى هذا المقام الكلام الذى لو ذكره لفاز باعلى درجات الدين
الذى يعتقد انه لا سبيل الى النجاة الا بمتابعته ولصار غالبا للخصم

فلما لم يذكر الانصار ذلك علمنا عدمه لا يقال يحتمل ان يكون سكوت
الانصار لخوفهم من المهاجرين لانا نقول هذا باطل اما اولا فلانا
قيل انه لم يحضر السقيفة من المهاجرين الا ابو بكر وعمر وابو عبيدة
وسالم مولى ابي حذيفة واما ثانيا فهب ان اكثر المهاجرين كانوا
حاضرين الا ان الدار كانت للانصار والغلبة كانت لهم لا سيما
عند انضمام بني هاشم اليهم وخاصة مثل علي والعباس والزبير
والمقداد مع كمال شجاعتهم وعظم وقعهم في القلوب وكان ابو سفيان
وهو شيخ بني امية معهم وكانت فاطمة عليها السلام مع منصبها
ووقعها في القلوب معهم فكيف يمكن خوف هولاء مع جمهور الانصار
من المهاجرين واما القسم الثالث وهو ان يكون الغرض من مخالفة
النص تحصيل الامامة لابي بكر رضي الله عنه فمن المعلوم انه لا
لهم من غرض في صرفها اليه وذلك باطل من وجهين احدهما ان ذلك
الغرض اما رغبة او رهبة اما الرغبة اما دينية او دنيوية اما الدينية
فباطلة لانهم لم يعتقدوا فيه كونه نبيا ناسخا لشرع محمد عليه السلام
بل لو اعتقدوا ان صرف الامامة اليه اولى لكان ذلك بسبب
اعتقادهم ان النبي عليه السلام كان يعظمه ثم غرضهم من ترتيب
ابي بكر لعظم شان الرسول عليه السلام فكيف يمكن ان يستخفوا
بنص الرسول عليه السلام لغرض تعظيم الرسول عليه السلام واما
الدنيوي فهو ايضا باطل لان ابا بكر ما كان له من المال ما يقدر به
على صرف وجوه الصحابة عن الدين واخراجهم عن الاسلام ولو كان
له ذلك فمعلوم بالضرورة انه ما اعطاهم شيئا ولا خفف عنهم
تكليفا بل كان ابدا يكلفهم بالافعال الشاقة من الغزوات وكيف
لا نقول ذلك وهو لم يدفع الانصار عن الامامة بالاموال والجاه
بل بالدين واما الرهبة فباطلة لان جملة بني هاشم مع بني امية
مع كل الانصار يستحيل ان يكونوا خائفين من ابي بكر مع قلة ماله
واعوانه وذلك معلوم بالضرورة وثانيهما ان اسكات الجمع العظيم
عن امر عظيم يعرفونه بالضرورة اما بالترغيب او الترهيب لا يمكن
الا بعد مضي مدة مديدة في ذلك الترغيب والترهيب الا ترى
ان الملك العظيم لو حاول اسكات الناس عن الاخبار عن بعض

الوقايع المشهورة فانه لا يقدر على ذلك وان قدر عليه فانما يقدر
بعد تعذيبات كثيرة من القتل والصلب وترغيبات كثيرة من الخلع
والعطايا الجزيلة فكيف يتصور ذلك من ابي بكر رضي الله عنه
في المجلس الاول وهو يوم السقيفة من غير ان يظهر منه ترغيب
او محذور الا ان يقال ان ذلك الترغيب قد وجد منه حال حياة
النبي صلى الله عليه وسلم لكن ذلك محال اما اولا فلانه يقتضي
كون القوم كفارا حال حياة النبي عليه السلام وقد دللنا على
فساد ذلك لشدة محبتهم للنبي عليه السلام وشدة تعظيم النبي عليه
السلام اياهم واما ثانيا فلانا نعلم بالضرورة عدم حال اقتدار ابي
بكر على ذلك حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم فثبت بما ذكرنا
ابطال هذا القسم وهو ان يقال الصحابة كلهم كانوا عالمين بالنص
وبكونه غير منسوخ ثم انهم خالفوه واما القسم الثاني وهو ان
يقال النص كان معلوما للكل لكن بعضهم اعتقد كونه منسوخا
بشبهة دخلت عليه فهو باطل ايضا لان العالمين بذلك النص
كانوا عالمين بحل تلك الشبه اما ان يقال انهم كانوا خائفين من
حل تلك الشبه او ما كانوا خائفين والاول باطل اما اولا فلان
ذلك الخوف لا بد وان يكون لاجل انه علم منهم انهم لا يقبلون
الجواب عن تلك الشبه ثم يعود التقسيم في ان عنادهم وعدم
قبولهم للحق اما ان يكون لغرض او لا لغرض وقد ابطلناه واما
ثانيا فلان الصحابة اما ان يقال انهم كانوا في زمان حياة النبي
صلى الله عليه وسلم متواطئين على ازالة الامر عن مستحقه
وهو باطل لما مر واما ان لا يكونوا كذلك بل الذين حاولوا ذلك
في المجلس الاول ومعلوم ان المبطل لا يتمكن في المجلس الاول
من ادخال الشبهة على قلوب امة عظيمة ادخالا يكون المحق على
خطر القتل لو حاول كشف تلك الشبهة وذلك امر معلوم بالضرورة
من العادات الا ترى ان الانصار لما طلبوا الامامة رفق بهم
ابو بكر فسلم فضائلهم ثم قال انتم احق ان لا تبدلوا ولا تغيروا
ثم رجع الانصار عما كانوا عليه وذلك يدل على ان القوم كانوا
مطيعين للحق فلو ان المنصوص عليه غيره قال للانصار قد ظلمتم

هذا الامر لانفسكم ثم سمحتم بتركه لاجل الدين فهلا سلمتموه الى
المنصوص عليه فانه لم يوجد في ذلك النص ناسخ حتى لا يجتمع
عليكم الخروج عن الايمان والدخول في الكفر لعقلوا ذلك منه
ولو قال الانصار لابي بكر انت صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ومكانك من الاسلام معلوم وقد سمعنا الرسول عليه السلام
نص على علي ومثلك لا يخالف الرسول فان كنت نسيته فقد
ذكرناك وان كنت سمعت غير ما سمعنا فعرفنا ومثلك لا يجوز ان يعاند
الرسول شيا وقد حذرت الانصار عن مخالفة الرسول وانت
اجدر ان لا تفعله ومن المعلوم بالضرورة انه لو قاله علي لابي بكر
فان الناس ما كانوا يريدون وما كانوا يعمدون اليه والى العباس
والزبير وفاطمة والحسن والحسين بالقتل واما ان كان العلما
يحل تلك الشبهة غير خايفين من حلها فكان الواجب عليهم حلها
وارشاد الناس الى الحق فاما القسم الاخر وهو ان يقال الصحابة
كلهم ما سمعوا ذلك النص فالذي سمعوا اما ان يقال انهم كانوا
خايفين فيه من ايصاله الى من لا يسمعه او ما كانوا خايفين و
الاول باطل للوجهين اللذين ذكرناهما في القسم الثاني والثاني
يوجب عليكم ايصاله الى من لا يسمعه الا ترى ان سلطانا لو وقت
لو نص على خليفة ولم يحضره جماعة قليلة فضلا عن الكثيرة فانه
لا يمضي اليوم الا وقد بلغ ذلك النص معظم اهل البلدة ولا يمضي
اليومان والثلاثة الا وقد بلغ الكل فكذلك هاهنا ولما علمنا
ان احدا منهم لم يذكر ذلك النص يوم السقيفة علمنا فساد هذا
النص لان هذا النص امر عظيم وما كان الخوف حاصلا في زمان
النبي عليه السلام على اظهاره فيجب ظهوره في زمان النبي عليه
السلام فيما بين الامة ووصوله الى كل احد وهذه الطريقة
من تامل فيها وانصف قطع بعدم النص الذي يدعيه الروافض
الطريقة الثالثة الاستدلال بامور كلها تفيد الظن الغالب بعدم
النص ومجموعها ربما امكن ان يقال انه يفيد العلم بعدمه وهي
كثيرة الا انا نقتصر ههنا على وجوه الاول انه لما مرض رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال العباس لعلي انا اعرف الموت في وجه بني

عبد المطلب وقد عرفت الموت في وجه رسول الله صلى الله عليه
وسلم فادخل بنا عليه نساله عن هذا الامر فان كان لنا بينه
وان كان لغيرنا وصى الناس بنا ومعلوم ان عليا لو كان منصوصا
عليه لكان العباس عرف الناس بذلك فكان لا يقول مثل هذا
الكلام لا يقال مراد العباس منه ان الامارة التي جعلها النبي
صلى الله عليه وسلم هل يسلم له ام لا لانا نقول لفظة لنا او
لغيرنا تقتضي ذلك الملك والاستحقاق ولم يقل العباس سله
هل يسلم ذلك الامر الينا ام لا حتى يصح ما قاله السايل وايضا
فقد روي ان عليا قال له فيما بعد خفت ان يقول النبي عليه
السلام انه لغيرك فلا يعطيناه الناس ابدا ومعلوم ان ذلك انما
يلزم اذا قال هو مستحق لغيرك لا اذا قال لا يسلمه الناس اليكم
الثاني انه لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم قال العباس
لعلي مد يدك ابايعك فيقول الناس هذا عم رسول الله صلى الله
عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان ومعلوم ان
العباس انما قال ذلك لانه انما وثق بطاعة الناس لمن يبايعه
لكونه عما لرسول الله صلى الله عليه وسلم اعظاما منهم للرسول
عليه السلام والذين يكونون كذلك لا بد وان يكونوا مطيعين
لمن نص الرسول عليه السلام عليه لان من رضيه النبي عليه
السلام للامامة فقبول المسلمين له اكثر ممن رضيه عم رسول الله
صلى الله عليه وسلم فالعباس كيف يمكنه الجزم بان لا يختلف
اثنان على من بايعه عم الرسول مع مشاهدته ان كلهم تركوا
نص الرسول عليه السلام فان هذا الكلام اما جهالة مفرطة
او وقاحة مفرطة الثالث ان الانصار لما طلبت الامامة وقدم
المهاجرون انفسهم عليهم بسابقتهم في الاسلام وزيادة اختصاصهم
بالرسول عليه السلام وقال ابو بكر بايعوا عمر وابا عبيدة فدفع
عمر ذلك وقال لان اقدم فانحر كما ينحر البعير احب الي من ان اتقدم
قوما فيهم ابو بكر وقال عمر لابي عبيدة امدد يدك ابايعك فقال
ابو عبيدة ما لك في الاسلام فهة غيرها اتقول هذا وابو بكر
حاضر ثم قال لابي بكر كنت صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم

فى المواطن كلها شدتها ورخائها فدمك رسول الله صلى الله عليه
وسلم فمن يوخرك وقال عمر ايكم يطيب نفسا ان يتقدم قدما
قدمها رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الصلاة مخصوص بالامامة
لاجل الدين ومعلوم ان امثال هذه الكلمات ممن يعلم النص ويعلم
من غيره كونه كاذبا فيما يقوله وقاحة الرابع ان ابابكر قال وددت
انى سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن
هو فكنا لا ننازعه اهله وقال عمر ان استخلف فقد استخلف من
هو خير منى يعنى ابابكر وان اترك فقد ترك من هو خير منى يعنى
النبى صلى الله عليه وسلم وانهما بزعم الروافض كانا عالمين
بكونهما غير صادقين وان السامعين يعلمون كذبهما فلا يامن ان
يتجاسر متجاسر على تكذيبهما وتخجيلهما فكيف يمكن اقدامهما على هذه
المكابرة والوقاحة من غير حاجة ولا ضرورة الى هذا الكلام الخامس
ان عمر نص على الستة وكان يوصى كل واحد منهم انه لو صار اماما
فانه لا يجلس اقاربه على رقاب الناس مع علمه بانهم يعلمون منه
تركه الدين واعراضه عن نص الرسول عليه السلام افما كان
منهم من يقول كيف تنهانا عن ذلك مع انك انت التارك لنص الله
تعالى ونص رسوله عليه السلام السادس ان عبد الرحمن لما رام
مبايعته على شرط ان يسير فيهم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله
وسيرة الشيخين وكانوا يعلم ان عليا وغيره يعلمون انه مع الشيخين يخالفون
كتاب الله وسنة رسوله افما كان فى الجماعة من كانت له نفس
حمية يقول لعبد الرحمن تراك تحافظ على كتاب الله وسنة رسوله
فلو اتبعتهما فى تقرير هذا الامر على المنصوص عليه من قبلهما لما
احتجت الى هذا القول فلم يكلف هولا بمتابعة السنة وكيف
صبرت نفوسهم وهم اصحاب الحمية والانفة والشجاعة وطلاقة
اللسان على السكوت عن ذلك فان كانوا كذلك فقد كانوا شر
امة اخرجت للناس منسلخين عن كل حمية ومروة وكان عبد الرحمن
فى غاية الوقاحة السابع لو ثبت النص لامتنع على من الدخول فى
الشورى لان دخوله فيه رضى منه بالعقد على اى واحد منهم
كان لا يقال انه للتقية دخل فيه لانا نقول التقية انما يحتاج اليها

عما يقربه الى الامامة لا عما يبعده عنها الثامن ولما قال على لطلحة
ان اردت بايعتك فقال طلحة انت احق بهذا الامر منى وقد اجتمع
لك من هولا النفر ما لم يجتمع لى التاسع ولما احتج على على معاوية
ببيعة الناس له لانه لو كان منصوصا عليه لما كانت امامته بالبيعة
حتى يحتج بها وقد كتب الى معاوية اما بعد فان بيعتى بالمدينة
قد لزمتك وانت بالشام فانه بايعنى الذين بايعوا ابابكر وعمر
وعثمان على ما بايعوهم عليه العاشر ولما قال اترككم كما ترككم رسول
الله صلى الله عليه وسلم فان يعلم الله فيكم خيرا جمعكم على خيركم
كما جمعنا على خيرنا ابى بكر الحادى عشر ولما قال لولا ان ينزوا عليها
تيس من تيوس بنى امية يحكم بغير ما انزل الله لما دخلت فيه الثانى
عشر ولما قال حين دعى الى البيعة اتركونى والتمسوا غيرى فانى
اسمعكم واطوعكم ان وليتم غيرى الثالث عشر ولما قال ليس عندنا
من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا الامر شئ ولكن رأى
رأيناه فى انفسنا فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء فمنا استخلف
ابو بكر فاقام واستقام ثم مضى لسبيله رحمه الله ثم استخلف عمر
فاقام واستقام حتى ضرب الدين بجرانه ثم مضى لسبيله الى جوار الله
تعالى الرابع عشر ولما انكر اكثر سادات اهل البيت هذا النص فان
من المعلوم فرط حبهم لعلى ومن كان كذلك استحال منه انكار اعظم
فضيلة لمحبوبه ومعلوم ان زيد بن على رضى الله عنه مع كمال
فضله ودينه وجميع اتباعه انكروا ذلك الخامس عشر روى ان
السيد الحميرى قال ما لامير المومنين فضيلة الا ولى فيها قصيدة
وهذا النص الجلى لو صح لكان اعظم من كل ما له من الفضائل وما
كان كذلك استحال من مادحه ان لا يذكره فى اكثر قصايده واشعاره
لكن ليس لهذا النص فى اشعار الحميرى ذكر فدل على كونه موضوعا
مختلقا السادس عشر ولما سمت الصحابة ابابكر مدة حياته خليفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكيف نقل عن الحسن انه قال
لابى بكر انزل عن منبر ابى ونقل خصومة فاطمة فى فدك وما
كان من تاخر على والزبير وخالد ابن سعيد بن العاص عن البيعة
مدة مع انه لم يذكر احد فى شئ من المجامع ذلك النص السابع عشر

لو كان النص صحيحاً لما عاضدهم و قد روى انه لما خرج ابو بكر لقتال
العرب خرج اليه واشار عليه بالرجوع واراد عمر ان يخرج لقتال
فارس فاشار عليه ان يولي من يخرج بالجيش ولا يخرج هو بنفسه
وقال انت واحد العرب فان خرجت يجلب عليك العدو فاقم
بمكانك تكون ركنا للمسلمين و روى ايضا انه اقام الحد على الوليد
بن عقبة في زمان عثمان فان كان فعل ذلك باذن عثمان فهو
المطلوب وان فعله على مخالفته فهو دليل ايضا على نفي النص لان
من لا يسامح سلطان الوقت في ترك حد واحد كيف تسمح نفسه
بترك الامامة مع ان ذلك ترك لكل حقوق الله تعالى الثامن عشر
لو كان النص صحيحاً لما قدم النبي عليه السلام ابا بكر في الصلاة في
مرضه لا يقال انه خبر واحد ثم ان سلمنا صحته ولكن مورد هذا
الحديث عن عايشة فلعلها هي التي امرت اباها ان يصلي بالناس يدل
عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سمع قراة ابي بكر خرج حتى عزل
ابا بكر فصلى هو وروى انه عليه السلام لما سمع قراة ابي بكر في
المحراب قال لعايشة انكن صويحبات يوسف لانا نقول ان ما ذكروه
بخلاف الروايات المشهورة في الصحاح **المسئلة التاسعة في**
الاعتراض على النصوص الخفية التي يتمسكون بها في امامة امير المومنين
علي كرم الله وجهه وقبل الخوض في النص يجب ان نذكر ما يتمسكون به
من الوجوه العقلية واقواها طريقان الاول ان للامة في الامامة
بعد الرسول عليه السلام ثلاثة اقوال فقط قول من اثبتها لعلي
و قول من اثبتها لابي بكر و قول من اثبتها للعباس وهذان القولان
باطلان لاجماع الامة على انهما ما كانا واجبي العصمة وقيام الادلة
العقلية على وجوب كون الامام معصوماً واذا بطل القول بامامتهما
ثبت القول بامامة علي والا لكان الحق خارجاً عن كل الامة وانه
غير جايز والجواب انا لا نسلم ان الامام لا بد وان يكون معصوماً
بيانه ما مر وان سلمنا ذلك ولكن هذه الشبهة مبنية على القول
بالاجماع وعندهم ان الاجماع انما يكون حجة لاشتماله على قول
الامام المعصوم وعلى هذا التقدير يتعذر التمسك بالاجماع من
وجهين الاول انه لما جاز ان لا يظهر الامام في بعض الاعصار

جاز ان لا يكون مخلوقا لانه لا فايدة في وجوده عند غيبته عن
الخلق الثاني ان ساعدنا على امتناع خلو الاعصار كلها عن الامام
الا انه من الجايز ان يكتم الحق لاجل التقية والخوف من الظالمين
واذا كان كذلك لم يكن في الاجماع بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم على نفي الامامة عن غير علي والعباس وابي بكر حجة لاحتمال
ان يكون الامام شخصاً اخر الا انه خاف من اظهارها **الطريق الثاني**
الامام يجب ان يكون افضل اهل زمانه وكان علي رضي الله عنه
افضل اهل زمانه فوجب ان يكون هو الامام الجواب قد تكلمنا
على قولكم الامام يجب ان يكون افضل اهل زمانه وسنتكلم على
قولكم ان عليا رضي الله عنه كان افضل الصحابة واما المنقول فقد
تمسكوا بطرق **الطريق الاول** عولوا من كتاب الله تعالى على قوله
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة
ويوتون الزكاة وهم راكعون والاستدلال به على طريقين الاول
مبني على امور ثلاثة احدها ان لفظة الولي محتملة للاولى بالتصرف
وثانيها ان هذه اللفظة في هذه الاية متعينة لهذا المعنى وثالثها
ان المراد بقوله والذين امنوا الى قوله وهم راكعون علي وحده
ويلزم من هذه المقدمات ان يكون علي اولى بتدبير الامة والتصرف
فيها وذلك معنى كونه اماماً اما بيان الاول فبالنقل والعرف اما
النقل فلان المبرد قال في كتاب العبارة عن صفات الله تعالى الولي
هو الاولى اي الاحق وقال الكميت   ونعم ولي الامر بعد وليه
ومستجمع التقوى ونعم المؤدب   اراد القيم بتدبير الامر واما
العرف فلانه يوصف اخو المراة بانه وليها لما ملك العقد عليها
ويقال للسلطان انه ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم اذا كان
احق بالتصرف فيه اما بيان الثاني فان لفظة الولي تطلق على ما
ذكرناه وعلى الناصر فاذا بينا تعذر حملها على الناصر تعين حملها
على ما ذكرناه اما بيان تعذر حملها على الناصر فلوجهين الاول
ان الولاية بمعنى النصرة عامة في حق كل المومنين والولاية المذكورة
في هذه الاية غير عامة في حق كل المومنين فيلزم ان لا تكون الولاية
المذكورة في الاية هي النصرة وانما قلنا الولاية في الاية يمتنع

ان تكون عامة لان صيغة انما تفيد حصر الولاية التي في الاية
في المومنين الموصوفين بالصفات المذكورة في الاية وليس كل
المؤمنين موصوفين بتلك الصفات وانما قلنا ان كلمة انما تفيد
الحصر للنقل والشعر اما النقل فلانك اذا قلت انما لقيت اليوم
زيدا وانما اكلت اليوم رغيفا فهم انك ما لقيت غير زيد وما
اكلت غير رغيف واما الشعر فقول الاعشى ٭ ولست بالاكثر
منهم حصى ٭ وانما العزة للكاثر ٭ اراد نفي العزة عمن ليس بكاثر
وانما قلنا انه ليس كل المومنين موصوفين بالصفات المذكورة
في الاية لان قوله تعالى وهم راكعون اما ان يكون حالا او استينافا
والاستيناف باطل وبتقدير الصحة فالمقصود حاصل اما ابطاله
فلوجهين الاول انه لما جرى ذكر الصلوة وهي مشتملة على ذكر
الركوع كان ذكر الركوع مرة اخرى تكرارا لا يقال انه تعالى خصه
بالذكر تشريفا له كما يقال انه خص جبريل وميكائيل بالذكر بعد الملائكة
عليهم السلام تشريفا لهما لانا نقول هذا انما يستقيم لو كان الركوع
اشرف اركان الصلاة وليس كذلك فان السجود اشرف منه الثاني
ان من قال رايت زيدا وهو راكب يتبادر الى الفهم انه راه حال
كونه راكبا وذلك يدل على انه ليس حقيقة في الاستيناف لان من
شان الحقيقة المبادرة الى الفهم واما بيان ان بتقدير ان الواو
للاستيناف فالمقصود حاصل لان على هذا التقدير يكون معنى الاية
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين من شانهم اقامة الصلوة
وايتاء الزكاة وهم الان راكعون ومعلوم ان كل الامة ما كانوا
راكعين حال نزول هذه الاية وانما قلنا ان الولاية بمعنى النصرة
عامة فلقوله تعالى والمومنون والمؤمنات بعضهم اوليا بعض فثبت
بما ذكرنا ان الولاية التي في الاية غير عامة وان الولاية بمعنى
النصرة عامة فاحديهما مغايرة للاخرى والثاني وهو ان يكون
المومنون بعضهم اوليا بعض بمعنى النصرة امر ظاهر لا حاجة فيه
الى البيان فحمل الاية على المعنى الاخر اولى فثبت انه لا يمكن حمل الولي
المذكور في الاية على الناصر فوجب حمله على الاحق بالتصرف
ضرورة لانه لا ثالث لهذين المعنيين بيان الثالث وهو انه

يلزم مما ذكرنا امامة امير المؤمنين وذلك لوجوه اربعة الاول
انه لما ثبت ان المراد من هذه الاية اثبات كون بعض الناس متصرفا
في الامة ولا معنى للامام الا المتصرف لزم دلالة هذه الاية على
امامة بعض الناس وقد اجمعت الامة على ان هذه الاية لا تقتضي
غير امامة علي بن ابي طالب فلو لم يقتض ايضا امامته لزم تعطيل
الاية وانه غير جاين فلا بد من الجزم بدلالة هذه الاية على امامته
الثاني ان القايل قائلان قائل يحمل الولاية التي في الاية على غير
الامامة وقايل يحملها على الامامة وكل من حملها على الامامة اثبتها
لعلي بن ابي طالب فلو حملنا الاية على الامامة واثبتناها لغير علي
كان ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع وانه باطل وهذا الوجه قريب
من الاول الثالث ان الامة مجمعة على ان عليا مراد بهذه الاية
وانما اختلفوا في ان غيره ايضا هل هو مراد بها ام لا ومتى ثبت
اقتضا الاية الامامة وثبت بالاجماع اندراجه تحتها ثبت انه
امام ثم يلزم من ثبوت امامته نفي امامة غيره بالاجماع ويلزم
من ذلك عدم اندراج غيره تحتها لان غيره لو اندرج تحت الاية
لكان اماما الرابع ان المفسرين اتفقوا على نزول هذه الاية
في حق علي بن ابي طالب فوجب ان يكون هو المراد لا غير فهذا تحرير
وجه الاستدلال بهذه الاية على الطريق الاول والطريق الثاني للاستدلال
بها بحيث لا يحتاج فيه الى تقرير المقام الثاني بعد بيان احتمال
لفظ الولي للاحق بالتصرف قالوا لفظ الولي اما ان يكون محتملا
لمعنى اخر او لا يكون فان لم يحتمل معنى اخر ثبت المقصود وان احتمل
معنى اخر كان اللفظ مشتركا بين المعنيين مع ان الله تعالى لم يبين
مراده منه والحكيم اذا اطلق اللفظ المشترك ولم يفصل كان لا
محالة مريدا لجميع معانيه واذا كان كذلك كان الولي في الاية
مفيدا لمعنى الاحق بالتصرف سوا افاد غيره او لم يفد واذا ثبت
دلالة هذه الاية على الامامة تعينت لعلي لما مضى وبهذا الطريق
يسقطون عن انفسهم تقرير المقام الثاني فهذا تقرير وجه الاستدلال
بالاية الاعتراض على الطريق الاول انا لا ننازعكم في المقام الاول
والثالث وانما ننازعكم في المقام الثاني فلم قلتم بانه ليس المراد

بالولي الناصر قوله الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية المذكورة
في الاية غير عامة قلنا الولاية بمعنى النصرة متى تكون عامة في حق
المؤمنين اذا كانت ولاية لاقوام معينين من المؤمنين ام اذا
لم نعتبر هذا القيد ع م بيانه وهو انه تعالى قسم المؤمنين قسمين
احدهما المخاطبون بقوله انما وليكم الله ورسوله وثانيهما الذين
عناهم بقوله والذين امنوا فكانه قال لبعض المؤمنين انما وليكم
الله ورسوله والبعض الاخر من المؤمنين لانه ليس بعد هؤلاء الا الكفار والمؤمنون
مخاطبون بهذا الخطاب والكفار ليسوا انصار المؤمنين والمخاطبون بهذا الخطاب
ليسوا ايضا انصار لانفسهم لان الانسان لا يكون ناصر النفسه فثبت ان الناصر للمخاطبين
بهذه الاية ليس الا الله ورسوله والقسم الاخر من المؤمنين واذا
ثبت ذلك فنقول ان اثبات مطلق النصرة لكل واحد من المؤمنين
لا ينافي تخصيص نصرة احد قسمي المؤمنين بالقسم الاخر منهم الا
ترى ان زيدا وعمرًا اذا كانا اخوين فمطلق الاخوة ثابتة لكل
واحد منهما ولكن اخوة زيد غير ثابتة لهما لان زيدا لا يكون اخا
لنفسه فكذلك هٰهنا مطلق الولاية بمعنى النصرة ثابتة لكل واحد
من المومنين ولكن نصرة احد القسمين غير ثابتة لكل واحد من
القسمين لانه يستحيل كون الانسان ناصرا لنفسه حتى انه تعالى
لو صرح وخاطب بعض المؤمنين فقال انه لا ناصر لكم الا الله و
رسوله والقسم الاخر من المؤمنين لم يكن هذا الكلام منافيا لقوله
والمؤمنون والمومنات بعضهم انصار بعض بل يكون موكدا له
فاندفع ما قالوه وهذا السوال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة
فانه دقيق متين ثم ان سلمنا ان الولاية بمعنى النصرة عامة مطلقا
فلم قلتم ان الولاية التي في الاية خاصة قوله لان صيغة انما
تفيد الحصر للولاية في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة
وكل المومنين ليسوا كذلك قلنا لا نسلم ان كلمة انما تفيد الحصر بيانه
من وجوه الاول انه يحسن دخول التوكيد والاستفهام عليها
تقول انما جاني زيد وحده واذا قال الانسان انما اكلت رغيفا
حسن ان يقال له اكلت رغيفا واحدًا او اكثر وعندكم ان حسن
دخول التوكيد والاستفهام دليل الاشتراك وليس لهم ان يمنعوا

من حسن ما ذكرنا لانهم يستحسنون دخول الاستفهام والتوكيد
على صيغ العموم مع ان اقتضاها له اظهر من اقتضا انما للحصر
الثاني ان قوله ان زيدا في الدار لا يدل على ان غيره ليس فيها
وكلمة ان دخلت للتاكيد فاقتضى قول القائل انما زيد في الدار
تاكيد كونه فيها ولا يدل على ان غيره ليس فيها الثالث انه يقال
في العرف انما الناس اهل العلم وانما الرجل هو الشجاع ولا يريدون
نفي الانسانية والرجولية عن غير العالم وغير الشجاع بل المراد
ان الانسانية والرجولية في العالم والشجاع اظهر اثارا ولئن
سلمنا ان صيغة انما تفيد الحصر في المومنين الموصوفين بالصفات
المذكورة فلم قلتم ان المومنين ليسوا كلهم موصوفين بهذه الصفات
قوله لان من جملة الصفات ايتا الزكاة حال كونه راكعا قلنا
لا نسلم ان قوله وهم راكعون متعين للحالية بل هو للاستيناف
لوجوه الاول ان القايل اذا قال فلان ادى الزكاة وهو راكع
حسن ان يستفهم فيقال اداها حال الركوع او قبله وهو الان
راكع وحسن الاستفهام دليل الاشتراك الثاني ان المفهوم
من قوله تعالى يقيمون الصلاة ويوتون الزكاة وهم راكعون ان
ذلك من شانهم ومن عادتهم فانه لا يقال مثل هذا القول فيمن
اتى بفعل مرة واحدة ومعلوم انه لم يكن من عادة احد من الصحابة
ايتا الزكاة حال الركوع فعلمنا ان المراد ان من صفتهم اقامة
الصلاة وايتا الزكاة ومن صفتهم انهم خاضعون الثالث ان
ادا الزكاة في الصلاة مخل بكمال الخضوع والخشوع في الصلاة
وذلك اما ان يكون مبطلا للصلاة او لكمالها وذلك لا يليق بامير
المؤمنين الرابع ان الاية لو افادت المدح على ايتا الزكاة حال
الركوع لكان ذلك سنة مندوبا اليها ومعلوم انه ليس كذلك
في حقنا فعلمنا ان هذه الواو ليست للحال قوله لما جرى ذكر
الصلاة فذكر الركوع بعدها يكون تكرارا قلنا يحتمل ان يكون الغرض
من ذكره على الخصوص تشريفه ولا يلزم من كون السجود اشرف
ان لا يخصص هو بالذكر لاحتمال ان يكون في تخصيصه بهذا الشرف
مصلحة لا نطلع عليها ومع هذا الاحتمال لا يثبت القطع ومطلوبنا

ههنا القطع قوله من قال رايت زيداً وهو راكب يفهم منه الحال
قلنا لا نسلم لانه اذا قيل فلان يحارب عنى ويبنى دارى فانه
لا يفهم منه انه يحارب عنه حال كونه بانيا داره وكذلك ههنا
لا يقال انما لم يفهم ذلك لقرينة فانه ماجرت العادة بالمحاربة
حال بنا الدار لانا نقول وماجرت العادة ايضا بايتاء الزكاة حال
الركوع فوجب ان لا يصار اليه قوله هب ان المراد منه الاستقبال
ولكن المؤمنين باسرهم ما كانوا راكعين حال نزول الاية قلنا اذا
حملنا الراكع على من شانه ان يكون راكعا صار عاماً فى كل المؤمنين
قوله فى الوجه الثانى من الطريق الاول ان كون المؤمنين بعضهم
اوليا بعض بمعنى النصرة امر ظاهر عرف من قوله تعالى والمؤمنون
والمومنات بعضهم اوليا بعض فلا يكون فى حمل الاية عليها فايدة
قلنا بل فيه فوايد ثلاث احديها ان الحكم العام يصح تخصيصه اى
بعض منه كان واما التنصيص على البعض المعين فلا يصح ذلك فيه
وثانيها التشريف بالذكر وثالثها ان المقصود بالاية اثبات ولاية
المومنين للمومنين ونفيها عن اليهود والنصارى على ما دل عليه
سياق هذه الاية وهذا المقصود غير حاصل فى قوله والمومنون
والمومنات بعضهم اوليأ بعض لا يقال العلم بكون اليهود والنصارى ليسوا
اولياء للمومنين ضرورى فاية حاجة فيه الى هذه الاية لانا نقول
لا يمتنع ان تكون الاية نزلت على سبب يقتضى الشك فى وجوب
نصرة اليهود والنصارى واذا لم يمتنع ذلك لم يمكن القطع على انه
لا فايدة فى نزول الاية لبيان ذلك فكيف وقد روى انه كان بين
الخزرج وبين بنى قينقاع حلف فى الجاهلية فلما اسرهم النبى صلى الله عليه
وسلم اقام عبد الله بن ابى على نصرتهم ويروى عبادة بن الصامت
ودخل عبد الله بن ابى على رسول الله صلى الله عليه وسلم وساله
ذلك والح عليه فاطلقهم النبى صلى الله عليه وسلم فانزل الله
هذه الاية يمنعهم عما اعتقد من ابهم اذا عقد والحلف فى الجاهلية
مع اليهود والنصارى وجب التزام ذلك الحلف فظهر ان فى حمل الاية
على ما ذكرناه فايدة جديدة وان سلمنا انه ليس فى حملها على ذلك
فايدة جديدة لكن حمل الاية على الفايدة ترجيح يقتضيه الظن المطلوب

القطع ههنا ولئن سلمنا انه لا بد من حمل الاية على الفايدة الجديدة
لكن ليس فى حملها على الامامة فايدة جديدة بيانه انه عليه السلام
قد نص على امامة على من قبل نصا جليا لان هذه الاية مدنية
وعندهم انه قد نص عليه بمكة نصا جليا بل هذا الكلام الزم لان
هذا النص الخفى بعد النص الجلى اولى ان لا يكون فيه فايدة من
نص خاص بعد نص عام ومعلوم ان قوله تعالى والمؤمنون و
المومنات بعضهم اوليا بعض يحتمل من التاويل ما لا يحتمله الخاص
لانه قد يمكن ان يقول قايل فى بعض الاشخاص انه غير داخل
فى ذلك العام او يقول من اين لكم انه صيغة اللفظ العام واذا
قال الله تعالى هذا الشخص ولى المؤمنين لم يمكن هذا القول فثبت
ان حمل الاية على ما ذكرنا اكثر فايدة من حملها على ما ذكروه ثم ان
سلمنا ان ما ذكروه يقتضى تعذر حمل الولاية التى فى الاية على
النصرة فههنا ما يمنع من حملها على الامامة وذلك امور ثلاثة
الاول ان قوله تعالى والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة ويوتون
الزكاة وهم راكعون مشتمل على سبع جموع ولفظة الجمع تفيد
اكثر من واحد فحملها على الواحد ترك الظاهر لا يقال الجمع و
ان كان حقيقة فى اللغة لاكثر من واحد فانه قد يستعمل فى الواحد
على سبيل التعظيم قال الله تعالى انا ارسلنا نوحاً وقال والسماء بنيناها
بايد ويقول السلطان نحن فعلنا ذلك وهو يريد نفسه فاذا ثبت
ذلك فليس يمتنع ان يكون لفظة الجمع حقيقة فى الواحد على
سبيل التعظيم فلا تكون افادتها للواحد مجازا ثم ان سلمنا انه مجاز
ولكنه مجاز كثير فى القران والعرف استعماله ولو لم نحمل هذه
الجموع على هذا المجاز لزم اخراج قوله تعالى وهم راكعون من ان
يكون حالا وادخاله فى ان يكون استينافا وذلك مجاز نادر غير
مستعمل واذا ترددنا بين المجازين فالمصير الى المجاز المشهور اولى
من المصير الى المجاز الغريب سلمنا تساوى هذين المجازين فى الشهرة
والغرابة ولكن مجازنا يتضمن فايدة جديدة وهى الامامة ومجازكم
لا يتضمن فايدة جديدة فمجازنا اولى ثم لئن سلمنا تساوى المجازين
فى الفايدة ولكن الفاظ الجموع صارت متروكة الظواهر لان الام

الجنس تقتضي الاستغراق عندكم فقوله والذين امنوا تقتضي جميع
الذين امنوا وذلك غير ممكن لان المخاطبين بقوله انما وليكم الله
لا يجوز ان يكونوا اولياء لانفسهم واذا ثبت ذلك ثبت ان صيغ
الجموع في هذه الاية لا بد من حملها على المجاز كيفما كان فلا يلزمنا
من القول بذلك محذور لانا نقول الدليل على ان صيغ العموم ليست
حقيقة في الواحد لانها حقيقة في الاكثر من الواحد فلو كانت حقيقة
في الواحد ايضا لزم الاشتراك وانه خلاف الاصل الثاني ان الرجل
اذا قال لغيره سلم على الذين امنوا وجالس الذين امنوا لم يسبق الى
الفهم الواحد وعدم السبق الى الفهم امارة انه ليس حقيقة فيه
واذا ثبت ذلك علمنا انا انما عرفنا من قوله تعالى انا ارسلنا نوحا
انه اراد به ذاته وحده لتقدم علمنا بان المرسل للرسل هو الله تعالى
وكذلك القول في قول السلطان نحن نفعل كذا لانه لو كان حقيقة
ههنا لكان حقيقة في ساير المواضع فما كان يتبادر الى الفهم في
المثال الذي اوردناه الى الاكثر من الواحد قوله هذا المجاز اكثر
من مجازكم قلنا لا نسلم فانه لا يقول الانسان لغيره سلم على الذين
امنوا الذين يقيمون الصلاة وهو يريد الواحد وانما يكون ذلك في
كلام العظماء لما ذكرناه من العرف وقد يستعمل الانسان الواو في
الاستيناف ظاهرا وغايبا فعلمنا ان مجازهم ليس اشهر من مجازنا في
قوله مجازنا اكثر فايدة قلنا سبق الجواب عنه قوله لام الجنس للاستغراق
قلنا لا نسلم بل لا تفيد الا نفس الحقيقة ثم ان سلمنا ذلك ولكن لا
يلزم من اخراج المخاطبين منه بقوله تعالى انما وليكم الله اخراج غيرهم
عنه لان اصل التخصيص لما كان على خلاف الاصل كان تقليله على
وفق الاصل الوجه الثاني ان الاية تقتضي ثبوت الولاية في الحال
فلو كان المراد من الولاية الامامة لزم ان يكون علي اماما حال حياة
النبي عليه السلام وانه باطل اما لو حملناه على النصرة والمحبة كان
ذلك حاصلا في الحال فوجب حملها عليها لا يقال لا نسلم انه حال
حياة النبي عليه السلام لم يكن متصرفا في الامة بل كان يتصرف
فيهم تصرف الايمة بالامر والنهي والتولية والعزل ثم ان سلمنا انه
لم يكن متصرفا في الامة ولكنه مستحق ان يصير متصرفا فيهم بعد النبي

عليه السلام فكان اماما في الحال بهذا التاويل ثم ان سلمنا ذلك
الا انا نخرج هذه الحالة عما تحت النص بالدليل فبقي النص دليلا
على الامامة في غير تلك الحالة لانا نقول اما الاول فنحن نعلم
بالضرورة ان عليا ما كان يتمكن من الامر والنهي والتولية والعزل
حال حياة النبي عليه السلام الا بامره فان منعوا ذلك منعنا
كل ما يدعون فيه الضرورة واما الثاني فنقول ان الولي في
اللغة ما جاء البتة لمن يستحق التصرف في ثاني الحال بل انما جا
للمتصرف في الحال فحمل اللفظ على ذلك ترك لمفهوم اللفظ واما
الثالث فنقول ان تخصيص العموم على خلاف الاصل فلو حملنا الولي
على الناصر لم تلزمنا هذه المخالفة ولو حملناه على المستحق للتصرف
يلزمنا هذه المخالفة فيكون حمله على الناصر اولى الوجه الثالث
وهو ان ما قبل هذه الاية وما بعدها ينا في حملها على الامامة
وذلك من وجوه احدها انه تعالى قال يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا
اليهود والنصارى اوليا بعضهم اوليا بعض ثم قال انما وليكم الله
ورسوله والظاهر من ذلك انه انما اثبت الولاية التي نفاها عن
اليهود والنصارى لان الانسان اذا قال لغيره لا توال السوقة
الا اولياك من اهل العلم عقل منه انه انما اثبت الولاية التي نفاها
عن السوقة ومعلوم ان الولاية المنفية عن اليهود والنصارى
ليست هي الامامة اما اولا فلان ذلك مما لا شبهة فيه لان العلم
بالضرورة ان من كان عدوا للدين فهو غير عالم بجملته ولا بتفاصيله
فانه لا يمكن جعله اماما واما ثانيا فلما روينا ان الاية نزلت
لبيان نفي الولاية بمعنى النصرة واما ثالثا فلان صيغة انما لا يستعمل
الا اذا دار بين المخاطِب والمخاطَب نزاع في امرها فان الانسان
لا يكاد يبتدي فيقول انما اكلت اليوم رغيفا بل يبتدي فيقول
اكلت اليوم رغيفا فان ادعى مدع انه اكل اكثر من رغيف فعند
ذلك يقول انما اكلت اليوم رغيفا واحدا ليبين انه ما اكل اكثر من ذلك
فدل ذلك على انه دار بين المسلمين كلام في انه هل يجوز اتخاذ
اليهود والنصارى اوليا ام لا ومن المعلوم بالضرورة انه لم يجر
بينهم كلام في اتخاذهم ايمة لانفسهم فوجب ان يكون الذي جرى

فيه الكلام اتخاذهم اوليا بمعنى النصرة والمحبته واذا ثبت ان الولاية
المنفية عن اليهود والنصارى هى الولاية المثبتة للمؤمنين الذين
يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون فثبت ان الولاية
المنفية عن اليهود والنصارى هى الولاية بمعنى النصرة وثبت ان
الولاية المثبتة للمؤمنين الموصوفين هى الولاية بمعنى النصرة وثانيها
قوله تعالى فى صفة اليهود والنصارى بعضهم اوليا بعض ومعلوم
ان الولاية الثابتة للبعض مع البعض ليست ولاية استحقاق التصرف
لان المستحق بها هو النبى عليه السلام وامام المسلمين بعده فاذا
يجب حمل تلك الولاية على النصرة لان بعضهم كان ينصر بعضا ويدفع
عنه فاخبر الله تعالى عن وجود المناصرة الحاصلة بينهم وثالثها قوله
تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم فالتولية هى النصرة والدفع وما
قال ومن يتخذهم ايمة ورابعها قوله تعالى فترى الذين فى قلوبهم
مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا دايرة ومعلوم ان
المنافقين ما كانوا التمسوا ان يكون ايمتهم اليهود ويجوز ان يكونوا
حاولوا الدفع عنهم ولا يجوز ان يكونوا قد قالوا ان لم نجعلهم ايمة
خشينا الدواير وانما يجوز ان يكونوا قالوا انه ان لم ينصرهم خفنا
دايرة فلا ينصروننا وخامسها ما بعد الاية وهو قوله تعالى ومن يتول
الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فعلمنا ان
المراد من الاية تولى النصرة لا تولى الامامة فهذه هى الوجوه الدالة
على امتناع حمل الولاية التى فى الاية على الامامة وليس فيها ما يمنع
من حملها على النصرة بزعم الخصم الا امران احدهما لفظ انما والثانى
قولهم وهم راكعون حال لا استيناف ومعلوم ان المحافظة على
هذه الوجوه الكثيرة اولى من المحافظة على الظاهرين اللذين تمسكوا
بهما واما الكلام على الطريق الثانى مما ذكروه فنقول لا نسلم امكان
حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه فان الواضع ما وضع تلك اللفظة
الا للاحاد تلك الامور ولم يضعها لمجموعها فلو استعملنا اللفظة فى
المجموع كانت مستعملة لا فى موضعها وذلك غير جايز الا ترى ان اسم
القرء موضوع للطهر والحيض وحده لا لهما جميعا لا حقيقة ولا
مجازا فاستعماله فيهما مخالفة للغة ثم ان سلمنا امكان ذلك ولكن

لا نسلم ان الله تعالى لم يدل على المراد من هذا اللفظ بل دل على ان المراد
منها هو النصرة للوجوه التى ذكرناها وان سلمنا انه تعالى لم يدل
على مراده فلم قلتم انه يجب حمله على الكل بيانه وهو ان اللفظ
اما ان لا يكون محتملا للمجموع او يكون محتملا له فان لم يكن محتملا له لم يجز حمله عليه
ويسقط ما قالوه وان كان محتملا له فنقول لما كانت تلك اللفظة
محتملة لكل واحد من تلك الاشيا وحده ولمجموعها ايضا كان مشتركا
بين الاحاد وبين المجموع ثم لا يمكن الجمع بين افادة تلك اللفظة
واحدا من تلك المعانى وحده وبين افادته لمجموعها لان افادته
لاحد تلك الاشيا وحده هو ان يفيده ولا يفيد غيره وافادته
للمجموع هو ان يفيده ويفيد غيره والجمع بينهما متناقض واذا ثبت
تعذر الجمع بين افادة الاحاد وافادة المجموع فلو حملناه على المجموع
دون الاحاد كان ذلك حملا للفظة المشتركة على بعض مفهوماته
دون البعض ومتى جوزوا ذلك سقط اصل كلامهم فهذا ما نقوله
فى الاعتراض على وجوه تمسكهم بهذه الاية والله اعلم الطريقة الثانية
لهم التمسك بقوله عليه السلام يوم الغدير وقد احضر القوم الست
اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
والاستدلال به يبتنى على مقامين احدهما تصحيح الحديث والثانى
دلالته على الامامة اما المقام الاول فالشيعة تارة يدعون كونه
متواترا اما من كل المسلمين عامة او من الشيعة خاصة وتارة يصححونه
بالحجة من وجهين الاول ان الامة اجمعت على صحة هذا الحديث
فيكون صحيحا وانما قلنا ان الامة اجمعت على صحته لان الشيعة
يثبتون به امامته وساير الفرق يثبتون به فضيلته وليس فى الامة
احد انكره ورده فاذا قبلته الامة باسرها وجب ان يكون صحيحا
الثانى ان عليا ذكره فى الشورى عندما حاول ذكر فضايله ولم
ينكره احد منهم انكارهم لذلك مع ما علم من توفر الدواعى على القدح
فيما يفتخر به الانسان على غيره دليل صحته اما المقام الثانى فى دلالته على
الامامة فذلك بنا على ثلاثة امور احدها ان لفظة المولى محتملة
للاولى فى الجملة وثانيها انها متعينة له ههنا وثالثها انه يلزم من

ذلك القول بامامته اما بيان الاول فبالكتاب والسنة والشعر
والنقل اما الكتاب فقوله تعالى ماواكم النار هي مولاكم قال ابو عبيدة
معناه اولى بكم وايضا فلا خلاف بين المفسرين في ان قوله تعالى
ولكل جعلنا موالي ان المراد به من كان املك بالميراث واحق به
واما السنة فقوله عليه السلام ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها
في بعض الروايات ولا يصح حمل المولى ههنا على غير المالك لتدبير
امرها والعقد عليها واما الشعر فقول لبيد فغدت كلا
الفرجين تحسب انه مولى المخافة خلفها وامامها وقال الاخطل
فاصبحت مولاها من الناس بعده واحرى قريش ان تهاب وتحمدا
وقال كم باشروا فيه اذ كانوا مواليه ولم يكونوا القوم غيرهم
اشروا وقال غيره كانوا موالي حق يطلبون به فادركوه وما
ملوا وما تعبوا وقال العجاج الحمد لله الذي اعطى الخير موالي الحق
ان المولى شكر وظاهر ان المولى في هذه الابيات ليس الا بمعنى الاولى
واما النقل فما ذكرناه عن ابي عبيدة وقال الفراء في كتاب معاني القران
ان الولي والمولى في كلام العرب واحد وقال المبرد تاويل الولي الاولى
ومثله المولى والولي والمولى واحد وهو المتولي لامورهم وقال ابن
الانباري في كتاب مشكل القران المولى الاولى بالشي وقال ابو عمرو
غلام ثعلب في بيت الحرث بن حلزة زعموا ان كل من ضرب العير مولى
وان الموالي اي المولى ينقسم اقساما منها الولي فثبت بهذه الوجوه
احتمال لفظة المولى للاولى واما بيان الثاني وهو ان المراد بالمولى
في هذا الحديث الاولى لوجوه اربعة الاول ان يبني ذلك على مقدمة
الحديث وهو قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم واذا ثبت
ذلك فنقول ان من عطف كلاما محتملا لاشيا على كلام هو صريح
في واحد مما يحتمله المعطوف فانه لابد وان يريد بالمعطوف المعنى
الذي قدم التصريح به والا لكان ملغزا غير مبين فان الانسان لو قال
لجماعة وله عدة عبيد زيد وعمرو وبكر الستم تعرفون عبدي زيدا
اشهدكم ان عبدي حر فانه يفهم منه انه اراد عبده زيدا دون غيره
فكذلك ههنا لما قدم ذكر الاولى ثم اردفه بذكر المولى المحتمل للاولى
وجب ان يكون المراد بالمولى هو الاولى الثاني ان لا نبني الاستدلال

على هذه المقدمة بل نقول ان لفظة المولى تفيد احد امور المعتق
والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف
ولفظة المولى في هذا الحديث لا يمكن حمله على ما سوى الاولى
بالتصرف فوجب حمله عليه وانما قلنا انه يمتنع حمله على سائر المعاني
اما المعتق فلم يكن ذلك من صفة النبي عليه السلام ولا من صفة
علي رضي الله عنه ولم يرد ان من كنت معتقه فعلي معتقه ولا
من كنت مالك رقه فعلي مالك رقه لان كل ذلك كذب ولا اراد
من كنت ابن عمه فعلي ابن عمه لان ذلك كذب لانه عليه السلام
ابن عم عقيل وجعفر وعلي لم يكن ابن عم لهما بل كان اخا لهما ولا
ايضا ان من كنت جارا له فعلي جار له لان ذلك كذب ولا اراد
ان من كنت حليفا له فعلي حليف له لان النبي عليه السلام لم يكن
حليفا لاحد ولا اراد الناصر لان كل احد يعلم من دينه باضطرار
وجوب تولي المومنين بعضهم لبعض على ما قال الله تعالى والمومنون
والمومنات بعضهم اوليا بعض فجمع الناس لشرح هذا المعنى الظاهر
لا يليق بالنبي عليه السلام واذا بطلت هذه المعاني تعين حمل المولى
على الاولى بالتصرف الثالث ان لفظة المولى اذا كانت محتملة لهذه
المعاني والحكيم اذا خاطب غيره بكلام محتمل لاشيا ولم يدل على
انه اراد واحدا منها وجب ان يريد جميعها الا ما خرج بدلالة
وذلك يقتضي انه اراد بقوله فعلي مولاه انه اولى واملك بالتصرف
في الامر الرابع وهو ان لفظة المولى تتناول هذه الامور السبعة
وتفيد فيها فايدة واحدة وهي الاولى فيجب ان يجعل اللفظ حقيقة
في هذا القدر دفعا للاشتراك اللفظي واما بيان الثالث وهو انه
لما كان المراد من لفظة المولى في الحديث الاولى كان ذلك دليلا
على الامامة فبيانه من وجوه ثلاثة الاول ان يدعي ان الاولى
لا يفيد الا معنى الاولى بالتصرف فان اهل اللغة لا يستعملون
لفظة الاولى الا فيمن يملك تدبير من وصف بانه اولى به في التصرف
وتولي الامر الا تراهم يقولون السلطان اولى باقامة الحدود
من الرعية وولد الميت اولى بميراثه من اقاربه والزوج اولى
بامراته والمولى اولى بعبده ومرادهم في جميع ذلك ما ذكرناه

ولا خلاف بين المفسرين في ان قوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من
انفسهم ان المراد به اولى بتدبيرهم والقيام بامورهم واذا ثبت
ان المراد بالاولى انه الاولى بالتصرف فيهم ثبت كونه اماما لانا
لا نعني بالامام الا الشخص الذي هو اولى الناس بتدبير الخلق و
التصرف فيهم الثاني انا نساعد على ان لفظة الاولى غير متعينة
للاولى بالتصرف ولكنا نبين ان المراد بالاولى في هذا الحديث
هو الاولى بالتصرف لانه اذا وجب حمل قوله عليه السلام فعلي
مولاه على الاولى لاجل المقدمة وجب ان يحمل الاولى على الاولى
بالتصرف بالامر والنهي لاجل المقدمة لان قول النبي عليه السلام
الست اولى بكم من انفسكم معناه اولى بالتصرف فيكم بالامر والنهي
فيجب ان يكون قوله عليه السلام فعلي مولاه معناه انه اولى بهم
من انفسهم في التصرف الثالث ان لفظة المولى هناك لما كانت محتملة
للاولى ولفظة الاولى محتملة للاولى بالتصرف في تدبير الخلق وذلك
هو الامامة فاذن لفظة المولى ههنا محتملة للامامة ثم ان القايل
قايلان قايل يقول لفظة المولى في هذا الحديث غير محتملة للامامة
وقايل يقول انها تحتملها وكل من جعلها محتملة للامامة قطع ان
المراد بها الامامة فلو اثبتنا احتمالها للامامة ولا نقطع بذلك كان
ذلك قولا ثالثا خارقا للاجماع وانه باطل فثبت ان المراد به الامامة
والاعتراض ان نقول لا نسلم صحة الحديث اما دعواهم العلم الضروري
بصحته فهي مكابرة لانا نعلم انه ليس العلم بصحته كالعلم بوجود محمد
عليه السلام وغزواته مع الكفار وفتحه مكة وغير ذلك من المتواتر
بل العلم بصحة الاحاديث الواردة في فضائل الصحابة رضي الله عنهم
اقوى من العلم بصحة هذا الحديث مع انهم يقدحون فيها واذا كان
كذلك فكيف يمكنكم القطع بصحة هذا الحديث وايضا فانه لم يروه
ايمة الحديث كالبخاري ومسلم والواقدي وابن اسحاق بل الجاحظ
وابو داود السجستاني وابو حاتم الرازي وغيرهم من ايمة الحديث
قدحوا فيه واستدلوا على فساده بقوله عليه السلام جهينة
ومزينة واسلم وغفار موالي دون الناس كلهم ليس لهم مولى دون
الله ورسوله الثاني وهو ان الشيعة يزعمون انه عليه السلام

انما قال هذا الكلام بغدير خم في منصرفه من الحج ولم يكن علي معه
عليه السلام في ذلك الوقت فانه كان باليمن واما دعواهم تواتر
الشيعة فنقول ومخالفوكم يتواترون الاخبار الدالة على فضيلة الشيخين
فان قبلتموها تركتم مذهبكم وان لم تقبلوها لاحتمال انهم يتواترونها
لا على سبيل الرواية بل على سبيل ذكر بعضهم لبعض واحتمال انتهائه
الى جمع قليلين في اول الامر فكذلك ما ذكرتموه وكيف وسلف الامامية
لم يكن لهم كثرة باعترافهم لان الناس عندهم ارتدوا بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولم يبق منهم على الاسلام الا نفر يسير وكيف
يمكن دعوى التواتر مع ذلك وايضا فتعويلكم على رواية الشيعة
اما ان يكون لاجل كثرتهم او لما يقولونه من ان اجماعها حجة و
الاول باطل لان سلفهم باعترافهم ما بلغوا في الكثرة الى حد التواتر
ولان مخالفيهم يروون فضايل الشيخين مع انهم اكثر ومع ذلك
فالشيعة يقدحون في تلك الاحاديث وان كان لما يقولونه من ان
اجماع الشيعة حجة فذلك باطل عندنا ولان ذلك فرع مسئلة
الامامة فلا يمكن تفريع مسئلة الامامة عليه اما الوجه الاول مما
استدلوا به فنقول الامة اجمعت على جعله من اخبار الاحاد او من
اخبار التواتر ع فلم قلتم ان ذلك يدل على القطع بصحته بيانه
ان اكثر الامة يجعلونه من اخبار الاحاد والمعنى بجعله من اخبار الاحاد
انهم يعتقدون ان صحته مظنونة لا معلومة وليس كل ما صحته
غير يقينية للامة فانهم لا يقبلونها بل اكثر الاخبار التي قبلوها
وعملوا بها واجتهدوا في معرفة معانيها غير مقطوعة الصحة فثبت
بهذا انه لا يلزم من عدم رد الامة لهذا الحديث واشتغالهم بحمله
تارة على الامامة وتارة على الفضيلة قطعهم بصحته ثم ان سلمنا
حصول الاجماع ولكن قد بينا انه لا يمكنهم التمسك بالاجماع لاحتمال
ان يكون الامام لا يظهر الحق لاجل الخوف من الظالمين واما الوجه
الثاني وهو المناشدة به في الشورى فهو ضعيف لان الحاجة
الى تصحيح هذه المناشدة كالحاجة الى تصحيح اصل الحديث بل ذلك
اولى لان اكثر المحدثين ينكرون تلك المناشدة وبتقدير صحتها
فلا نسلم انتهاها الى جميع الصحابة وبتقدير انتهائها الى كلهم فلا

نسلم انه لم يوجد منهم من انكر ذلك وبتقدير عدم النكير فلا نسلم ان
ذلك يدل على عدم قطعهم بعدم صحة الحديث بل الظاهر انهم قبلوا
هذا الحديث كما قبلوا سائر الاحاديث من سائر الرواة من العدول
وان لم يقطعوا بصحتها وبتقدير انهم لم يعتقدوا صحة الحديث فلعلهم
سكتوا عن النكير تقية وخوفا من بني هاشم وهذه المقدمات مما
يمكن تقريرها لا سيما على مذهبهم في تجويزهم على الجمع العظيم كتمان
ما علموه ثم ان سلمنا صحة اصل الحديث ولكن لا نسلم صحة تلك المقدمة
وهي قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم بيانه ان الطرق
التي ذكروها في تصحيح اصل الحديث لم يوجد شي منها في هذه المقدمة
فان اكثر من روى اصل الحديث لم يرو تلك المقدمة فلا يمكن
دعوى التواتر فيها ولا يمكن ايضا دعوى اطباق الامة على قبولها
لان من خالف الشيعة انما يروي اصل الحديث للاحتجاج به على فضيلة
علي ولا يروي هذه المقدمة وايضا فلم ينقل احد ان عليا رضي الله
عنه ذكرها يوم الشورى فثبت انه لم يحصل في هذه المقدمة شي
من الطرق التي يثبتون اصل الحديث بها فلا يمكن اثبات هذه
المقدمة ثم ان سلمنا صحة اصل الحديث ومقدمته فلا نسلم دلالته
على الامامة ولا نسلم ان لفظة المولى محتملة للاولى والدليل عليه
امران احدهما ان افعل موضوع ليدل على معنى التفضيل ومفعل
موضوع ليدل على الحدثان او الزمان او المكان ولم يذكر احد من
ايمة النحو واللغة ان المفعل قد يكون بمعنى افعل التفضيل وذلك
يوجب امتناع افادة المولى معنى الاولى وثانيهما ان المولى لو كان
يجي بمعنى الاولى لصح ان يقرن باحدهما كل ما يصح قرنه بالاخر لكنه
ليس كذلك فامتنع كون المولى بمعنى الاولى بيان الشرطية ان تصرف
الواضع ليس الا في وضع الالفاظ المفردة للمعاني المفردة فاما
ضم بعض تلك الالفاظ الى بعض بعد صيرورة كل واحد منها
موضوعا لمعناه المفرد فذلك امر عقلي مثلا اذا قلنا الانسان حيوان
فافادة لفظ الانسان للحقيقة المخصوصة بالوضع وافادة لفظ
الحيوان للحقيقة المخصوصة ايضا بالوضع فاما نسبة الحيوان
الى الانسان بعد المساعدة على كون كل واحد من هاتين اللفظتين

موضوعة للمعنى المخصوص فذلك بالعقل لا بالوضع واذا ثبت ذلك
فلفظة الاولى اذا كانت موضوعة للمعنى المخصوص ولفظة من
موضوعة لمعنى اخر فصحة دخول احدهما على الاخر لا يكون بالوضع
بل بالعقل واذا ثبت ذلك فلو كان مفهوم لفظة الاولى بتمامه
من غير زيادة ولا نقصان هو المفهوم من لفظة المولى والعقل
حكم بصحة اقتران المفهوم من لفظة من بالمفهوم من لفظة الاولى
وجب صحة اقترانه ايضا بالمفهوم من لفظة المولى لان صحة ذلك
الاقتران ليست بين هاتين اللفظتين بل بين مفهوميهما بيان انه
ليس كل ما يصح دخوله على احدهما صح دخوله على الاخر انه لا يقال
هو مولى من فلان كما يقال هو اولى من فلان ويصح ان يقال هو
مولى وهما موليان ولا يصح ان يقال هو اولى بدون من ولا وهما
اوليان وتقول هو مولى الرجل ومولى زيد ولا تقول هو اولى
الرجل ولا اولى زيد وتقول هما اولى رجلين وهم اولى رجال
ولا تقول هما مولى رجلين ولا هم مولى رجال وتقول هو مولاه و
مولاك ولا تقول هو اولاه واولاك لا يقال اليس يقال ما اولاه
لانا نقول ذلك افعل التعجب لا افعل التفضيل على ان ذلك فعل وهذا
اسم والضمير هناك منصوب وههنا مجرور فثبت بهذين الوجهين
انه لا يجوز حمل المولى على الاولى وهذا الوجه فيه نظر مذكور في
الاصول واما الذي ذكروه عن ايمة اللغة ان المولى بمعنى الاولى
فلا حجة لهم فيه وانما يتبين ذلك بعد تقديم مقدمتين احدهما
ان امثال هذا النقل لا يصح ان يحتج به في اثبات اللغة فنقول ان
اباعبيدة وان قال في قوله تعالى ماواكم النار هي مولاكم معناه اولى بكم
وذكر هذا ايضا الاخفش والزجاج وعلي بن عيسى واستشهدوا
ببيت لبيد ولكن ذلك تساهل من هولاء الايمة لا تحقيق لان الاكابر
مثل الخليل واضرابه لم يذكروه والذاكرون له لم يذكروه الا في تفسير
هذه الاية او اية اخرى مرسلا غير مسند ولم يذكروه في الكتب الاصلية
من اللغة وليس كل ما يذكر في التفاسير كان ذلك لغة اصلية الا
تراهم يفسرون اليمين بالقوة في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه
والقلب بالعقل في قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب

مع ان ذلك ليس لغة اصلية فكذلك ههنا وثانيهما ان اصل تركيب الولى
يدل على معنى القرب والدنو يقال وليته اليه وليا اى دنوت منه
واوليته اياه ادنيته منه وتباعدنا بعد ولى ومنه قول علقمة
وعدت عواد دون وليك تشعب وكل ممايليك وجلست
ممايليه ومنه الولى وهو المطر الذى يلى الوسمى والولية البرذعة
لانها تلى ظهر الدابة وولى اليتيم والقتيل وولى البلد ومن تولى
امرا فقد قرب منه وقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام من
قولهم ولاه ركنه اى جعله ممايليه واما ولى عنى ذلك اى ادبر
فهى من باب ما ينقل الحشو فيه للسلب وقولهم فلان اولى من فلان
اى احق افعل التفضيل من الولى او الوالى كالادنى والاقرب من الدنو
والقرب وفيه معنى القرب ايضا لان من كان احق بالشى كان اقرب
اليه والمولى اسم لموضع الولى كالمبنى والمرمى لموضع الرمى والبناء
واذا ثبت هاتان المقدمتان فلنشرع فى التفصيل قوله ان ابا عبيدة
قال ماواكم النار هى مولاكم معناه هى اولى بكم قلنا ان ذلك ليس
حقيقة لوجهين احدهما ان ذلك يقتضى ان يكون كون الكفار فى
الجنة حقا الا ان النار احق لان ذلك من لوازم افعل التفضيل و
انه باطل وثانيهما انه لو كان الامر كما اعتقدوا من ان المولى ههنا بمعنى
الاولى لقيل هى مولاتكم لان استوا التانيث والتذكير من خصايص
افعل التفضيل ولما بطل ما قالوه فالواجب ههنا ان يجعل المولى
فيه اسما للمكان وهى موضع الولى وعلى هذا التفسير لا يلزمنا
ما الزمنا عليهم لان اسم المكان اذا وقع خبرا للمونث لم يونث تقول
مكة منشا النبى صلى الله عليه وسلم والبصرة منشا الحسن ولا يقال
مولدة ولا منشاة هذا هو التحقيق وقال صاحب الكشاف على جهة
التقريب وحقيقته مولاكم محراكم ومقامكم اى مكانكم الذى يقال
فيه هو اولى بكم كما يقال هو مئنة للكرم اى مكانه لقول القايل
انه لكريم ويجوز ان يقال هى ناصركم اى لا ناصر لكم غيرها والمراد
نفى الناصر عن الثبات وعن الحسن البصرى هى مولاكم اى انتم
توليتموها فى الدنيا وعملتم اعمالها يعنى انها تتولاكم كما توليتم اعمال
اهلها فعل المولى لصاحبه وقيل ايضا المولى يكون بمعنى العاقبة

فيكون المراد هى عاقبة امركم ولهذا قيل وبئس المصير واما بيت
لبيد فقد حكى عن الاصمعى فيه قولان احدهما ان المولى فيه اسم
لموضع الولى كما بيناه اى يحسب النصرة ان كلا الجانبين موضع المخافة
وانما جا مفتوح العين تغليبا لحكم اللام على الفا على ان الفتح فى المعتل
الفا قد جا كثيرا منه موهب وموجد وموضع والكسر فى معتل اللام
لم يسمع الا فى كلمة واحدة وهى ماوى الثانى انه اراد بالمخافة الكلاب
وبمولاها صاحبها واما قول الله تعالى ولكل جعلنا موالى مما ترك
الوالدان والاقربون اى وارثا يكون ما تركه الوالدان وقال السدى
فى قوله وانى خفت الموالى من ورائى العصبة وقيل بنى العم لانهم
الذين يلونه فى النسب وعليه قول الحارث بن حلزة زعموا
ان كل من ضرب العير موال لنا وانا الولا وقال ابو عمرو المولى
فى هذه المواضع بنو العم واما قول الاخطل فاصبحت مولاها
من الناس بعده وقوله لم ياسروا فيه اذ كانوا مواليه وقوله
موالى حق تطلبون فالمراد بها الاوليا ومثله قوله عليه السلام
مزينة وجهينة واسلم وغفار موالى الله ورسوله اى اوليا الله
ورسوله وقوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن مولاها
فالرواية مشهورة مصرح به وقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين
امنوا اى وليهم وناصرهم وان الكافرين لا مولى لهم اى لا ناصر لهم
هكذا روى عن ابن عباس ومجاهد وعامة المفسرين فقد تلخص مما
قلنا ان لفظة المولى غير محتملة للاولى ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم
انه يتعين فى هذا الحديث حمله عليه قوله فى الوجه الاول ان من عطف
كلاما محتملا لاشيا على كلام هو صريح فى واحد مما يحتمله المعطوف
فانه يريد بالمعطوف المعنى الذى قدمه قلنا هذا ممنوع قوله لان انسان
اذا كان له عدة عبيد زيد وعمرو وجعفر فقال لجماعة السامعين
عارفين بعبيدك زيدا اشهدكم ان عبدى حر فانه يفهم منه انه اراد
عبده زيدا قلنا لا نسلم انه يفهم ذلك ولو انه اشهد اقواما على ذلك
لم يشهدوا الا بعد ان يقولوا له اى عبيدك تريد ولو شهد الشهود
بذلك عند الحاكم لم يحكم بهذا القول والشهادة ان زيدا هو الحر
وهذا على مذهب الامامية الزم لان عندهم حسن الاستفهام

والتوكيد دليل الاشتراك ولا شك ان الانسان اذا قدم المقدمة
ثم قال اشهدكم ان عبدي حر فانه يحسن منه ان يقرن كلامه
بما يجري مجرى التوكيد فيقول اشهدكم ان عبدي الذي هو زيد
حر ويحسن من الشهود ايضا ان يقولوا تعني بهذا العبد زيدا
او غيره فاذا حسن التوكيد والاستفهام لزم الاشتراك على مذهبهم
وفيه فساد ما قالوه ثم ان سلمنا في هذا المثال ان يكون المراد
من المحتمل المعطوف المصرح السابق فلم قلتم انه يجب ان يكون في
هذا الحديث كذلك بيانه انه لو لم يعن الانسان بقوله اشهدكم
ان عبدي حر ذلك العبد الذي صرح بذكره اولا لم يكن في تقديمه
لذكر ذلك فايدة بخلاف هذا الحديث لان في تقديم هذه المقدمة
فايدة اخرى سوى ذلك فانه عليه السلام اراد بقوله الست اولى
بكم من انفسكم تقرير فرض طاعته عليهم ليحثهم بذلك على التزام
ما يلزمهم سواء كان ما هو صريح في المقدمة او كان غير ذلك بل
الظاهر ان يكون ذلك هو الفايدة في تقديم هذه المقدمة وكيف
فانه عليه السلام لو صرح بذلك وقال الست اولى بكم من انفسكم
فمن كنت ناصره ومواليه فعلي ناصره ومواليه لكان الكلام منتظما
حسنا ثم ان سلمنا ان تقديمه يقتضي ان يكون المراد من المولى الاولى
ولكن الحديث موخرة وهو قوله عليه السلام اللهم وال من
والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذه
الموخرة يقتضي ان يكون المراد من المولى الناصر وانما قلنا ذلك
لان من الزم غيره شيا بلفظ مشترك بين ذلك الشي وبين غيره
ثم حث على التزام احد معانيه من تلك اللفظة فانه يتبادر الى
الافهام انه انما حث بالكلام المشترك على المعنى الذي صرح به
اخيرا الا ترى ان الانسان اذا قال لغيره صل عند الشفق اللهم
ارحم من يصلي عند الشفق الاحمر فان السامع يعلم ان المراد بقوله
صل عند الشفق الشفق الاحمر فاذا ثبت ذلك فقوله عليه السلام
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه حث منه على التزام ما ذكره
من لفظ المولى فعلمنا انه اراد به الموالاة التي هي ضد العداوة واي
شي يقولونه في هذه الموخرة نقوله في تلك المقدمة اما قوله في

الوجه الثاني ان المولى له معان كثيرة ولكن لا يمكن حمله في هذا
الحديث الا على الاولى قلنا هذا ممنوع ولم لا يجوز حمله على ولاية
الدين والنصرة قوله كون المؤمنين بعضهم اوليا بعض امر ظاهر
معلوم فكيف يجوز من النبي عليه السلام ان يجمع الجموع في مثل
هذا الوقت ويقرر فرض طاعته ليوجب عليهم من موالاته ما كان
قد تقدم ايجابه وهل هذا الا فعل لا فايدة فيه قلنا فيه فوايد
احديها ان قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اوليا بعض
عام والعام يحتمل من التاويل ما لا يحتمله الخاص لا سيما على قول
من جعل العموم مشتركا وقول من لم يجعل الالف واللام للاستغراق
وثانيها ان بتقدير تسليم العموم تمكن المعاند من ان يقول انما اوجب
الله تعالى ولاية المؤمنين فمن اين ان فلانا منهم ولا يمكنه ان يقول
ذلك اذا عين رسول الله صلى الله عليه وسلم فلانا بالولاية
لان ما نص عليه الرسول عليه السلام فهو حق وثالثها ان في
اضافته عليه السلام موالاته الى موالاة نفسه مزية حتى لو فرع
ذلك اللفظ العام لحسن الكلام فانه لو قال عليه السلام المومنون
بعضهم موالي بعض فاما علي فمن كنت مولاه فعلي مولاه لحسن الكلام
ولعقل انه ما ضم موالاته الى موالاة نفسه الا لمزيد شرف ورابعها
انه عليه السلام ربما احسن من قوم انهم غير مخلصين في موالاته
فاراد ان يحملهم على الاخلاص في موالاته بان قرن موالاته
بموالاة نفسه بنيته انه انما قال ذلك عليه السلام بعد الفتح
وقد دخل في الاسلام بعد الفتح من كان علي رضي الله عنه قتل
اقاربهم فلا يمتنع ان النبي صلى الله عليه وسلم يكون اشفق
بان يكون قد بقي في قلوب اولئك من النفرة بقايا فاراد النبي
صلى الله عليه وسلم ازالتها واذا كانت هذه الوجوه محتملة لم
يلزم من حمل المولى على الناصر خلو الكلام عن الفايدة ثم ان سلمنا
انه لا يكون في ذلك فايدة جديدة ولكن لم لا يجوز ذلك ان
الشيعة يقولون ان امامة علي رضي الله عنه كانت ثابتة بالنصوص
الجلية من الكتاب والسنة واذا جاز بعد سبق العلم بامامته
بالنصوص الجلية جمع الجموع لاثبات امامته بهذا النص الخفي جدا

فلان يجوز ذلك ايضا فيما قلناه كان اولى واما قوله في الوجه
الثالث ان اللفظ المشترك يجب حمله على جميع معانيه فقد
سبق ابطالنا له واما قوله في الوجه الرابع من ان لفظة المولى
تفيد في جميع محاملها معنى واحدا وهو الاولى فوجب حملها
عليه دفعا للاشتراك قلنا ان اهل اللغة في هذه اللفظة على
فريقين منهم من جعلها مشتركة بين هذه المعاني ومنهم من جعلها
بمعنى القرب والدنو على ما بيناه فاما القول بانها موضوعة لمعنى
واحد وهو الاولى فذلك مما لم يذهب اليه احد من اهل اللغة
فيكون باطلا ثم ان سلمنا انه ليس على خلاف الاجماع ولكن المعتق
يسمى المولى مع انه ليس اولى بالتصرف فبطل قولكم ان هذه الاولوية
ثابتة في جميع مفهومات هذه اللفظة اللهم الا ان يفسر مطلق
الاولى في اى شى كان الا ان ذلك يقتضى ان يكون اسم المولى
حقيقة في كل شى اذ لا شى الا وله حكم هو اولى به من غيره ولئن
سلمنا ان الاولوية ثابتة في جميع مفهوماتها ولكن معنى القرب
والدنو امر مشترك بين جميع مفهوماتها واهل اللغة نصوا على
انها موضوعة لذلك فيكون ذلك اولى مما ذكرتموه وايضا فمعنى
النصرة حاصلة في جميع مفهوماتها فلم لا يجوز حملها عليه فبطل
ما ذكرتموه ثم ان سلمنا ان المولى يفيد الاولى فلم قلتم ان ذلك
يدل على الامامة قوله في الوجه الاول ان اهل اللغة لا يستعملون
ذلك الا فيمن يملك التدبير والتصرف قلنا لا نسلم بل قد جا في
القران لغير ذلك قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين
اتبعوه وهذا النبى والذين امنوا فاخبر ان اتباع ابراهيم اولى به
وكذلك النبى والذين امنوا ومعلوم ان اتباع ابراهيم والمومنين
ليسوا اولى بالتصرف في ابراهيم وايضا فقد يقول اتباع العالم
وتلامذته نحن اولى باستاذنا من غيرنا ويقول اتباع السلطان
نحن اولى بسلطاننا من غيرنا فبطل ما ذكرتموه ثم التحقيق فيه انا
اذا قلنا فلان اولى بفلان اردنا به انه اولى به في امر من الامور
ولا يتعين ان تكون تلك الاولوية في التصرف لان صحة الاستفهام
والتوكيد والتقسيم دليل الاشتراك ومن المعلوم انه اذا قيل فلان

اولى بفلان من غيره فانه يصح ان يستفهم ويقال اولى منه في محبته
او في نصرته او في التصرف عليه ويحسن ايضا التوكيد حتى يقال
فلان اولى بفلان في تدبيره والتصرف فيه ويحسن ايضا التقسيم
حتى يقال فلان اما ان يكون اولى بفلان في التصرف في احواله
او في نصرته او في محبته فاذا صح ذلك لزم الاشتراك قوله في
الوجه الثاني انه متى قيل فلان اولى بفلان من نفسه كان ذلك
نصا في ان تلك الاولوية في التدبير قلنا لا نسلم بدليل ما ذكرنا
من حسن الاستفهام والتوكيد والتقسيم وايضا فاذا عرفنا ان
زيدا انصح الناس لعمرو واحسنهم له في محبة نفعه ودفع الضرر
عنه وان عمرو لا يكون مراعيا لمصالح نفسه فانه يصح ان يقال
ان زيدا اولى بعمرو من نفسه لان رايه لنفسه يشوبه الميل الى
الشهوات وليس كذلك راى زيد له وهذا الوجه وان رجع الى
التدبير ولكنه من التدبير بالمشورة التى يرجع حاصلها الى المحبة
والموالاة وليس هو من باب تدبير السلطان الذى تحرم مخالفته
قوله في الوجه الثالث ان قولنا فلان اولى بى من نفسى وان كان
لا يقتضى الاولوية في التصرف ولكن لما كان قوله عليه السلام
الست اولى بكم من انفسكم معناه اولى بالتصرف فيكم وجب ان
يكون قوله عليه السلام فعلى مولاه معناه اولى بكم من انفسكم
في التصرف فيكم قلنا هنا ايضا ممنوع بدليل حسن الاستفهام والتقسيم
والتوكيد قوله في الوجه الرابع اذا كانت لفظة المولى محتملة للاولوية
بالتصرف كانت محتملة لمعنى الامامة وكل من قال بذلك قال بدلالة
على الامامة قلنا لا نسلم ان كل من قال بان لفظة المولى محتملة
للاولى قال بدلالة الحديث على امامة على رضى الله عنه اليس ان
ابا عبيدة وابن الانبارى حكيا بان لفظة المولى للاولى مع كونهما
قايلين بامامة ابى بكر رضى الله عنه وبالجملة فيكفينا منع هذا الاجماع
وعليهم اثباته ثم ان سلمنا ان كل من قال باحتمال هذه اللفظة
للامامة قال بدلالة الحديث على الامامة ولكن انما يصح ان يقال
كل من قال بكذا قال بكذا اذا كان بين القولين تعلق يقتضى ثبوت
احدهما بثبوت الاخر ومعلوم ان قولنا المولى يحتمل في اللغة معنى

الاولى بحث لغوى ولا تعلق لذلك بدلالة الحديث على الامامة
فيكون هذا جاريا مجرى ما يقال كل من قال بوجوب القصاص
على المسلم بقتل الذمى قال بكون الخل مطهرا للحدث فمتى ثبت
احدهما ثبت الاخر ومعلوم ان ذلك باطل فكذا ههنا ثم ان سلمنا
دلالة الحديث من الوجه الذى ذكرتموه على الامامة ولكن فيه
ما يمنع من دلالته عليها وهو من وجهين الاول ان قوله من كنت
مولاه فعلى مولاه اخبار عن الحال لانه يجرى مجرى قولنا على
فلو كان الغرض منه الامامة لزم ان يكون على حال حياة النبى صلى الله
عليه وسلم اماما وذلك باطل باجماع الامة لا يقال انه وان لم يكن
فى حال حياة النبى عليه السلام اولى بالمؤمنين من انفسهم بالتصرف
فيهم ولكنه يستحق ان يكون كذلك بعد موته عليه السلام فانه
يقتضى ذلك الا انا نخرج هذه الحالة عما تحت النص ونعمل بالباقى
وايضا فانا نلتزم انه كان له فى حال حياة النبى عليه السلام
ان يتصرف فى الامة تصرف الايمة بالامر والنهى والتولية والعزل
لانا نقول اما الاول فباطل لانه ليس المولى بمعنى الاولى الذى
يستحق ان يصير فى ثانى الحال اولى بالتصرف بل من يكون اولى
بالتصرف فى الحال فحمله على المستحق لتلك الاولوية فى ثانى الحال
ترك لمفهوم اللفظ واما الثانى فباطل لان تخصيص العموم على
خلاف الاصل ولو حملناه فى هذا الحديث على ولاية النصرة لا يلزمنا
هذه المخالفة فيكون تاويلنا اولى واما الثالث فنقول انا نعلم
بالضرورة ان عليا ما كان يتمكن من الامر والنهى والتولية والعزل
حال حياة النبى عليه السلام الا بامره فان منعوا عن ذلك منعنا
كل ما يدعون الضرورة فيه من الدين الثانى ان عمر رضى الله عنه
قال له اصبحت مولاى ومولى كل مومن ومؤمنة من غير انكار من
النبى عليه السلام لذلك وذلك يدل على انه اصبح مولى لكل المؤمنين
مع انه لم يصبح اماما لهم فعلمنا انه ليس المراد من المولى الامامة لا
يقال انه لما حصل له الاستحقاق فى الحال للتصرف فى ثانى الحال
حسنت التهنية لاجل الاستحقاق الحاصل لانا نقول انا لا نحتج بحسن
التهنية بل نحتج بان قوله اصبحت مولاى يقتضى حصول فايدة المولى

فى ذلك الوقت مع ان الامامة غير حاصلة فى ذلك الوقت فعلمنا
ان المراد من المولى غير الامامة ولا يمكن حمل المولى على المستحق للامامة
لان المولى وان كان حقيقة فى الامامة لكنه غير حقيقة فى المستحق للامامة
بالاتفاق فحمل اللفظ على هذا المعنى يكون على خلاف الاصل
الطريقة الثالثة لهم الاستدلال بقوله عليه السلام انت منى
بمنزلة هارون من موسى غير انه لا نبى بعدى والاستدلال
ان هذا الحديث يقتضى ان يثبت لعلى جميع المنازل التى كانت ثابتة
لهارون من موسى ومن المنازل الثابتة لهارون استحقاقه
القيام مقامه بعد وفاته لو عاش فوجب ان يثبت ذلك لعلى اما
بيان الاول فانه قد ساعدونا على انه ليس فى الحديث صيغة عموم
تدل على ذلك لكنهم بينوا ذلك من وجوه ثلاثة الاول ان الحكيم
اذا تكلم بكلام يحتمل لاشيا ثم استثنى بعضها وهو يريد الافهام
فانه يكون مريدا لما عدا الاستثنا فيكون الاستثنا قرينة دالة
على انه اراد ما عدا المستثنى مما يحتمل اللفظ كما ان الانسان اذا قال
من دخل دارى فاكرمه الا زيدا عرفنا انه اراد اكرام ما عداه
اذا اراد الافهام لانه لو لم يرد اكرام عمرو ايضا لاستثناه كما انه
استثنى زيدا الثانى ان الحديث لو افاد منزلة واحدة فقط لما
جاز ان يستثنى منزلة النبوة لان الشى الواحد لا يمكن ان يستثنى
منه شى الا ترى انه لا يحسن ان يقول القايل ضربت غلامى زيدا
الا عمرا ويحسن ان يقول ضربت غلمانى الا عمرا والثالث ان الامة
فى هذا الحديث على قولين منهم من قصره على منزلة واحدة وهى السبب
الذى يدعونه من خروج الكلام عليه وهو انه عليه السلام لما لم
يستصحبه مع نفسه فى غزاة تبوك ارجف المنافقون بانه انما تركه
بغضا له فشكى ذلك على رضى الله عنه الى النبى صلى الله عليه وسلم
فذكر النبى صلى الله عليه وسلم ذلك ازالة لذلك الوهم ومنهم من يقول
بانه يتناول كل المنازل الا ما خرج بالدليل والاول باطل اما اولا
فلان المرجف بان النبى عليه السلام مبغض لعلى رضى الله عنه
ان لم يكن عاقلا فلا معنى للتاذى منه والرد عليه وان كان عاقلا
فلا يجوز ان يتوهم ذلك مع علمه من احوال النبى عليه السلام فيه

واعتداده به واما ثانيا فلان اكثر الروايات على ان هذا الخبر
ورد في غير غزوة تبوك واما ثالثا فلان ما ذكرتموه من الرواية
غير ثابتة الا بالاحاد فلا يفيد العلم وليس في لفظ الحديث ما يقتضي
الاقتصار على هذه الواقعة فاذاً يمتنع الحكم بصحة هذا القول
واذا كان كذلك وجب صحة القسم الاخر والا لكان الحق خارجاً
عن الامة وانه غير جائز اما بيان الثاني وهو ان من المنازل الثابتة
لهارون استحقاقه القيام مقامه بعد وفاته فلوجهين الاول
انه كان خليفة لموسى حال حياته فوجب بقاء هذه الخلافة بعد
وفاته والدليل على الاول قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام
اخلفني في قومي وظاهر ذلك يقتضي حصول الولاية لهارون
بقول موسى على سبيل النيابة عنه لان الخلافة هي ولاية من
جهة القول على سبيل النيابة ولهذا لا يقول الانسان لغيره اخلفني
في النفقة على عيالك وفي اداء فروضك من صلاتك وصيامك
والدليل على الثاني ان خلافة موسى عليه السلام منزلة رفيعة
وازالة المنازل الرفيعة عن اربابها توهم منهم انهم ما كانوا مستحقين
لها او كانوا جانين فيها وكلاهما يوجبا التنفير وانه غير جائز على
الانبياء الثاني انا لا ندعي خلافة هارون لموسى بل نقول ان هارون
كان شريكا لموسى في الرسالة فلا شك انه لو بقي بعد وفاته
لقام مقامه في كونه مفترض الطاعة وذلك القدر كاف في المقصود
لانه لما دل الحديث على ان حال علي رضي الله عنه كحال هارون
في جميع المنازل وكان من منازل هارون انما هو استحقاقه القيام
مقامه في وجوب الطاعة وجب ان يكون علي ايضا كذلك ولا
معنى للامامة الا ذلك لا يقال ان الحديث لا يتناول الا المنازل
الثابتة دون المقدرة وامامة هارون بعد موسى ما كانت
حاصلة بل كانت مقدرة فلا يتناوله الحديث لانا نقول استحقاقها
في حق هارون القيام مقام موسى عليه السلام بعد وفاته وهي
منزلة ثابتة في الحال لان الاستحقاق قد يكون حاصلا وان كان
المستحق متاخرا والاعتراض عليه ان نقول لا نسلم دلالة الحديث
على العموم بانه وهو ان حسن الاستفهام والتوكيد دليل الاشتراك

ومعلوم انه عليه السلام لما قال انت مني بمنزلة هارون من موسى
فانه يحسن من السايل ان يقول اهو بمنزلته فيما يتبع النبوة للمستثناة
ام لا ويحسن من النبي عليه السلام ان يقول انت مني بمنزلة هارون
من موسى حتى الخلافة ان عشت بعدي وعند الامامية ان الانسان
اذا قال ضربت كل من في الدار وكان فيها اربعة رجال فانه يحسن
من السايل ان يستفهم من القايل ان يوكد ومن المعلوم ان حسن
الاستفهام والتوكيد في الحديث الذي نتكلم فيه اظهر منها في
هذه الصورة واذا كان كذلك ثبت ان الحديث غير مقتض للعموم
وقوله الحكيم اذا تكلم بكلام محتمل للاشيا ثم استثنى بعضها وهو يريد
الافهام فانه يكون مريدا لما عدا المستثنى قلنا هذا لا يستمر على مذهبكم
لان حسن الاستفهام والتوكيد دليل الاشتراك عندكم ومن المعلوم
انه يحسن بعد الاستثنا ان يستفهم فيقال له اذا لزم كل من عدا
زيدا ويحسن من المتكلم ان يذكر الموكد فيقول فان جميع من عدا زيدا
فاني اكرمهم ثم ان سلمنا ذلك ولكنا نقول استدلون على عموم
هذا الحديث باستثنا النبوة او بانه لما كان غرض الحكيم بخطابه
الافهام فلو لم يرد جميع ما عدا المستثنى منه لبينه ولا يستثني كل
ما لم يرده كما استثنى النبوة اما الاول فباطل لان استثنا النبوة بعد
اخراجها من الكلام ولم يتناول ما عدا النبوة لا بنفي ولا باثبات
فكيف يدل على ثبوته ودخوله في الخطاب واما الثاني فباطل
لانه ليس ان يقال لو اراد بعض ما عدا المستثنى لاستثنى ما لم يرده ايضا
لان غرضه الافهام باولى من ان يقال ولو اراد جميعه لدل عليه
لو كان غرضه الافهام لان لفظة المنزلة اذا كانت محتملة وجب
ان تقرن بها قرينة وايضا فهذا الكلام يوجب عليهم القول بصيغ
العموم لان المتكلم بها اذا كان قاصدا للافهام وجب ان يريد الاستغراق
لانه لو اراد البعض لدل عليه قوله الحديث لو افاد منزلة واحدة
لما جاز الاستثنا لان الاستثنا من الشي الواحد غير جائز قلنا اليس
من مذهبكم ان الاستثنا يخرج من اللفظ ما لولاه لصح دخوله فيه
لا ما لولاه لوجب دخوله فيه واذا كان كذلك فقوله عليه السلام
انت مني بمنزلة هارون من موسى يصلح بجميع المنازل ويصلح لبعضها

عندكم فيصح ان يستثنى منه النبوة ولا نقول انه يفيد منزلة واحدة
فقط بل يتوقف فيه ويحمل الحديث على السبب لانه المتحقق فان
السبب لا يجوز خروجه من الخطاب وما عداه يلزمكم ان تقفوا
فيه قوله كل من قال انه ليس المراد بالخبر منزلة واحدة وهو الرد
على المنافقين قال بعمومه قلنا لا نسلم لان الواقفية يتوقفون فيه
كتوقفهم في صيغ الاوامر والعموم ثم ان سلمنا ذلك فلم قلتم ان حمله
على ذلك السبب باطل قوله العاقل لا يتصور ان يرجف بما ذكرتمو
قلنا ان محل علي رضي الله عنه من رسول الله صلى الله عليه وسلم
وان كان في غاية الظهور فقد يجوز من العدو ان يحمله عداوته
على حمل الامور على ابعد وجوهها فيعتقد انه ما تركه الا للملالة
فان الانسان قد يكره محبوبه وربما لم يعتقد ذلك ولكن يرجف
به لغاية غيظه فانا قد نرى في زماننا من يهوى بعض السلاطين
ويعادي غيره فيرجف بما يبعد ان يتصوره عاقل ولو لم يصح ان
المنافقين ارجفوا لم يضرنا ذلك لانه بالاتفاق انما ذكر ذلك عند اذا
عن تركه اياه بالمدينة وانه لم يستصحبه كما ان موسى ترك هارون
في قومه ولم يستصحبه قوله هذا الحديث روي في غير غزوة تبوك
قلنا اصحاب الحديث يقولون الرواية الصحيحة ما تضاف الى غزوة
تبوك قوله ورود هذا الحديث في غزوة تبوك غير معلوم قطعا
فلا يجوز حمله عليه واذا لم يجز ذلك تعين حمله على عموم المنازل
ضرورة ان لا قايل بالقول الثالث قلنا كما لم نتيقن صحة هذه الرواية
لم نتيقن فسادها بل صحتها مظنونة ثم انه لا يمكن دعوى الاجماع
في انا اذا لم نتيقن صحة هذه الرواية وجب القول بالعموم بل الاجماع
انما يمكن ان يدعى في انا اذا تيقنا عدم صحة هذه الرواية وجب
القول بالعموم وانتم لا تقدرون على هذا فلا يتم استدلالكم ثم ان
سلمنا دلالة الحديث على العموم ولكن لا نسلم ان منازل هارون
كونه قايما مقام موسى عليهما السلام لو عاش بعد وفاته قوله انه
كان خليفة له حال حياته فوجب بقاء تلك الخلافة بعد موته قلنا
لا نسلم كونه خليفة له قبل وفاته اما قوله تعالى اخلفني في قومي قلنا
لم لا يجوز ان يقال ان ذلك كان على طريق الاستظهار كما قال واصلح

ولا تتبع سبيل المفسدين لان هارون كان شريك موسى في النبوة
فلو لم يستخلفه موسى لكان هو لا محالة يقوم بامر الامة وهذا لا
يكون استخلافا على التحقيق لان قيامه بذلك انما كان لكونه نبيا
قوله الخلافة ولاية من جهة القول على سبيل النيابة قلنا ليس يجب
ان يكون قد تقدم قول في ذلك لانه لا فرق بين خلافة الانسان
لغيره وبين نيابته عنه يقال نبت عن فلان وخلفت فلانا فوضع
احدهما موضع الاخر ومعلوم انه قد يقال ان الانسان قد ناب
مناب ابيه وقام مقامه في النظر في مصالح اهله ومخلفيه احسن
قيام وان لم يفوض اليه ذلك اذا فعل افعال ابيه على سبيل النيابة
عنه ثم ان سلمنا ان موسى عليه السلام استخلف هارون لكن
في كل الازمنة او في بعضها ع م بيانه ان قوله اخلفني امر وهو لا
يفيد التكرار بالاتفاق سيما عند الامامية الواقفية وايضا
فالقرينة دالة على ان ذلك الاستخلاف ما كان عاما لكل الازمنة
لان العادة جارية فيمن خرج من الروسا واستخلف على قومه خليفة
ان يكون ذلك الاستخلاف مخصوصا بتلك السفرة فقط واذا ثبت
ان ذلك الاستخلاف ما كان حاصلا في كل الازمنة لم يلزم من
عدم ثبوته في ساير الازمنة تحقق العزل لان العزل عن الشي انما
يكون بعد انعقاد سبب ذلك الشي وكما ان من ولي النظر في بلدة
ولم يول غيرها لا يقال انه عزل عن البلد الذي لم يول فكذلك في الزمان
ثم ان سلمنا ان الاستخلاف كان ثابتا في كل الازمنة فلم قلتم
ان ازالته منفرة بيانه ان العزل انما يكون منفرا اذا انحط المعزول
عن مرتبة ارتفع بها فاما اذا زال عنه ما لم يرتفع به فانه لا يكون
ذلك منفرا ومعلوم ان هارون كان شريكا لموسى عليهما السلام في
اداء الرسالة وهذا ارفع المنازل وقد يكره الانسان ان يكون خليفة
شريكه في الرياسة واذا جاز ان يكون ذلك مكروها جاز ان لا يحصل
له بسبب حصوله زيادة ولا نقصان فلا يكون ذلك منفرا ثم ان سلمنا
انه منفر ولكن متى اذا حصلت عقيبه مرتبة اخرى اشرف منها او
لم يحصل ع م بيانه وهو ان هارون عليه السلام لو بقي بعد موسى
عليه السلام وقدرنا ان الله تعالى كان يامره بان يتولى تنفيذ الاحكام

على طريق الاصالة لا على طريق النيابة من موسى عليه السلام كان
ذلك اشرف من نيابة موسى وعلى هذا التقدير لا يلزم من فوت
خلافته لموسى حصول امر منفر ثم ان سلمنا انه منفر مطلقا فلم لا
يجوز ذلك على الانبيا فان المنع منه بنا على القول بالتحسين والتقبيح
وقد مضى القول فيه قوله ان هارون لو عاش بعد موسى عليهما السلام
لقام مقامه فى كونه مفروض الطاعة قلنا يجب على الناس طاعته
فيما يوديه عن الله او فيما يوديه عن موسى او فى تصرفه فى اقامة
الحدود الاول م ولكن ذلك نفس كونه نبيا فلا يمكن ثبوته فى حق
على رضى الله عنه واما الثانى والثالث ع وتقريره ان من الجايز
ان يكون النبى موديا للاحكام عن الله تعالى ويكون المتولى لتنفيذ
تلك الاحكام غيره الا ترى ان من مذهب الامامية ان موسى عليه
السلام استخلف هارون عليه السلام على قومه ولو كان هارون
متمكنا من تنفيذ الاحكام قبل ذلك الاستخلاف كان موديا للاحكام
عن الله تعالى وان لم يكن منفذا لها وايضا من مذهبهم ان يوشع بن نون
كان نبيا بعد موسى عليه السلام موديا عن الله تعالى ولم يكن خليفة
لموسى عليه السلام فى معنى الامامة لان الخلافة فى ولد هارون
عليه السلام وايضا فداود كان مبينا للاحكام والمتولى لتنفيذها
طالوت واذا جاز ذلك لم يلزم من تقرير بقا هارون بعد وفاة موسى
عليهما السلام كونه متوليا لتنفيذ الاحكام واذا لم يجب ذلك لم يجب
كون على رضى الله عنه ايضا كذلك ثم ان سلمنا ان هارون لو عاش
بعد موسى عليه السلام لكان منفذا للاحكام ولكن لا شك فى انه
ما باشر تنفيذ الاحكام لانه مات قبل موسى عليه السلام فان لزم
من الاول كون على رضى الله عنه اماما لزم من الثانى ان لا يكون
اماما واذا تعارضا تساقطا وعذرهم عن ذلك ان هارون عليه
السلام انما لم يباشر عمل الامامة لانه مات قبل موسى عليه السلام
واما على رضى الله عنه فانه لم يمت قبل النبى صلى الله عليه وسلم
فظهر الفرق وجوابنا عنه ان نقول اما ان يلزم من انتفا السبب انتفا
المسبب او لا يلزم فان لزم فكون هارون منفذا للاحكام انما كان
بسبب كونه نبيا والنبوة ما كانت حاصلة لعلى رضى الله عنه فلزم

من انتفائها انتفا كونه متوليا للاحكام واما ان لم يلزم فنقول
عدم امامة هارون عليه السلام انما كان لموته قبل موت موسى
عليه السلام فوجب ان لا يلزم من عدم موت على رضى الله عنه
قبل رسول الله عليه السلام ان لا يحصل له المسبب وهو نفى الخلافة
لا يقال انه لا يجوز الاستدلال بان هارون عليه السلام لم يعمل
عمل الامامة على ان عليا يجب ان لا يعمل عمل الامامة لان فقد الخلافة
نفى والنفى لا يكون منزلة وانما الاثبات هو المنزلة فلا يتناول
الحديث ذلك النفى وان سلمنا ان النفى منزلة ولكن الكلام خرج
مخرج الفضيلة لعلى رضى الله عنه فلا يجوز ان يدخل فيه الا ما يكون
فضيلة ونفى الخلافة غير فضيلة وان سلمنا صحة اندراج هذا
النفى تحت الحديث ولكن الاجماع منعقد على انه غير داخل فيه
لان الامة اما قايل بدلالة هذا الحديث على امامته واما قايل بانه
لا دلالة فيه على امامته اما القول بدلالته على انه ما كان اماما
فذلك مما لم يقله احد من الامة ولئن سلمنا عدم الاجماع ولكن
لو حكمنا بدلالته على عدم امامته لزم ان لا يكون اماما بعد عثمان
رضى الله عنه وهو باطل لانا نقول اما الاول فجوابه ان معنى قوله
انت منى بمنزلة هارون من موسى ان حالك معى وعندى كحال
هارون من موسى وهذا القول يدخل تحت احوال هارون نفيا
واثباتا واما الثانى فجوابه ان افادة الكلام لهذا النفى لا يمنع من
دلالته على نفى التفضيل بيانه ان اماما لو ولى نائبه امارة بلدة معينة
فقط ثم ولى امام اخر بعده انسانا اخر تلك البلدة فقط فطلب ذلك
الانسان من الامام الثانى تولية بلدة اخرى فانه يحسن من الامام
الثانى ان يقول له اما ترضى ان تكون منى بمنزلة ابن الامام الاول
منه فهذا الكلام مع ما يفيد من فضيلة ذلك الانسان فانه يفيد
نفى توليته عن ساير البلاد فكذلك هنا واما الثالث فجوابه انا لا
نسلم اجماع الامة على عدم دلالة هذا الحديث على نفى امامته فان
الجاحظ احتج به عليه ولئن سلمنا انعقاد الاجماع ولكن نحن لم نذكر
ما قلنا للاستدلال بل لنجعله معارضا لما ذكرتموه حتى يبطل به دليل
وبهذا يظهر الجواب عما ذكروه رابعا وايضا فلو استدللنا بالخبر

باماهة علي بعد عثمان رضي الله عنهما لكنا انما نثبت بالاخبار وليس
الامر كذلك في حق هارون عليه السلام فلا يتناوله الحديث
وايضا فلو تناوله لكان لنا ان نخرج هذه الحالة عن عموم النص
بدليل ويبقى ما قبل وفاة عثمان رضي الله عنه على ظاهره الطريقة
الرابعة لهم ان عليا رضي الله عنه افضل الصحابة رضي الله عنهم
ومتى كان كذلك وجب ان يكون هو الامام بعد الرسول عليه السلام
اما المقام الثاني فقد مر وانما نحتاج هنا الى تقرير المقام الاول ونحتجوا
على التفضيل بالقران والاخبار واستقرا احوال علي رضي الله عنه
اما القران فقوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى
ولا شك ان عليا رضي الله عنه داخل فيه وابو بكر رضي الله عنه
غير داخل فيه وثانيها قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الى اخره وجه
الاستدلال به انه عليه السلام دعا عليا رضي الله عنه الى ذلك
المقام وذلك يدل على غاية فضله بيان الاول اما اولا فلان الاخبار
في ذلك قريبة من التواتر لتظاهرها واما ثانيا فلان المراد من قوله
وانفسنا وانفسكم ليس الا فاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم
لانهم اندرجوا تحت قوله وابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وليس
ايضا هو نفسه لان الانسان لا يدعو نفسه كما لا يامرها ولا ينهاها
فدل على انه عليه السلام دعا شخصا اخر غير فاطمة والحسن والحسين
رضي الله عنهم ولم ينقل احد من الامة انه دعا غير علي رضي الله عنه
فدل على ان المدعو هو علي رضي الله عنه بيان الثاني اما اولا فلانه
عليه السلام انما قصد بالمباهلة الابانة عن نفسه بدينه الذي
جاء به وذلك يقتضي ان يحضر للمباهلة من يكون هو في غاية الشفقة
عليه والا لقال المنافقون انه لو كان على بصيرة من امره لدعا الى
موضع المباهلة ونزول العذاب من يحبه ويحذر عليه لا الاجانب
الذين لا يشتد حذره عليهم ثم ان شفقة النبي عليه السلام على الذين
احضرهم في ذلك الموضع اما لشدة قربهم منه او لكمال فضلهم والاول
باطل والا لاحضر العباس وعقيلا كما احضر عليا فلما لم يكن كذلك ثبت
ان غاية اشفاقه على الذين احضرهم كان لكمال فضلهم فيلزم ان يكون
علي افضل الصحابة والخلق واما ثانيا فلانه عليه السلام لما جعل نفس

علي رضي الله عنه نفسا له وجب ان يثبت لعلي رضي الله عنه جميع
ما ثبت له عليه السلام لان ذلك مقتضى الوحدة تركنا العمل به فيما
عرف بضرورة العقل وهو التعدد والصفات التي اختص كل واحد
منهما بها وفيما عرف بنظر العقل نحو كونه عليه السلام نبيا من عند الله
فوجب العمل به فيما عداه وثالثها قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين والاية نزلت في علي رضي الله عنه واما الاخبار
فامور اولها خبر الطير وهو ما روي عن النبي عليه السلام انه
اهدي اليه طير مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل
معي وفي اخرى اللهم ادخل الي احب اهل الارض اليك فجاء علي رضي
الله عنه واكل معه من ذلك الطائر والاستدلال به ان احب الخلق
الى الله تعالى ليس الا اكثرهم ثوابا لان المحبة منه تعالى لعبده ليست
الا ارادة الثواب لا يقال فهذا يقتضي ان يكون علي رضي الله عنه
افضل من النبي ومن الملائكة عليهم السلام لانا نقول لما قال عليه السلام
ائتني باحب خلقك لم يدخل فيه هو عليه السلام ولما قال ياكل
معي لم يدخل فيه الملائكة وايضا لم يلزم من تخصيص هذا الحديث
في هاتين الصورتين سقوط الاستدلال به فيما عداهما وثانيها حديث
المواخاة فانه عليه السلام آخى بين الصحابة واتخذه اخا لنفسه و
ذلك يدل على علو شانه وزيادة منصبه وثالثها خبر الراية وهو
ما روي انه عليه السلام بعث ابا بكر رضي الله عنه الى خيبر فرجع
منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبلغ ذلك من رسول الله صلى الله
عليه وسلم كل مبلغ فبات ليلته مهموما فلما اصبح خرج الى الناس
ومعه الراية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون والانصار
فقال عليه السلام اين علي فقالوا انه ارمد العين فتفل في عينيه
ثم دفع اليه الراية قالوا وهذا الحديث وكيفية ما جرى فيها يدل
على ان ما وصف به النبي عليه السلام عليا لم يكن ثابتا في ابي بكر وعمر
رضي الله عنهما لانهما لما رجعا منهزمين وغضب الرسول من ذلك
وانكره ثم قال لاعطين الراية رجلا من صفته كذا وكذا علم ان شيئا
من تلك الصفات ما كان عندهما اولئك الذين غضب عليهم الا ترى

الا ترى ان ملكا حصيفا لو ارسل الى غيره برسالة ففرط الرسول
فى ادا رسالته وحرفها فغضب لذلك الملك وقال لارسلن غدا رسولا
حصيفا يحسن القيام بادايها لكان يعلم كل عاقل ان الذى وصف به
الرسول الثانى واثبته له ليس موجودا فى الاول وليس هذا من قبيل
دليل الخطاب وانما هو استدلال بكيفية ما جرت الاحوال عليه
ورابعها ان قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلى مولاه وقوله
انت منى بمنزلة هارون من موسى ان لم يدلا على الامامة فلا اقل
من دلالتهما على كونه افضل منهما وخامسها ما روى انه عليه السلام
قال فى ذى الثديه يقتله خير الخلق والخليقة وفى رواية يقتله
خير هذه الامة فقتله على و بانه عليه السلام قال لفاطمة ان الله تعالى
اطلع على اهل الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيا
فاختار منهم بعلك وروى عن عايشة رضى الله عنها انها قالت
كنت عند النبى عليه السلام اذ اقبل على رضى الله عنه فقال هذا
سيد العرب قالت فقلت بابى انت وامى الست انت سيد العرب
فقال انا سيد العالمين وهو سيد العرب وروى انس رضى الله عنه
انه عليه السلام قال ان اخى ووزيرى وخير من اتركه بعدى يقضى
دينى وينجز موعدى على بن ابى طالب رضى الله عنه وعن ابى رافع
رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفاطمة
اما ترضين انى زوجتك خير امتى وعن سلمان رضى الله عنه انه
عليه السلام قال خير من اترك بعدى على بن ابى طالب وعن ابن
مسعود رضى الله عنه قال قال عليه السلام على خير البشر فمن ابى
فقد كفر واما الاعتبار به فلانا متى تفحصنا عن احوال امير المؤمنين
فى العلم والزهد والشجاعة والنسب والقرب من رسول الله عليه
السلام وغاية محبة الرسول له وسعيه فى اظهار الدين وقتله
الاكابر من الكفار وتحمل الشدايد فى نصرة الدين والرسول لم نجد
مثل ذلك لاحد من الصحابة والقول فى تفصيل ذلك مما لا يليق بهذا
الكتاب والاعتراض لا نسلم ان الافضل هو الامام على ما مر ولين
سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان عليا رضى الله عنه افضل من ابى بكر رضى
الله عنه اما قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى

قلنا واى دلالة فى الاية على كونهم افضل من غيرهم اما المباهلة
فالاعتراض على وجه الاستدلال بها انا لا نسلم انه دعا عليا
رضى الله عنه قوله الاخبار بذلك متظاهرة قلنا لا نسلم فان
ابن اسحاق ذكر هذا الخبر فى كتابه ولم يذكر عليا رضى الله عنه
قوله والمراد من قوله وانفسنا ليس نفسه لان الانسان لا يدعو
نفسه قلنا لا يمتنع ان يقال الانسان يدعو نفسه على سبيل المجاز
اذا اراد من نفسه الحضور فى موضع كانه يامرها باجابته وهذا
وان كان مجازا الا ان الذى يقولونه ايضا مجاز لانهم اما ان يحملوا
قوله وانفسنا على على رضى الله عنه فيكون مجازا لان عليا رضى الله عنه
ليس نفس النبى عليه السلام ولان صيغة الجمع لا تكون حقيقة
فى الواحد او يحملونه على النبى وعلى على فح يلزمهم ما هربوا من
دعا الرسول عليه السلام نفسه واذا ثبت انه لا بد من حمل الاية
على المجاز فليس مجازهم اولى من مجازنا وعليهم الترجيح ثم ان سلمنا
ان المراد على رضى الله عنه لكن لا نسلم دلالته على الفضل قوله
الذين يحضرهم النبى عليه السلام للمباهلة يجب ان يكون فى غاية
الشفقة عليهم قلنا هذا م لكن لا نسلم ان غاية شفقته عليهم كان
لفضلهم بل لقربهم منه بدليل انه عليه السلام احضر الحسن والحسين
مع انهما لم يبلغا حد التكليف لصغرهما وبتقدير كونهما مكلفين فمن
المعلوم ان ثوابهما ما كان يزيد على ثواب من انفق من قبل الفتح وقاتل
فعلمنا انه ليس السبب فى الاحضار الا ما ذكرنا من الشفقة لشدة
القرب وقطع عذر المنافقين قوله لم يحضر العباس رضى الله عنه
وعقيلا قلنا يحتمل ان يكون بينه وبين على من التربية والمحبة
ما لم يكن بينه وبينهما فلذلك كانت شفقته عليه اتم قوله جعل
عليا رضى الله عنه كنفسه فيجب ان يكون قريبا منه فى الفضل
قلنا يلزمكم ان يكون على رضى الله عنه مساويا للنبى عليه السلام فى الفضل
لانه جعله كنفسه وايضا فلان الرجل اذا قال لمخالفه نحن نحضر انفسنا
فاحضروا انتم انفسكم فهم منه ان يحضر اهل مقالته ولا يفهم منه
ان الذين يحضرون من موافقيه يلونه فى الفضل بل لا يخطر ذلك
ببال المتكلم والسامع فكذا ههنا واما قوله تعالى وصالح المؤمنين

قلنا لا نسلم انها نزلت فى على رضى الله عنه روى ابن جرير الطبرى
فى تفسيره فى هذه الاية عن ابن عباس عن عمر رضى الله عنهم
قال لما اعتزل النبى صلى الله عليه وسلم نساه دخلت عليه
وانا ارى الغضب فى وجهه عليه السلام فقلت له يا رسول الله
ما شق عليك من شان النسا فلين كنت طلقتهن فان الله معك
وملايكته وجبريل وميكايل وانا وابو بكر وقلما تكلمت بكلام
والحمد لله الا رجوت ان يكون الله تعالى يصدق قولى فنزلت
عليه اية التخيير عسى ربه ان طلقكن ان يبدله ازواجا خيرا
منكن الى قوله وان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه وجبريل و
صالح المومنين وكانت عايشة وحفصة رضى الله عنهما تظاهرتا
على ساير نسا النبى عليه السلام قال الطبرى وقوله تعالى فان الله
هو مولاه وناصره اى ناصره ووليه وقال وصالح المومنين اى
وخيار المومنين مولاه وناصره وقيل المراد بصالح المومنين ابو بكر
وعمر رضى الله عنهما وهو يروى عن الضحاك وعن مجاهد انه
عمر وعن قتادة وصالح الانبيا ثم ان سلمنا ان المراد من صالح
المومنين على رضى الله عنه لكن ذلك يقتضى اختصاصه بهذا الوصف
فان لفظة صالح المومنين كقول القايل فارس القوم وقد يقال
ذلك فيمن قد تقدم فى الفروسية وان ساواه غيره او قاربه وانما
لا يقال فارس القوم فيمن يزيد غيره عليه زيادة بينة واما الطرق
الاخبارية فاما خبر الطير فلا شك انه لو صح لدل على كونه افضل
من غيره لكنه من اخبار الاحاد وهو معارض باخبار كثيرة وردت
فى حق الشيخين ونحن نذكر اشهرها فمنها ما روى على بن ابى طالب
رضى الله عنه انه قال عليه السلام وقد اقبل ابو بكر وعمر هما
سيدا كهول اهل الجنة بعد النبيين والمرسلين وروى ان ابا الدردا
كان يمشى امام ابى بكر رضى الله عنه فقال له عليه السلام تمشى
امام من هو خير منك فقال ابو الدردا اهو خير منى فقال ما طلعت
الشمس بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابى بكر وروى
على رضى الله عنه انه قال خير امتى ابو بكر ثم عمر رضى الله عنهما
وروى ابن عباس رضى الله عنه انه ذكر ابو بكر رضى الله عنه

عند الرسول عليه السلام فقال وابن مثل ابى بكر كذبنى الناس
وصدقنى وامن بى وجهزنى بماله وزوجنى ابنته وواسانى
بنفسه وعن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال ومن افضل من
ابى بكر زوجنى ابنته وجهزنى بماله وجاهد معى فى ساعة الخوف
وروى عن على رضى الله عنه انه قيل له الا توصى قال ما اوصى
رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم
على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم وفى هذا الجنس من الاخبار
كثيرة تشرحها الكتب المصنفة فى هذا الجنس لا يقال الاحاديث
المروية فى حق على رضى الله عنه اقوى لبقاها مع الخوف الشديد
على روايتها فى زمان بنى امية فلولا قوتها فى ابتدا امرها والا
لما بقيت لانا نقول هذا معارض بما ان الروافض كانوا ابدا قادحين
فى فضايل الصحابة رضى الله عنهم فلولا قوتها فى ابتدايها والا لما
بقى لان شى منها واما حديث المواخاة فلا نسلم ان اتخاذ النبى عليه
السلام عليا رضى الله عنه اخا لنفسه يدل على الفضيلة العظيمة
لان المواخاة يحتمل ان يكون لان ميل قلبه اليه اشد وليس كل من
كان ميل الرسول اليه اشد وجب ان يكون افضل يدل عليه انه عليه
السلام قال للعباس رضى الله عنه ردوا على ابى وبنى زيد بن
حارثة ولم يدل ذلك على انهما افضل ثم ان سلمنا دلالته على الفضيلة
العظيمة ولكن لا نسلم دلالتها على كونه افضل من غيره لاحتمال ان
يكون على رضى الله عنه وان كان افضل من غيره لكن غيره يكون
افضل منه من وجه اخر ثم ان سلمنا ذلك لكنه معارض بما روى
عنه عليه السلام انه قال فى ابى بكر ان كنت متخذا خليلا لاتخذت
ابا بكر خليلا ولكن خلة واخا واما حديث الراية فنقول لا نسلم
ان اتصاف على رضى الله عنه تلك الاوصاف يقتضى انتفاها عن
ابى بكر وعمر رضى الله عنهما قوله قرينة الحال تقتضى ذلك قلنا لا نسلم
فان الذى نقل هو ان النبى عليه السلام بات تلك الليلة مهموما
ولم ينقل انه بات غضبانا على ابى بكر وعمر رضى الله عنهما فلعل غمه انما
كان بسبب تاخر الفتح واذا لم يثبت غضب النبى عليه السلام لم يكن
وصفه عليا رضى الله عنه بهذه الاوصاف مقتضيا انتفا تلك الاوصاف

عن ابى بكر وعمر رضى الله عنهما وكيف لا نقول ذلك ونحن نعلم
بالضرورة كونهما محبين لله ولرسول الله عليه السلام فالاول
على خلاف ما علم بالضرورة باطل واما خبر الغدير والمنزلة فقد
مر الكلام عليهما واما ساير الاحاديث التى ذكروها فهى من
باب الاحاد الغريبة فلا يفيد الظن فضلا عن العلم ثم انها
معارضة بالفضايل المشهورة الواردة فى ابى بكر وعمر رضى الله
عنهما واما الذى ذكروه من اجتماع خصال الفضل فى على رضى الله
عنه فهى معارضة بما يذكره اصحابنا من ان ابا بكر رضى الله عنه
انتقل الى الاسلام بالدليل وان عليا كان فى ذلك الوقت صبيا
ولو انه كان بالغا ولكن لا شك ان ابا بكر رضى الله عنه كان
شيخا وانتقال الشيخ عن دينه اشق عليه من انتقال من يقرب
سنه من الصبى ولانه اقام ثلاث عشر سنة يقاسى الشدايد
فان المشركين كانوا يضربونه تارة ويشتمونه اخرى واشترى جمعا
من المعذبين فى الله وشهد المشاهد كلها وانفق عليه الاموال
العظيمة وبالجملة ففى امثال هذه الكلمات من الجانبين كثرة كثيرة
ولولا انها لا تفيد اليقين الذى هو المطلوب فى هذه المسالة لما
طولنا فيها الكلام **الطريقة الخامسة** لهم التمسك باخبار احاد
رووها منها قوله عليه السلام سلموا على على بامير المومنين ومنها
قوله عليه السلام انه سيد المسلمين وامام المتقين وقايد الغر
المحجلين وقال عليه السلام هذا ولى كل مومن ومومنة وقال
عليه السلام لعلى انت اخى ووصيى وخليفتى من بعدى وقاضى
دينى **والاعتراض** انها باسرها معارضة بما روى عن النبى عليه السلام
انه قال ايتونى بدواة وقلم اكتب لابى بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان
ثم قال يابى الله ورسوله الا ابا بكر وايضا عينه للامامة فى الصلاة
ولم يعزله عنها فوجب ان يبقى اماما على الصلوات وكل من اثبت
امامته فى الصلاة بعد الرسول اثبت امامته مطلقا فوجب القول
بامامته ومما روى عن انس رضى الله عنه ان النبى عليه السلام
امره عند اقبال ابى بكر ان يبشره بالجنة وبالخلافة بعده ومما روى
جبير بن مطعم رضى الله عنه ان امراة اتت النبى عليه السلام و

كلمته فى شىء فامرها ان ترجع اليه فقالت يا رسول الله ارايت
ان رجعت فلم اجدك تعنى الموت فقال عليه السلام ان لم تجدينى
فاتى ابا بكر ومما روى انه عليه السلام قال اقتدوا باللذين
من بعدى ابى بكر وعمر والكلام فى صحة هذه الاحاديث من الجانبين
وفى دلالتها على المطلوب طويل ولكنها عن افادة اليقين بمعزل
لكونها من اخبار الاحاد عند التحقيق وان كان كل واحد من الفريقين
يدعى فى خبره كونه متواترا ويطعن فيما يرويه مخالفه **الطريقة
السادسة** لهم ان الامام بعد الرسول عليه السلام اما على او ابو بكر
او العباس وان ابا بكر والعباس ما كانا صالحين للامامة لوجهين
الاول انه لا شك فى انهما كانا كافرين فى اول الامر ومن كان كافرا فانه لا يصلح
للامامة لقوله تعالى خطابا لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس
اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين والكافر ظالم
لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون لا يقال اسم الظالم انما كان حقيقة
فيهما حال اشتغالهما بالكفر اما بعد ذلك فلا لان الاسم المشتق لا
يكون حقيقة الا عند حصول المشتق منه لانا نقول لا نسلم ان بقا
المشتق منه شرط فى كون الاسم المشتق حقيقة فانه لو كان كذلك
لما كان اسم القايل والماشى حقيقة اصلا لان القول عبارة عن
التلفظ بمجموع حروف متوالية فالتكلم بها دفعة واحدة مما لا يوجد
وكذلك المشى عبارة عن فعل حركات لا توجد تلك الحركات بمجموعها
ثم ان سلمنا ان بقا المشتق منه شرط ولكنا نقول ان الكافر حال
اشتغاله بالكفر يكون ظالما حقيقة فوجب ان يصدق عليه فى ذلك
الوقت انه لا ينال عهد الامامة وذلك يقتضى ان لا ينال عهد الامامة
فى شى من الاوقات لان قول القايل فلان لا ينال الشى الفلانى نقيض
قولنا فلان يناله لانه يستعمل هذه السالبة فى العرف لتكذيب الموجبة
لكن الموجبة جزئية فهذه السالبة يجب ان تكون عامة ليتحقق التناقض
الثانى ان الله تعالى قال اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم
واقل درجات الامر الاباحة فوجب ان يكون طاعة اولى الامر
مباحة وان ابا بكر والعباس رضى الله عنهما ما كانا واجبى العصمة
فيجوز اقدامهما على القبيح وبتقدير لا يجوز طاعتهما فلم تكن

طاعتهما مباحة مع ان الاية تقتضي اباحة طاعة اولي الامر ولما
خرجا عن صلاحية الامامة وجب ان يتعين لها علي بن ابي طالب
والا لخرج الحق عن الامة **والاعتراض** لا نسلم عدم صلاحيتهما
للامامة قوله كانا كافرين والكافر ظالم والظالم لا يستاهل الامامة
قلنا الظالم لا يستاهل للامامة حال حصول الظلم فاما بعد ذلك
فانه لا يسمى ظالما قوله بقاء منه الاشتقاق ليس شرطا لكون
الاسم المشتق حقيقة قلنا لا نسلم فانا نعلم بالضرورة من دين محمد
عليه السلام ان الكافر اذا اسلم فانه لا يطلق عليه اسم الكافر
حقيقة وبالعكس والاستدلال في مقابلة الضرورة باطل قوله
انه حال كونه كافرا وجب ان يصدق عليه انه لا ينال ذلك
العهد ابدا قلنا يصدق عليه لا ينال ذلك العهد مطلقا ام ما دام
ظالما ع م بيانه ان القائل اذا قال المتحرك لا يسكن والاسود لا
يصير ابيض لا يفهم منه عموم السلب مطلقا بل يفهم منه عمومه
في جميع زمان حصول ذلك الوصف فكذا هنا قوله طاعة الامام
مباحة قلنا ليس في الاية دلالة على ان طاعته مباحة في جميع الاوقات
والاحوال فاندفع ما قلتموه **الطريقة السابعة** انه عليه السلام استخلف
عليا رضي الله عنه على المدينة ولم يعزله عنها فوجب ان يبقى خليفة
له عليه السلام بعد موته ومتى ثبت ذلك ثبت انه خليفة في جميع
الازمنة لانه لا قايل بالفرق والجواب انا لا نسلم انه ثبت بالتواتر
انه استخلفه على المدينة وان سلمناه لكن لا نسلم ان استخلافه
عليها يقتضي دوامه لان اللفظ لا دلالة فيه على التكرار والدوام
والعادة جارية بخلاف ذلك لان من استخلف على بلدته احدا عند
غيبته فالعادة جارية بتقرير بقاء ذلك الاستخلاف بعده غيبته
فكذا هنا فهذا جملة الكلام على ما يتمسكون به في اثبات امامة
امير المومنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه **المسالة العاشرة**
في اقامة الدلالة على امامة ابي بكر رضي الله عنه والمعتمد انه قد
اجمع المسلمون على ان الامام بعد رسول الله عليه السلام اما ابو بكر
واما علي واما العباس رضي الله عنهم ووجدنا عليا والعباس غير
منازعين له في الامامة فترك النزاع اما ان يكون اضطراريا او

اختياريا والاول باطل لما دللنا فيما تقدم على ان اسباب الخوف
كانت زايلة بالكلية واما الثاني فلا يخلو تركهم لمنازعته اختيارا
اما ان يكون خطاء او صوابا فان كان خطا فالخطا في ذلك بالاتفاق
بيننا وبين خصومنا كبيرة بل الخصوم يجعلونه كفرا وصاحب الكبيرة
لا يصلح للامامة فوجب ان لا يكونا صالحين للامامة ومتى لم يصلحا
لها تعين ابو بكر رضي الله عنه لها والا لخرج الحق عن الامة
وانه غير جايز وان كان صوابا فمعلوم ان ترك المنازعة اختيارا
مع ابي بكر انما يكون صوابا لو كان ابو بكر مصيبا في ادعا الامامة
وذلك هو المطلوب فان قيل لا نسلم انعقاد الاجماع على ان الامام
بعد رسول الله احد هولا الثلاثة فان الانصار نازعوا في ذلك
ثم ان سلمنا انعقاد الاجماع لكن لا نسلم ان الاجماع حجة ثم ان سلمنا
ان الاجماع حجة ولكن لم لا يجوز ان يقال ان انقيادهما له كان
عن الخوف والتقية ثم ان سلمنا ذلك لكنه معارض بما ان الناس
كانوا بعد علي بن ابي طالب رضي الله عنه على قولين منهم من قال
بامامة الحسن بن علي رضي الله عنه ومنهم من قال بامامة معاوية
رضي الله عنه ووجدنا الحسن منقادا للمعاوية فيلزم ثبوت الامامة
لمعاوية ولما كان ذلك باطلا فكذا هنا ثم ان سلمنا ان ذلك يدل
على امامته لكن هنا ما يقدح في امامته وذلك من وجهين اجمالي
كل ما يدل على امامة علي رضي الله عنه وذلك مما تقدم ذكره و تفصيلي
ما يطعن به في ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم اما الطعن في
ابي بكر رضي الله عنه فلا شك انه طعن في امامته واما الطعن
في عمر وعثمان رضي الله عنهما فهو ايضا طعن في امامة ابي بكر رضي
الله عنهم لان كل من قدح في امامتهما قدح في امامة ابي بكر رضي
الله عنه ايضا فلنذكرها على التفصيل اما الطعن في ابي بكر رضي الله
عنه فمن وجوه عشرة الاول انه ثبت بالتواتر انه منع فاطمة
رضي الله عنها الميراث وذلك ظلم لان نص الكتاب ناطق بان
البنت ترث لا يقال انه انما منعها الميراث لانه سمع منه عليه السلام
قوله نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقة لانا نقول اولا
لا نسلم ان العمل بخبر الواحد جايز ولين سلمنا ذلك ولكن متى

نقبل خبر الواحد اذا وجدت التهمة اوا ذا لم توجد ع م بيانه ان
ابا بكر رضى الله عنه ما كان به حاجة الى معرفة هذه المسئلة
وان فاطمة والعباس وعقيلا كانوا محتاجين الى معرفة هذا
الحكم ولا شك ان اهتمام النبى عليه السلام بتعليم على ان لم يكن
فوق اهتمامه بتعليم غيره لكنه لم يكن اقل منه واذا كان كذلك فمن المستبعد
جدا لو كان الامر على ما تضمنه هذا الحديث ان يذكر الرسول ذلك
لمن لا حاجة له اليه ولا يذكره لمن له اليه اشد الحاجة ثم ان سلمنا
سلامته عن هذه التهمة ولكن خبر الواحد متى يقبل اذا كان مخصصا
لعموم الكتاب او اذا لم يكن ع م بيانه ان هذا الحديث اما ان يقتضى
تخصيص نص القران فى ان البنت ترث اولا يقتضى ذلك فان لم يقتض
ذلك فهو المطلوب وان اقتضى ذلك فلم قلتم ان مثل هذا الخبر
يجوز العمل به ثم الذى يدل على انه لا يجوز العمل به ان نص الكتاب
مقطوع فى متنه وخبر الواحد ليس كذلك والمقطوع راجح على
المظنون ثم ان سلمنا ان خبر الواحد المخصص لعموم الكتاب يجوز
العمل به لكن لا نسلم انه يجوز العمل به اذا كان مناقضا لنص الكتاب
وذلك مجمع عليه وهذا الخبر مناقض لنص الكتاب لانه يقتضى ان
لا يورث من احد من الانبيا وهو على خلاف نص الكتاب لانه قال
تعالى وورث سليمان داود وقال يرثنى ويرث من ال يعقوب
لا يقال الوراثة قد يراد بها وراثة العلم كما فى قوله اورثنا الكتاب
وقوله عليه السلام العلما ورثة الانبيا فلم لا يجوز ان يكون المراد
بها هنا ذلك ثم الذى يدل على هذا الاحتمال فى قصة سليمان ان
الله تعالى مدحه بارثه من ابيه لانه قال بعد هذه الاية علمنا منطق
الطير واوتينا من كل شى ان هذا لهو الفضل المبين ومدح الله لا
يستحق بالمال بل بالدين واما فى قصة زكريا فكذلك لان الانبيا
ما كانت همتهم المال بل الدين لانا نقول ان خوف زكريا عليه السلام
من الموالى اما ان يكون من وصول العلم اليهم او من وصول المال اليهم
والاول باطل لان البخل بالعلم حرام بل يجب على الرسول ايصال العلم
الى الامة فكيف يجوز عليه البخل بذلك فعلمنا ان ذلك كان بسبب
المال ولعله اراد صرف تلك الاموال الى وجوه مرضية عند الله

تعالى ومثل ذلك جايز على الانبيا ثم ان سلمنا انه غير مناقض لكتاب
الله تعالى ولكن ابا بكر رضى الله عنه كان كالخصم لفاطمة رضى الله
عنها فى هذه المسألة فلو قبلنا رواية الرجل فيما يؤيد مدعاه عند
محاولته اثبات قوله على خصمه لتاتى ذلك لكل مدع وذلك يفضى
الى ان يتمكن كل احد من رواية حديث فيما يريده ويشتهيه وانه
سبب للمفسدة العظيمة وانها غير جايز ثم ان سلمنا سلامة هذا
الحديث عن المطاعن لكن لا نسلم دلالته على المنع من الميراث بيانه
انه يحتمل ان يكون معنى قوله نحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه
صدقة اى ما تصدقنا به فى حال الحياة فلا يورث ذلك وعلى
هذا التقدير لا يكون ذلك دليلا على الميراث لا يقال هذا التاويل
لا اختصاص له عليه السلام به لان كل من تصدق بمال فى حياته
فانه لا يورث عنه فكيف يذكره عليه السلام فى بيان اختصاصه
به لانا نقول يحتمل ان يكون المراد به ان المال الذى اطلقنا عليه
اسم الصدقة وسميناه بهذا الاسم فانه لا يجرى فيه الارث و
معلوم ان هذا الحكم غير حاصل فى حق الامة فيكون المقصود حاصلا
ثم ان سلمنا انه لا اختصاص للنبى عليه السلام بهذا الحكم لكن مفهوم
اللقب غير واجب بالاتفاق ثم ان سلمنا انه يدل على المنع من الارث
لكن لا نسلم دلالته على المنع من كل ارث بيانه ان قوله عليه السلام
لا نورث ليس فيه صيغة عموم لانه لم يذكر انهم لا يورثون بعض
الاشيا او كل الاشيا واما قوله ما تركناه صدقة فكذلك لانه يصح
جعله موردا للتقسيم بالكل والبعض فيقال تارة كل ما تركناه صدقة
واخرى بعض ما تركناه صدقة ولو كانت صيغة ما مفيدة للعموم
لما صح ذلك واذا لم تقتض هذه الصيغة العموم فنحن نحملها على النبوة
حتى يكون المعنى انا معاشر الانبيا لا نورث النبوة ولا يحصل هذا
المنصب الشريف بسبب الارث والنسب ثم ان سلمنا دلالته على
منع الميراث مطلقا لكن هذا الدليل مطعون فى متنه لانه خبر واحد
فى دلالته لانه ليس بنص غير محتمل للتاويل وهو معارض بدليل قاطع
فى متنه وفى دلالته وهو ادعا فاطمة رضى الله عنها لاستحقاق
الارث وانما قلنا ان ادعاها دلالة قاطعة لانها معصومة وقول

المعصوم حجة وانما قلنا انها كانت معصومة للقران والخبر اما
القران فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وجه الاستدلال ان هذه الاية خرجت مخرج
المدح العظيم لاهل البيت ومعلوم ان ذلك لا يتحقق الا عند ذهاب
الرجس عنهم بالكلية والا شاركهم فيه غيرهم فلا يكون ذلك
مختصا بهم واذا ثبت ذلك فنقول لا خلاف بين الامة ان فاطمة
رضى الله عنها كانت من اهل البيت فوجب ان يكون الرجس عنها
ذاهبا بالكلية ومتى كانت كذلك كانت معصومة واما الخبر فقوله
عليه السلام فاطمة بضعة منى يوذينى ما يوذيها ولو جاز الخطا
عليها لجاز ايذاؤها وعلى هذا التقدير لا يجوز ان يكون ايذاؤها
ايذا له عليه السلام فثبت كونها معصومة ومتى ثبت عصمتها ثبت
ان قولها حجة وهى قد ادعت استحقاق الارث فوجب ثبوت ذلك
الثانى ان فاطمة رضى الله عنها اخبرت انه عليه السلام نحلها
فدك وكانت صادقة فى ذلك وانه منعها ذلك فيكون ظالما وانما
قلنا انها صادقة فيه لوجهين الاول انا دللنا على عصمتها والمعصوم
لا يقول الا الحق الثانى انها اقامت البينة على ذلك نحاب امير المومنين
وبام ايمن وذلك حجة الثالث انه قال ان لى شيطانا يغرينى وقال
اقيلونى فلست بخيركم فان كان صادقا فى ان له شيطانا وفى انه
ينبغى ان يقتل وجب ان لا يكون صالحا للامامة وان كان كاذبا
فى ذلك ثبت اقدامه على الكبيرة الرابع انه خالف امر رسول الله
عليه السلام لانه عليه السلام قال فى مرضه حالا بعد حال نفذوا
جيش اسامة وكان ابو بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم فيه وفى
جملة من بلغهم النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك فان قلتم ان ابا بكر رضى
الله عنه لم يكن فى جيشه فنقول لا شبهة ان عمر رضى الله عنه كان
فى جيشه فحبسه ابو بكر رضى الله عنه ومنعه من النفوذ معه وهذا
مخالفة لامره عليه السلام الخامس انه عليه السلام لم يول ابا بكر
رضى الله عنه عملا فى مدة حياته ولما ولاه الحج بالناس واعطاه سورة
البراة ليقراها على الناس فى الموسم عزله عن ذلك وبعث عليا رضى
الله عنه مكانه وقال ان هذا لا يوديه عنى الا رجل منى فدل ذلك

على ان ابا بكر رضى الله عنه لم يكن اهلا للامارة فضلا عن الامامة
السادس انه لم يكن عالما بالشرايع فانه قطع سارقا من يساره
وذلك على خلاف الشرع واحرق الفجاة بالنار مع نهيه عليه السلام
عن ذلك وسالته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك فى كتاب الله
ولا سنة نبيه شيا ارجعى حتى اسال الناس عنه فاخبر المغيرة بن
شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبى صلى الله عليه وسلم اعطاها السدس
فجعل ذلك لها وكان يراجع الصحابة فى الحوادث ويتردد فى المسايل
وذلك يدل على نقصان علمه السابع انه لم يقم القصاص على خالد بن
الوليد ولم يحده حين قتل مالك بن نويرة وكان مسلما وتزوج امراته
من ليلته وضاجعها بعد ما اشار اليه عمر رضى الله عنه بقتله وعزله
فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار الثامن قال ابو بكر رضى الله
عنه عند موته ليتنى سالت النبى عليه السلام هل للانصار فى هذا
الامر حق وهذا يدل على انه كان فى شك من امامته التاسع روى
عن عمر رضى الله عنه انه قال كانت بيعة ابى بكر رضى الله عنه فلتة
وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فبين عمر رضى الله عنه
ان بيعته كانت خطا وانه يجب فيها المقاتلة وليس فى الذم ابلغ منه
العاشر انه سمى نفسه بخليفة رسول الله وخليفة رسول الله من
استخلفه رسول الله ومعلوم انه لم يستخلفه رسول الله فكان ذلك
كذبا واما مطاعن عمر رضى الله عنه فمن وجوه ثمانية الاول انه
قال عند موت الرسول عليه السلام والله لا نتركون هذا القول
حتى نقطع ايدى رجال وارجلهم فلما نبهه ابو بكر بقوله تعالى انك
ميت وانهم ميتون وبقوله افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم
فقال عمر رضى الله عنه كانى ما سمعت بهذه الاية وقال ايقنت بوفاته
فدل ذلك على انه ما كان يحفظ القران الثانى انه هم ان يرجم حاملا
فقال له معاذ ان كان لك سبيل عليها فلا سبيل لك على حملها قال
وقال لولا معاذ لهلك عمر وهم برجم مجنونة فقال له على رضى الله عنه
رفع القلم عن المجنون فامسك وقال لولا على لهلك عمر ومن لا يعرف
هذه الامور الظاهرة كيف يكون اهلا للامامة الثالث انه كان يمنع
من المغالات فى المهر فى خطبته فنبهته امراة بقوله واتيتم احديهن

فطاراً فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات ومن ذلك انه اخبر
بقوم يشربون الخمر فتسور عليهم فقالوا له انك اخطات من ثلاثة اوجه
احدها ان الله تعالى نهاك عن التجسس وقد فعلته وثانيها انك دخلت
بغير اذن وثالثها انك لم تسلم الرابع انه منع اهل البيت خمسهم الذي
كان يصل اليهم وخالف النص الخامس انه لم يحد المغيرة بن شعبة بعد
ما شهدوا عليه بالزنا ثم حد الشهود فتجنب ان لا يفضح واحدا وهو المغيرة
ثم فضح ثلاثة ولقن الرابع ان لا يشهد معه السادس انه كان يتلون
في الاحكام حتى روى انه قضى في الجد بتسعين قضية السابع قال
في خطبته متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا
انها عنهما واعاقب عليهما وهذا الكلام لا يحسن الا ممن يشرع الشرايع
الثامن انه ابدع التراويح في الدين واما مطاعن عثمان رضي الله
عنه فمن وجوه ثمانية الاول انه ولى امور المسلمين من لا يصلح لذلك
حتى ظهر من بعضهم الفسق ومن بعضهم الخيانة وقسم الولايات
بين اقاربه وقد قال له عمر رضي الله عنه اذا وليت هذا الامر فلا
تسلط ال ابي معيط على رقاب الناس وعوقب مرارا فيه فلم ينفع
واستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس
وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما ادى
الى ان اخرجه اهل الكوفة منها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر حتى
تظلم منه اهلها وكتب ابن ابي سرح ان يستمر على ولايته سرا خلاف
ما كتب اليه جهرا وامره بقتل محمد بن ابي بكر رضي الله عنه وولى
معاوية رضي الله عنه الشام حتى احدث من الفتن ما احدث وولى
عبد الله بن عامر العراق ففعل ما فعل وولى مروان مقاليد امره
ودفع اليه خاتمه حتى حدث من ذلك قتله الثاني انه رد الحكم ابن
ابي العاص وقد سيره رسول الله ولم يرده ابو بكر وعمر رضي الله عنه
الثالث انه كان يوثر اهل بيته بالاموال العظيمة من بيت مال المسلمين
حتى انه دفع الى اربعة نفر من قريش زوجهم بناته اربعة الاف دينار
ودفع الى مروان على فتح افريقية الف الف وكان من قبله يعطي بقدر
الاستحقاق الرابع انه احدث في الدين لانه ضرب بالسوط الخامس
انه جعل القران واحدا واحرق ساير المصاحف السادس انه فعل

باكابر الصحابة رضي الله عنهم ما لا يجوز فضرب ابن مسعود رضي الله عنه
عند احراقه المصاحف ورووا عن ابن مسعود رضي الله عنه انه كان
يطعن على عثمان رضي الله عنه ويكفره ولما علم ذلك عثمان رضي الله عنه
امر باشخاصه ورووا انه ضربه حتى مات وضرب عمارا حتى صار به فتق وان
عمارا كان يطعن فيه وظاهر على المتظلمين وكان يقول قتلناه كافرا
واستحضر ابا ذر من الشام لهوى معاوية ثم صيره الى الربذة ورووا انه ضربه
السابع انه كان يضيع الحدود فلم يقد عبيد الله بن عمر رضي الله عنه حين قتل
الهرمزان بعد اسلامه ويدل على ذلك ان امير المومنين كان يطلب عبيد الله
لاقامة القصاص فلحق بمعاوية واراد ان يعطل حد الشرب في الوليد بن
عقبة حتى حده امير المومنين فقال لا يبطل حد الله وانا حاضر الثامن ان
الصحابة رضي الله عنهم خذلوه حتى قتل لانه كان يمكنهم الدفع وان امير المومنين
قال الله قتله وتركوه بعد القتل ثلاثا لم يدفن فهذا اجود ما قيل من المطاعن
وللروافض كلمات كثيرة في هذا الباب وبالجملة فهم لا يتركون فعلا من افعالهم
ولا حالة من احوالهم الا ويزيفونها ويعترضون عليها ويحملونها على اقبح
الوجوه الممكنة ولا فايدة في التطويل ثم ان سلمنا سلامة ما ذكرتموه
عن المعارضة ولكن الطريق الذي ذكرتموه لا يجوز ان يكون هو المؤثر في
امامة ابي بكر رضي الله عنه لان الاجماع لم يحصل في اول الامر وانما حصل
عند موت سعد بن عبادة وذلك كان في زمن عمر رضي الله عنه واذا كان
كذلك فلابد من بيان الطريق الذي لاجله ثبتت امامته ومتى ذكرتم ذلك الطريق
وقع هذا الذي ذكرتموه حشوا والجواب قوله الانصار نازعوا فيه قلنا
لا نزاع في ذلك لكنه ارتفع ذلك النزاع عند موت سعد بن عبادة ونحن
انما نتمسك بهذا الاجماع قوله لا نسلم ان الاجماع حجة قلنا الكلام فيه
مستقصى في الاصول ولان الخصم مساعد على ذلك لاشتمال الاجماع على
قول المعصوم قوله ترك المنازعة للتقية قلنا مر الكلام في ابطاله قوله
هذا معارض بانقياد الحسن بن علي رضي الله عنه لمعاوية قلنا اسباب
العجز هناك ظاهرة من كثرة الاموال والعساكر والمجاهرة بالخصومة
بخلاف هذه الصورة فان شيئا منها غير موجود فانه لم يكن لابي بكر
رضي الله عنه من المال والاعوان ما يقدر بها على قهر بني هاشم وبني
امية بالكلية وعلى قهر الانصار في بلدتهم بالكلية قوله هذه الدلالة

معارضة بما دل على امامة على بن ابى طالب رضى الله عنه قلنا سبق
الجواب عنها باسرها قوله ان ابابكر رضى الله عنه ما كان صالحا للامامة
قلنا لا نسلم بدليل انه لو لم يكن صالحا للامامة لزم خروج الحق عن كل
الامة على ما قررناه فى اول الاستدلال وانه باطل قوله اولا انه
منع فاطمة رضى الله عنها الميراث قلنا نعم ولكنه منعها للحديث الذى
سمعه عنه عليه السلام قوله لا نسلم ان خبر الواحد حجة قلنا الكلام
فيه مستقصى فى الاصول فكيف لا نقول ذلك وان عليا رضى الله عنه
عول فى امر المذى على خبر المقداد ثم ان سلمنا ان خبر الواحد ليس بحجة
ولكن ابابكر رضى الله عنه لما سمع ذلك الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم
لم يكن عمله به عملا بخبر الواحد قوله انه كان متهما فى ذلك قلنا لا نسلم
فانه نقل ان جماعة من اكابر الصحابة وافقوه على رواية ذلك الخبر قوله
خبر الواحد اذا كان مخصصا لعموم الكتاب يرد قلنا لا نسلم وبيانه فى اصول
الفقه قوله انه مناقض لكتاب الله تعالى حيث قال وورث سليمان داود
وقوله يرثنى ويرث من ال يعقوب قلنا لم لا يجوز ان يكون ذلك محمولا
على وراثة العلم قوله الخوف على وصول العلم الى الخلق غير جايز على الانبيا
قلنا لا نسلم فانه متى علم من حال الانسان انه انما يطلب العلم ليتخذه وسيلة
الى استحمار الخلق واستعماله فى الاغراض العاجلة فانه يجوز ويجب ان
لا يمكنه منه وليس كل علم فانه يجب ايصاله الى كل المكلفين قوله لو مكنا
كل مدع من رواية حديث يدل على صحة دعواه ادى الى الهرج والمرج قلنا
ان ابابكر رضى الله عنه ما اخذ ذلك الميراث لنفسه حتى يجعل خصما
لفاطمة رضى الله عنها وانما كان ذلك المال لبيت المال وكان ابوبكر
رضى الله عنه حاكما ثم ان سلمنا انه كان خصما لفاطمة رضى الله عنها لكن
جمعا كثيرا من اكابر الصحابة رضى الله عنهم رووا ذلك مع زوال اسباب
الرغبة والرهبة عنهم كما قررناه فيما تقدم واذا كان كذلك كانت
التهمة زايلة قوله لم لا يجوز ان يكون المراد منه احد التاويلين المذكورين
قلنا لانه لو صح ذلك التاويل لوجب على على وفاطمة رضى الله عنهما
وساير المحققين ان يذكروه لان اسباب التقية كانت زايلة عنهم
على ما تقرر والا لكانت الامة متفقة على الخطا وانه غير جايز قوله
هذا الحديث معارض بقول فاطمة رضى الله عنها مع انها كانت معصومة

قلنا لا نسلم انها اصرت على المطالبة بعد ان روى ابوبكر رضى الله عنه
ذلك وانما طالبت بالميراث قبل سماع ذلك الحديث وذلك لا يقدح
فى عصمتها ثم ان سلمنا اصرارها على المطالبة بعد سماع ذلك الحديث
فلا نسلم وجوب عصمتها اما الاية فهى خطاب مع الذكور لا مع الاناث
فلا تتناولها ولئن سلمنا تناولها للاناث لكنها انما وردت عقيب
الخطاب مع زوجات النبى صلى الله عليه وسلم فتكون منصرفة اليهن
والا خرج الكلام عن النظم قوله الامة مجمعة على دخول فاطمة رضى الله
عنها تحت هذه الاية قلنا هذه الدعوى ع واما الحديث فهو من اخبار
الاحاد وعندهم لا يجوز العمل به فضلا عن التمسك به فى مسالة علمية
ولئن سلمنا ذلك ولكن ليس فيه صيغة عموم لان قوله يوذينى ما
يوذيها لا يقتضى ان يوذيه كل ما يوذيها قوله ثانيا انه منعها فدكا
قلنا لو وجب عليه تصديقها فى هذه الدعوى لكان ذلك اما لما
يذكرونه من وجوب عصمتها وقد سبق الكلام عليه او للبينة لكن
البينة الشرعية ما كانت حاصلة لا يقال فيلزم ان تكون فاطمة رضى
الله عنها طالبته ذلك من غير بينة وذلك لا يليق بها لانا نقول لعلها
كانت تذهب الى ان الحكم بالشاهد الواحد واليمين جائز على ما ذهب اليه
بعضهم وان ابابكر رضى الله عنه ما كان يذهب الى ذلك قوله ثالثا
ان ابابكر رضى الله عنه قال ان لى شيطانا يعترينى وقال اقيلونى قلنا
لم لا يجوز ان يقال انه رضى الله عنه ذكر ذلك على سبيل التواضع وهضم
النفس كما قال عليه السلام لا تفضلونى على يونس بن متى قوله رابعا
انه خالف امر رسول الله عليه السلام لانه عليه السلام جعل ابابكر
رضى الله عنه وعمر وعثمان رضى الله عنهما فى جيش اسامة ثم استقل
بالامامة واستبقى عمر رضى الله عنه مع نفسه فخالف امر الرسول عليه السلام
قلنا لا نسلم ان ابابكر رضى الله عنه كان داخلا فى جيش اسامة ولئن
سلمنا ذلك ولكن تنفيذ ذلك الجيش انما كان لاصلاح امر الدين فاذا
كانت المصلحة فى بقاه بالمدينة انه كان بقاه اولى وبالجملة فالتخصيص
بالقياس جايز وكذا القول فى عمر رضى الله عنه قوله خامسا انه عليه السلام
لم يول ابابكر رضى الله عنه مدة حياته قلنا لا نسلم انه ما ولاه امرا فانه
ولاه الصلاة فى مقامه واقتدى به ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان عدم

التولية يدل على عدم الاهلية بل قد يكون ذلك لانه استخلصه لنفسه
والدليل عليه انه ولى عمرو بن العاص وخالد بن الوليد مع انا نعلم
بالضرورة ان منزلته كانت اعظم عند النبي عليه السلام من منزلتهما
قوله سادسًا ان ابا بكر رضي الله عنه ما كان عالما بالشرع قلنا هذا
ع فانه لم يقع في زمانه شي من المسايل الا وله فيه قول معتبر والعجب
انهم يزعمون في التقي والنقي والحسن العسكري انهم كانوا عالمين بجميع
المسائل الاصولية والفروعية جملها وتفاصيلها مع انهم كانوا في زمان
كثرة خوض العلما في اصناف العلوم وكثرة تصانيفهم ومع ذلك فلم
يظهر واحد منهم بشي من العلوم لا بالقليل ولا بالكثير ولم يحضروا
محلا ولا تكلموا في شي من المسايل مع المخالفين ولم يظهر منهم تصنيف
منتفع به كما ظهر من الشافعي رضي الله عنه ومحمد بن الحسن رحمه الله
عليه وغيرهما من الفقها والمتكلمين والمفسرين واذا آل الامر الى ابي بكر
وعمر رضي الله عنهما قدحوا في علمهما مع انه لم يحدث في زمانهما مسئلة
الا ولهما فيها قول معتبر وذلك يدل على انه ليس غرضهم من هذه
الاقوال الا الطعن والعصبية قوله انه قطع سارقا من يساره قلنا
لعل ذلك كان من خطا الحداد ثم نسب ذلك اليه لما ان الحداد لا يقيم
الحد الا بامر الامام او لعله كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو مذهب
كثير من اهل العلم واما قوله بالراي في الكلالة فذلك جايز وقد بينا
في اصول الفقه ان القول بالراي حق واما تردده في المسايل فهو معارض
بما روي ان عليا رجع في امر المذي الى المقداد ورجع في بيع امهات
الاولاد الى قول عمر رضي الله عنه وروي انه ذهب عليه حكم العقل
على موالي صفية حتى روى له عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ان الميراث
للولد والعقل للعصبة نعم قطع النزاع بينه وبين الزبير قوله انه
احرق الفجاة بالنار قلنا لعله فعل ذلك بالسياسة كما فعله علي بالسياسة
قوله سابعا انه ما اقام القصاص على خالد بن الوليد رضي الله عنه
قلنا قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم
لما بلغه وفاة رسول الله عليه السلام وخاطب خالدا فقال له صاحبك
يعني الرسول وعلم خالد من قصده انه ليس صاحبًا له فعلم ردته واما
تزوجه بامراته فذلك لان بعض اهل العلم جوز ذلك في دار الكفر

في نسا اهل الردة فذهب الى مثله خالد وانما اشار عمر رضي الله عنه
على ابي بكر رضي الله عنه بقتله لانه لم يعلم حقيقة الحال وقيل ايضا ان
خالدا رضي الله عنه لم يقتل مالكا وانما قتله بعض قومه خطا لانهم
اسروهم على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال
خالد ادفئوا اساراكم او لفظا غيره معناه معنى ادفئوهم وقالوا معنى
تلك اللفظة في لغة من امره بذلك اقتلوهم فظن ذلك الانسان انه
امره بقتلهم واما التزوج بامراته فلعلها كانت مطلقة منه ولكنها كانت
محبوسة وكانت منقضية العدة فتزوج بها قوله ثامنا ان ابا بكر
رضي الله عنه قال في اخر موته ليتني سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم
هل للانصار فيه حق وذلك يدل على شكه في امامته قلنا هذا يدل على
شدة طلبه للحق وهذا لا يليق بمن خالف النص الجلي المتواتر بل مثل هذا
الكلام لا يقوله العاقل بعد اقدامه على مثل ذلك الفعل قوله تاسعًا
ان عمر رضي الله عنه قال كانت بيعة ابي بكر فلتة قلنا عنى به بغتة و
فجاة ولم يكن مراده القدح في ابي بكر رضي الله عنه لما علم بالضرورة
علوه في تعظيمه والامور المعلومة لا تترك بالالفاظ المحتملة قوله
عاشرا انه سمى نفسه بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا
لم لا يجوز ان يقال انه انما سمى نفسه بذلك لما استخلفه النبي عليه السلام
في الصلاة ولانه لما استخلفه الامة بطريق شرعي كان في الحقيقة خليفة
رسول الله عليه السلام واما مطاعنهم في عمر رضي الله عنه فقوله
اولا انه ما كان عالما بالقران لانه لم يعلم ان محمدا يموت الى ان قرا
عليه ابو بكر رضي الله عنه قلنا لا نسلم ان ذلك كان لعدم علمه بالقران
بل كان ذلك لتدبره القران كقوله هو الذي ارسل رسوله بالهدى
ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف
الذين من قبلهم فهذه الظواهر تقتضي بقا النبي عليه السلام الى ان
تحصل هذه الامور فنبهه ابو بكر رضي الله عنه بالايات التي تلاها
على المطلوب وذلك لا يقدح في علمه قوله ثانيا انه قصد رجم الحامل
والمجنونة قلنا لعله سمع اقدامها على الزنا ولم يعلم كونها مجنونة او حاملا
فامر برجمها فلما علم ذلك امتنع وقوله لولا علي لهلك عمر معناه ما كان
ينال له من الحزن الشديد على ذلك الفعل مع عدم التفحص عن امرها

قوله ثالثا كان ينهى عن المغالات فى الصداق الى ان بنهته العجوز
قلنا لعله كان ينهى عن المغالات فى الصداق لا نهى التحريم لكن نهى الاولوية
اقتدا بالرسول عليه السلام فلما اوردت العجوز الاية عليه انقاد لها
تواضعا وهضما للنفس والذى ذكره من خطاه فى كيفية الامر بالمعروف
فذلك ليس بخطا لان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مما يجوز للامام
ان يزيد فيه وان ينقص عنه بحسب ما يراه من المصلحة قوله رابعاً
انه منع اهل البيت خمسهم قلنا هذه مسيلة اجتهادية والا لوجب على
على ظهار الانكار لما بينا ان اسباب التقية كانت زايلة واذا كان
كذلك جاز العمل بمقتضى الاجتهاد قوله خامساً انه اسقط الحد عن المغيرة
قلنا ذاك هو الصواب لان الامام مندوب الى ان يحتال فى اسقاط
الحدود قال عليه السلام ادرأوا الحدود بالشبهات قوله فلما اقام
الحد على الشهود الثلاثة واسقط عن المغيرة قلنا لانه وجد الحيلة فيهم
لا فيه وكيف يقال انه خاف المغيرة مع ان القوم كلهم كانوا منقادين
له واذا لم يخف خالد بن الوليد مع صيته فى الشجاعة حتى عزله وفعل
به ما فعل فكيف يخاف المغيرة قوله سادساً كان يتلون فى القضايا
قلنا هكذا المجتهد والاجتهاد عندنا حجة قوله سابعا انه قال متعتان
مباحتان فى عهد رسول الله عليه السلام وانا امنع منهما قلنا انما ذكر
ذلك لانهما كانا مباحين ثم صارا محرمين فلاجرم بالغ عمر رضى الله عنه
فى انكاره قوله ثامنا وضع التراويح قلنا ان الرسول عليه السلام
قد اقامها جماعة بالناس ثم ترك ذلك لئلا يظن انه من الواجبات
ولم ينسخها ثم ان عمر رضى الله عنه احيا تلك السنة فى زمانه لزوال
ذلك الخوف واما مطاعنهم فى عثمان رضى الله عنه فقوله اولا انه
ولى من ظهر منه الفسق قلنا الامام لا يكون عالما بالغيب فاذا ظنهم
خيرا جاز توليتهم وظهور الشر منهم لا يقدح فى ذلك كما فى حق كثير
من عمال امير المؤمنين قوله ثانيا انه رد الحكم بن العاص وقد سيره
رسول الله عليه السلام قلنا انه اجاب عن ذلك بنفسه فيما رواه
سيف بن عمر فى كتاب الفتوح فقال انى رددت الحكم وقد سيره رسول
الله صلى الله عليه وسلم من مكة الى الطايف ثم رده رسول الله عليه السلام
فرسول الله سيره ورسول الله رده فكذلك قالوا اللهم نعم وقيل انه

روى عثمان رضى الله عنه فى زمن ابى بكر وعمر رضى الله عنهما عن رسول الله
عليه السلام انه اذن فى رده فقالا له انك شاهد واحد لان ذلك لم
يكن شهادة على شرع حتى تكفى رواية الواحد بل كان حكما فى غيره فلابد
من الشاهدين ثم انه لما صار الامر اليه حكم فيه بعلمه قوله ثالثا انه كان
يعطى العطايا الجزيلة لاقاربه قلنا لعله كان يعطيها من صلب ماله لانه كان
ذا مروة عظيمة قوله رابعاً انه احدث فى الدين لانه ضرب بالسوط قلنا
الضرب لاجل المصلحة ولا يستبعد اختلاف المصالح بحسب اختلاف الاحوال
قوله خامساً انه جعل القران حرفا واحداً واحرق ساير المصاحف قلنا
اما جعل القران حرفا واحداً فذلك من اعظم المناقب والا لتطرق اليه
التحريف ولخرج عن كونه حجة واما احراق ساير المصاحف فذلك بالحقيقة
نهاية التعظيم لئلا يسقط المبتد منه على الارض فناله نوع استخفاف
قوله سادساً ضرب ابن مسعود وعمارا وسير اباذر رضى الله عنهم الى
الربذة قلنا كما فعل ذلك فقد نقل عن هولاء انهم اقدموا على افعال استوجبوا
ذلك منه وبالجملة فامثال هذه الاشيا فى حين التعارض قوله سابعاً
ما اقام القصاص على عبيد الله بقتله الهرمزان قلنا الهرمزان ما كان له ولى
يطلب دمه والامام ولى من لا ولى له ولولى الدم ان يعفو وقد عفى
عنه عثمان رضى الله عنه لمصلحة راها فى ذلك قوله ثامنا الصحابة رضى الله
عنهم خذلوه قلنا كتب السير ناطقة ببراة اجلة الصحابة رضى الله عنهم
عن دمه وان المقدم على قتله السفها والاوباش فهذا هو الاشارة الى
دفع هذه المطاعن والجواب المعتمد الذى يصير على البحث فى مقام النظر
والجدل ان يقال الدلالة التى ذكرناها قاطعة وهذه الوجوه التى اوردتموها
لا شك فى كونها غير قاطعة والمحتمل لا يعارض القاطع قوله لا يجوز ان
يكون المؤثر فى ثبوت امامة ابى بكر رضى الله عنه هذا الاجماع بل لابد
من شى اخر ومتى ذكرتم ذلك الشى وقع ذكر هذا الاجماع ضايعا قلنا
المؤثر فى ثبوت امامة ابى بكر رضى الله عنه هو البيعة الصادرة من اهل
الحل والعقد والاجماع الذى ذكرناه يكشف عن صحة ذلك الطريق
وافضائه الى المقصود وليكن هذا اخر كلامنا فى الامامة وبه يتم الكتاب
والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد واله وصحبه اجمعين

كتب الفقير الحقير اضعف العباد تراب الاقدام الحاج صالح

بن يوسف عفا الله ذنوبه لسنة ست وسبعين ومائة
وألف